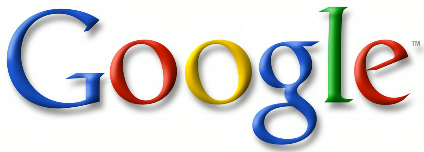
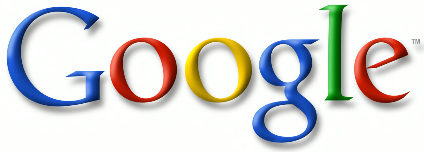
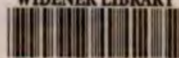
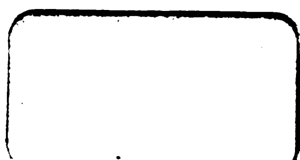





WIDENER LIBRARY
HX PJQ3 .

VE
RI
TAS



ИСТОРІЯ
РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Е. ГОЛУБИНСКАГО,
Экстраординарнаго профессора Московской Духовной Академіи.

ТОМЪ I.

Періодъ первый,
КІЕВСКІЙ ИЛИ ДОМОНГОЛЬСКІЙ.

ВТОРАЯ ПОЛОВИНА ТОМА.

МОСКВА.
Типографія Э. Лисснеръ и Ю. Романъ, на Арбатѣ, домъ Каринской.
1881.

ИСТОРІЯ
РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Е. Голубинскаго,

Экстраординарнаго профессора Московской Духовной Академіи.

ТОМЪ I.

Періодъ первый,

КІЕВСКІЙ ИЛИ ДОМОНГОЛЬСКІЙ.

ВТОРАЯ ПОЛОВИНА ТОМА.

МОСКВА.
Типографія Э. Лисснеръ и Ю. Романъ, Арбатъ, д. Каринской.
1881.

Отъ Совѣта Московской Духовной Академіи печатать дозволяется. Мая 8 дня 1880 года.

Академіи Ректоръ Протоіерей *С. Смирновъ*.

Наибольшую часть этой второй половины тома занимаетъ наша церковная археологія періода домонгольскаго. Рѣчи о чемъ бы то ни было по археологіи, а въ особенности рѣчи объ архитектурѣ (у насъ — архитектурѣ церквей) могутъ быть совершенно понятными только при помощи рисунковъ (въ нашемъ случаѣ — плановъ и фасадовъ). Мы и сами очень хорошо понимали это, и снабженіе книги возможно полнымъ и возможно удовлетворительнымъ археологическимъ атласомъ составляло бы нашу горячую мечту; но къ сожалѣнію, это такого рода неудобоисполнимая мечта, объ осуществленіи которой напрасно было бы для насъ думать сколько нибудь серьезнымъ образомъ...

Въ книгѣ нашей мы отводимъ слишкомъ много сравнительно мѣста церковной архитектурѣ, такъ что иные читатели могутъ быть приведены въ немалое недоумѣніе. Мы имѣли къ этому особыя побужденія. Вопросъ о церковной архитектурѣ есть вопросъ сколько научно-историческій, столько же и практическій; а между тѣмъ у насъ не только для людей вообще образованныхъ, но даже и для тѣхъ, въ чьихъ рукахъ находится завѣдываніе строеніемъ церквей

(чрезъ составленіе плановъ и ихъ утвержденіе) вопросъ этотъ есть почти что совершенная terra incognita. Въ видахъ научныхъ и практическихъ намъ желалось внести въ темную область нѣкоторую ясность представленій.

———◦———

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Богослуженіе.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Храмы или церкви.

Богослуженіе предполагаетъ храмы или церкви, въ которыхъ оно совершается. Поэтому, въ настоящей главѣ, раздѣливъ ее на два отдѣла, мы скажемъ сначала о храмахъ или церквахъ, а потомъ уже и о самомъ богослуженіи.

I.

Постепенное умноженіе числа церквей. Ихъ количество по достиженіи послѣднимъ своей нормы. Статистика церквей каменныхъ.

Христіане явились въ Кіевѣ между Варягами не позднѣе, какъ во вторую половину княженія Игоря. Въ концѣ княженія Игорева ихъ было въ Кіевѣ сравнительно очень много и они имѣли уже церкви или по крайней мѣрѣ одну церковь (пророка Иліи). Отъ Игоря до Владимира, то благопріятствуемые правительствомъ, то не благопріятствуемые имъ, они во все время не терпѣли прямыхъ и открытыхъ гоненій, и несомнѣнно, что не убывали въ своемъ числѣ, а постепенно болѣе или менѣе прибывали. Со всею вѣроятностію и относительно церквей слѣдуетъ думать, что послѣ Игоря до Владимира ихъ не оставалось во все время одна, если при Игорѣ была еще одна, но постепенно явилось то или другое множественное число, то или другое количество.

Послѣ этого такъ сказать предварительнаго введенія, которому однако, какъ увидимъ ниже, едва ли не слѣдуетъ придавать нѣкотораго и даже не совсѣмъ маловажнаго значенія въ исторія нашихъ церквей, настоящая или дѣйствительная исторія ихъ начинается съ того же, съ чего и настоящая исторія христіанства, т. е. съ крещенія Владимиромъ всего народа.

Приступивъ къ крещенію народа, Владимиръ одновременно съ симъ, по свидѣтельству лѣтописи (подъ 988 г.), приказалъ ставить и церкви. Такъ какъ построеніе церквей не могло идти совсѣмъ объ руку съ крещеніемъ, потому что для послѣдняго на цѣлыя мѣстности требовались дни, а для перваго, какъ бы ни быстро были строимы небольшія и простыя деревянныя церкви, каковыми долженствовали быть эти первыя, требовалось довольно продолжительное время, то совершенно вѣроятно принимать свидѣтельство лѣтописи, что Владимиръ, приступивъ къ крещенію всего народа, «повелѣлъ рубити церкви по градомъ», въ томъ точномъ и буквальномъ смыслѣ, что самая первая такъ сказать серія церквей была срублена именно только въ городахъ, какъ въ мѣстахъ центральныхъ. Послѣ городовъ, конечно, тотчасъ же было приступлено и къ селамъ. Предполагая съ полною вѣроятностію, что дѣло ведено было со всевозможною энергіей, можно съ увѣренностію думать, что въ 25-лѣтнее послѣ приступа къ крещенію народа правленіе Владимира церквей по городамъ и по селамъ было настроено столько, что ими удовлетворялась насущная нужда, т. е. что были поставлены церкви по крайней мѣрѣ во всѣхъ мѣстностяхъ, представлявшихъ изъ себя особыя цѣлыя, разумѣя подъ этими цѣлыми приблизительно такіе округи, какъ нынѣшніе станы. За удовлетвореніемъ первой и насущной нужды должна была слѣдовать забота о такомъ умноженіи числа церквей, чтобы всѣ могли имѣть ихъ безъ особеннаго для себя затрудненія или не въ слишкомъ дальнихъ отъ себя разстояніяхъ. Это послѣднее могло быть достигнуто далеко не вдругъ. Послѣ Владимира объ этомъ заботился Ярославъ, который, по свидѣтельству лѣтописи (подъ 1037 г.), продолжалъ ставить церкви «по градомъ и по мѣстомъ»; но вѣроятно, что и онъ не кончилъ дѣла, оставивъ его доканчивать своимъ преемникамъ. Въ дѣйствительномъ совершенно достаточномъ количествѣ церкви могли явиться только тогда, когда въ самихъ крещенныхъ явилась внутренняя привязанность къ христіанству: народъ, самъ удовлетворяя своей нуждѣ, могъ построить ихъ именно столько, сколько было нужно и сколько находилъ онъ нужнымъ.

Самыя первыя церкви,—указанная выше ихъ первая серія,—весьма вѣроятно были построены правительствомъ на собственный счетъ, ибо, принуждая людей креститься, едва ли оно могло находить удобнымъ возлагать на нихъ тягость и построенія церквей (и дѣйствовать вопреки пословицѣ, что съ одного вола двухъ шкуръ не дерутъ). И послѣ пра-

вительство продолжало строить церкви, удѣляя на сіе, какъ на дѣло богоугодное, часть своихъ доходовъ. Но чтобы всю страну оно застроило церквами исключительно на свой счетъ, — разумѣемъ вторую указанную выше серію церквей, — думать это было бы вовсе невѣроятно. Построивъ на собственный счетъ самыя первыя церкви, сопровождавшія первый, затруднительный и опасный, приступъ къ крещенію народа, оно, нѣтъ сомнѣнія, возложило затѣмъ обязанность дальнѣйшаго ихъ построенія на самихъ крещенныхъ, имѣли или не имѣли къ тому послѣдніе охоту и усердіе, а съ своею частною помощію являлось только тамъ, гдѣ населеніе было слишкомъ бѣдно и вообще гдѣ были какія либо исключительныя обстоятельства. Всѣ населенныя земли принадлежали или непосредственно казнѣ или частнымъ землевладѣльцамъ — вотчинникамъ. Въ первомъ случаѣ обязанность построенія церквей могла быть возлагаема на общины, а во второмъ случаѣ, нѣтъ сомнѣнія, она была возлагаема на вотчинниковъ. Населеніе земель, принадлежавшихъ послѣднимъ, въ древнее время было вольное и подвижное: земледѣлецъ занималъ и арендовалъ землю у землевладѣльца и по истеченіи договореннаго срока, если хотѣлъ, свободно оставлялъ ее, переходя къ другому землевладѣльцу. При такомъ порядкѣ естественно было, чтобы забота о постоянной принадлежности поселеній, каковы были церкви, лежала не на временныхъ жителяхъ, а на постоянномъ собственникѣ [1]).

Какъ велико было у насъ въ періодъ домонгольскій количество церквей, послѣ того какъ ихъ было настроено совершенно достаточно и послѣ того, какъ ихъ число достигло своей тогдашней нормы, т. е.

---

[1]) Наши древніе крестьяне на земляхъ вотчинниковъ были тоже, что англійскіе фермеры. Какъ въ Англіи построеніе церквей составляетъ обязанность не фермеровъ, а землевладѣльцевъ, такъ, конечно, было и у насъ (Читатель, конечно, знаетъ, что должно различать крестьянъ на земляхъ вотчинниковъ и ихъ холоповъ или челядинцевъ, какъ два класса людей не имѣвшихъ между собою ничего общаго, которые почти слились въ одинъ классъ только послѣ прикрѣпощенія крестьянъ къ землѣ, что́ случилось въ концѣ XVI вѣка: первые, бывъ людьми свободными и вообще гражданами полноправными, жили на земляхъ вотчинниковъ, какъ арендаторы; вторые составляли ихъ собственность (рабовъ) и жили или въ ихъ домахъ, какъ прислуга, или въ ихъ селахъ, усадьбахъ, въ которыхъ обработывали землю, составлявшую собственныя запашки вотчинниковъ). Нужно думать, что и крестьяне, жившіе на земляхъ казенныхъ (черныхъ княжескихъ) были подвижны въ томъ смыслѣ, что имѣли право оставлять ихъ и переходить на другія казенныя земли и къ вотчинникамъ; но они были неподвижны въ томъ смыслѣ, что въ качествѣ членовъ общинъ (нарождавшихся изъ семей или составлявшихся по соглашенію) имѣли постоянное право на землю послѣднихъ и не могли быть съ нея удалены (нынѣшнее общинное землевладѣніе). Представляя изъ себя относительныхъ собственниковъ земель, общины должны были сами заботиться и о построеніи церквей. Такъ по крайней мѣрѣ было въ позднѣйшее время (въ которое у крестьянъ на государевыхъ земляхъ церкви обыкновенно «мірское, ихъ приходное, строеніе»).

въ какой пропорціи находилось ихъ количество къ количеству населенія, положительныхъ свѣдѣній мы имѣемъ чрезвычайно мало и при этомъ о церквахъ сельскихъ совершенно никакихъ. Ограничиваясь простыми вѣроятными предположеніями, необходимо думать, что вообще церквами было вовсе не скудно и что ихъ пропорція по отношенію къ количеству населенія была нисколько не меньшая, если напротивъ не гораздо большая, чѣмъ въ настоящее время въ губерніяхъ наиболѣе обильныхъ церквами. Въ періодъ домонгольскій обыкновенныя приходскія церкви какъ въ городахъ, такъ и въ селахъ, были исключительно деревянныя. Но построить деревянную церковь, не особенно большую и не особенно роскошную, при тогдашнемъ обиліи лѣса, могли затрудняться развѣ только самыя бѣдныя и самыя малыя числомъ душъ общины; а пріискивать священниковъ, какъ мы говорили выше, вовсе не составляло затрудненія ни для какихъ, даже и для самыхъ малыхъ и бѣдныхъ, общинъ. Другое дѣло было — достаточно и удовлетворительно снабжать церкви принадлежностями. Но необходимо думать, что въ семъ послѣднемъ отношеніи ограничивались требованіями самыми скромными.

Нѣкоторыя положительныя свѣдѣнія, которыя мы имѣемъ о числѣ церквей, исключительно относятся къ городамъ и наибольшею частію суть самаго неопредѣленнаго характера.

Въ Кіевѣ, по извѣстіямъ лѣтописей нашихъ и не нашихъ, церквей было огромное количество; но въ этомъ огромномъ количествѣ, какъ мы говорили выше, несомнѣнно разумѣются не только церкви приходскія или общественныя, но и домовыя или частныя, и сколько полагать на долю первыхъ, сколько на долю вторыхъ, — остается вовсе неизвѣстнымъ. По увѣренію Никоновской лѣтописи, не особенно впрочемъ надежному, въ пожаръ 1017 г. въ Кіевѣ сгорѣло церквей «яко до семи сотъ»; по увѣренію Титмара Мерзебургскаго (Chronic. lib. VIII, c. 16), относящемуся къ 1019 г. и по своему качеству таковому же, ихъ было въ Кіевѣ 4 ста; по свидѣтельству Лаврентьевской лѣтописи, въ пожаръ 1124 г., причемъ погорѣлъ мало не весь городъ, церквей сгорѣло въ немъ «близь 6 сотъ». Новгородъ, извѣстія о которомъ отличаются сравнительной опредѣленностью, не смотря на свое богатство, какъ кажется, не отличался особенной ревностью къ построенію церквей и имѣлъ ихъ относительно не особенно много. Въ пожаръ 1134 г. сгорѣла четвертая часть города (половина Торговой стороны отъ ручья Плотницкаго до конца Холма), и при этомъ церквей 10; въ пожаръ 1211 г. сгорѣло домовъ 4300, а церквей 15; въ пожаръ 1217 г. сгорѣла половина города (Торговая сторона), церквей до 20-ти (15-ть деревянныхъ и неизвѣстно сколько, но не болѣе 5-ти, каменныхъ, см. ниже)[1]. Владимиръ Кля-

---

[1]) Всѣ свидѣтельства изъ Новгородск. лѣтоп. (т. е. въ печатн. 1-й Новгор.).

земскій, новая столица Руси послѣ Кіева, далеко не соперничалъ съ старой столицей количествомъ церквей и, какъ кажется, мало отличался въ семъ отношеніи отъ другихъ городовъ. Въ пожаръ 1185 г. погорѣлъ мало не весь городъ и при этомъ церквей сгорѣло 32; въ 1193 году сгорѣла половина города, а въ 1199 г. мало не половина, и при этомъ церквей — въ первый разъ 14, во второй — 16. Ростовъ въ 1211 году погорѣлъ мало не весь, церквей сгорѣло при семъ 15. Ярославль въ 1221 году погорѣлъ также мало не весь, церквей сгорѣло при семъ 17 [1]).

Наша древняя Россія, подобно всей новой или неримской западной Европѣ, была страною деревянною, а не каменною. Западная Европа, за исключеніемъ Скандинавскаго сѣвера, около времени именно нашего крещенія, въ концѣ X — началѣ XI вѣка, начала превращаться изъ деревянной въ каменную [2]) и потомъ совсѣмъ превратилась изъ первой въ послѣднюю. Наша же Русь, по своимъ особымъ обстоятельствамъ и условіямъ, осталась деревянною до позднѣйшаго времени (а собственно, въ архитектурѣ не церковной, а гражданской или житейской, остается таковою и до сихъ поръ). На этомъ основаніи въ періодъ домонгольскій, равно какъ и въ послѣдующее долгое время, обыкновенными церквами нашими какъ въ селахъ, такъ и въ городамъ, были церкви деревянныя, а не каменныя, которыя составляли не болѣе какъ только весьма незначительное исключеніе (подобное тому, какое въ настоящее время въ губерніяхъ, обстроенныхъ церквами каменными, представляютъ собою наоборотъ церкви деревянныя въ отношеніи къ каменнымъ). Послѣднее должно впрочемъ понимать не въ томъ смыслѣ, чтобы каменныя церкви непремѣнно выдавались своей обширностію и своимъ архитектурнымъ великолѣпіемъ, а въ томъ только смыслѣ, что не повелось и не вошло въ общій обычай строить каменныхъ церквей и что онѣ составляли большую рѣдкость: обыкновенныя каменныя церкви были вовсе не обширны и въ архитектурномъ отношеніи вовсе не великолѣпны, между тѣмъ какъ деревянныя церкви бывали весьма обширныя и въ архитектурномъ отношеніи великолѣпнѣйшія.

Не все драгоцѣнно у людей безусловнымъ образомъ по своему достоинству; иное драгоцѣнно у нихъ только условнымъ образомъ по своей рѣдкости. У насъ въ періодъ домонгольскій каменныя церкви имѣли всю свою цѣнность въ семъ условномъ отношеніи, и поэтому мы скажемъ о нихъ нарочитымъ образомъ, тѣмъ болѣе, что лѣтописи наши даютъ намъ возможность представить довольно обстоятельную ихъ статистику, такъ какъ записи о построеніи этихъ (каменныхъ) церквей, какъ

---

[1]) Всѣ свидѣтельства послѣ Новгорода изъ Лаврент. лѣт.

[2]) См. *H. Otte* Geschichte d. kirchlich. Kunst d. Deutsch. Mittelalters, Leipzig, 1862, S. 6, и *Müller-Mothes'a* Archeolog. Wörterb. sub v. Holzarchitektur.

мы говорили выше, составляютъ (съ записями о поставленіи епископовъ) почти единственное, въ чемъ онѣ видятъ церковную исторію.

Первую каменную церковь построилъ самъ св. Владимиръ, начавъ ея зданіе почти тотчасъ послѣ приступа къ общему крещенію народа. Эта церковь, имѣвшая служить памятникомъ его собственнаго и всей страны обращенія въ христіанство и вмѣстѣ быть по его мысли матерію всѣхъ церквей русскихъ, была Кіевская Десятинная церковь Успенія Богородицы, начатая въ 991 г. и оконченная черезъ пять лѣтъ въ 996 году. Во все правленіе Владимира она была единственною каменною церковью всей Руси [1]). Въ правленіе Ярослава число каменныхъ церквей умножилось въ самомъ Кіевѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ явились и въ остальной Руси. Впрочемъ, непосредственнымъ и собственнымъ продолжателемъ Владимира въ строеніи каменныхъ церквей былъ не Ярославъ, а братъ его Мстиславъ Тмутараканскій, который въ 1024 г. сѣлъ на восточной половинѣ Руси по сю сторону Днѣпра и о которомъ странно и совершенно напрасно забываютъ, когда говорятъ объ Ярославѣ: не бывъ принятъ Кіевлянами, онъ имѣлъ свою столицу въ Черниговѣ, но несомнѣнно, что изъ двухъ единовременныхъ великихъ князей значительнѣйшимъ былъ онъ, а не Ярославъ. Въ 1022 г. Мстиславъ построилъ каменную церковь въ столицѣ своего удѣла городѣ Тмутаракани (такъ какъ область Тмутараканская была окружена греческими колоніями, въ которыхъ каменное строительство не только было преобладающимъ въ церковномъ и гражданскомъ зодчествѣ, но и въ томъ и въ другомъ было единственнымъ, то мысль о каменной церкви въ Тмутаракани была совершенно естественною и ея исполненіе нисколько не затруднительнымъ). Въ 1036 г. или предъ симъ годомъ Мстиславъ заложилъ каменную каѳедральную церковь въ своей великокняжеской столицѣ Черниговѣ, которую за смертію, случившеюся въ семъ году, не успѣлъ окончить. Ярославъ, приступившій къ каменной строительной дѣятельности послѣ смерти Мстислава, когда остался единовластцемъ, начиная съ 1037 г. построилъ въ Кіевѣ: соборъ Софійскій, двѣ церкви въ основанныхъ имъ монастыряхъ Георгіевскомъ и Ирининскомъ и церковь на

---

[1]) Никоновская лѣтопись увѣряетъ (1, 112), что второй митрополитъ русскій Іоаннъ 1-й поставилъ въ 1008 г. двѣ каменныя церкви—Петра и Павла въ Кіевѣ (о сей церкви въ слѣдъ за Степенн. книгою 1, 166 fin.) и Воздвиженія Честнаго Креста въ Переяславлѣ. Но чтобы митрополитъ построилъ двѣ каменныя церкви, когда самъ князь построилъ одну, чтобы второй митрополитъ имѣлъ средства и способы для построенія хотя одной каменной церкви (ибо мастеровъ долженъ бы былъ вызывать изъ Греціи и строеніе и самой незначительной каменной церкви должно было бы обойтись страшно дорого), это совершенно невѣроятно. Вообще, извѣстіе Никоновской лѣтописи есть или баснословіе или должно быть [illegible]о о церквахъ деревянныхъ.

такъ называемыхъ Золотыхъ воротахъ построеннаго имъ новаго города. Въ слѣдъ за нимъ сынъ его Владиміръ построилъ въ 1045 — 52 г. соборъ Софійскій въ Новгородѣ.

Въ послѣдующее время до нашествія Монголовъ довольно значительное количество каменныхъ церквей было настроено въ двухъ городахъ — столицѣ государства Кіевѣ и столицѣ торговли (и вмѣстѣ какъ бы государства въ государствѣ) Новгородѣ. Вторая послѣ Кіева столица государства Владиміръ Кляземскій выдался въ семъ отношеніи изъ числа другихъ городовъ, но не сравнялся съ Кіевомъ, что̀ впрочемъ, какъ скажемъ сейчасъ ниже, кромѣ сравнительной краткости существованія, объясняется еще особыми обстоятельствами. Дальнѣйшую естественную градацію городовъ, въ которыхъ надлежало быть строимымъ каменнымъ церквамъ, составляли: старшіе города стольно-княжескіе, которые всѣ были вмѣстѣ съ тѣмъ и старшими городами каѳедрально-епископскими, тѣ младшіе города стольно-княжескіе, которые были младшими городами каѳедрально-епископскими, младшіе города стольно-княжескіе безъепископскіе (безъепископальные) и наконецъ города безкняжескіе или пригороды. Первую категорію городовъ дѣйствительно мы находимъ на томъ мѣстѣ, на которомъ ей надлежало быть; что же касается до остальныхъ трехъ категорій, то у насъ не достаетъ тутъ положительныхъ свѣдѣній: вторую категорію, по всей вѣроятности, должно полагать на принадлежащемъ ей мѣстѣ, а относительно третьей и четвертой вѣроятнѣйшее есть то, что ихъ должно перемѣнить мѣстами, причемъ это отступленіе отъ естественности нужно будетъ объяснять различной ревностью князей и жителей городовъ къ построенію каменныхъ церквей, а именно — что тогда какъ большинство князей младшихъ линій вмѣстѣ съ жителями своихъ стольныхъ городовъ не заботилось о построеніи у себя этихъ церквей, находились, съ одной стороны, отдѣльные князья, которые строили ихъ не только въ стольныхъ городахъ, но и въ пригородахъ, а съ другой стороны — граждане пригородовъ, которые хотѣли имѣть у себя каменныя церкви. Во всѣхъ другихъ городахъ, кромѣ трехъ помянутыхъ столицъ, каменныхъ церквей было весьма не помногу. Относительно каѳедральныхъ епископскихъ соборовъ положительныя свѣдѣнія значительно не полны; но есть весьма большая вѣроятность думать, что не всѣ они были каменные, а именно — что по крайней мѣрѣ въ одномъ старшемъ стольно-княжескомъ и вмѣстѣ старшемъ каѳедрально-епископскомъ городѣ соборъ оставался деревяннымъ во все продолженіе періода до самаго его конца (Туровъ) и что по крайней мѣрѣ одна младшая епископская каѳедра не имѣла собора каменнаго (Угровскъ).

Кіевъ обязанъ былъ своими сравнительно многими каменными церквами почти исключительно князьямъ. Ярославъ, подражая императорамъ греческимъ, построилъ два домовые или два свои ктиторскіе монастыря

въ честь своего ангела и въ честь ангела своей жены[1]). Его примѣру въ семъ отношеніи слѣдовали и его сыновья и внуки, занимавшіе великокняжескій престолъ, и также строили свои монастыри и церкви или въ честь своихъ ангеловъ или въ честь особенно чтимыхъ ими святыхъ. Изъ оставшихся послѣ Ярослава сыновей трое занимали престолъ великокняжескій, передавъ право на него и своимъ потомствамъ, — Изяславъ, Святославъ и Всеволодъ. Всѣ трое они оставили послѣ себя въ Кіевѣ свои монастыри и первый и послѣдній изъ нихъ по два монастыря[2]). Изъ потомковъ Изяслава занималъ престолъ великокняжескій и всего одинъ — его сынъ Святополкъ, и къ монастырю отца онъ построилъ свой новый монастырь[3]); изъ потомковъ Святослава занимали престолъ великокняжескій двое — внукъ Всеволодъ Олеговичъ и правнукъ Святославъ Всеволодовичъ, и оба построили по своей ктиторіи[4]); потомки Всеволода занимали престолъ великокняжескій наибольшею частію и къ двумъ его монастырямъ построили еще пять монастырей и церквей[5]). Не о всѣхъ церквахъ, построенныхъ князьями съ монастырями или безъ монастырей, извѣстно положительнымъ образомъ, что онѣ были каменныя, но со всею вѣроятностію должно предполагать это на основаніи бывшаго между князьями соревнованія: если одни князья строили каменныя церкви, то весьма трудно допустить, чтобы другіе хотѣли отставать отъ нихъ и не дѣлать того же самаго. Не князьями каменныхъ церквей было построено въ Кіевѣ, сколько извѣстно, и всего двѣ. Такъ какъ обѣ онѣ были построены въ монастыряхъ и монахами[6]), то на долю частныхъ свѣтскихъ людей, изъ бояръ или купцовъ, не приходится ни одной. Всѣхъ каменныхъ церквей въ Кіевѣ, считая не только положительно извѣстныя, но и вѣроятныя, къ нашествію Монголовъ было до 20-ти слишкомъ.

---

1) Помянутые выше Георгіевскій и Ирининскій.

2) Изяславъ—мужескій Дмитріевскій и женскій Николаевскій; Святославъ—мужескій Симеоновскій; Всеволодъ — мужескій Михайловскій Выдубицкій и женскій Андреевскій Янчинъ. См. въ приложеніи къ этой главѣ списокъ каменныхъ церквей.

3) Михайловскій Златоверхій.

4) Первый—монастырь Кирилловскій, второй—церковь св. Василія на Ярославовомъ княжескомъ («великомъ») дворѣ.

5) Сынъ Владиміръ Всеволодовичъ Мономахъ — церковь св. Іоанна въ Копыревомъ концѣ; внукъ Мстиславъ Владиміровичъ — монастырь Ѳедоровскій Вотчь и церковь Богородицы Пирогощей; правнукъ Юрій Владиміровичъ Долгорукій — церковь въ монастырѣ (прежде существовавшемъ) Спасскомъ Берестовскомъ; праправнукъ Рюрикъ Ростиславичъ — церковь св. Василія на «новомъ» княжескомъ дворѣ.

6) Одна — въ Печерскомъ монастырѣ, другая — въ монастырѣ Стефанечѣ.

Весьма часто мѣнявшій и не имѣвшій особенной заботы привязывать къ себѣ своихъ князей Великій Новгородъ, конечно, не могъ найдти между послѣдними многихъ охотниковъ благоукрашать его созиданіемъ каменныхъ церквей. Изъ весьма многихъ Новгородскихъ князей періода домонгольскаго оставили память по себѣ въ построеніи этихъ церквей послѣ Владимира Ярославича только трое: Мстиславъ Владимировичъ Великій, сынъ его Всеволодъ святой и внукъ Ярославъ Владимировичъ, изъ коихъ первый построилъ двѣ каменныя церкви [1]), второй—три [2]) и третій—одну [3]). Послѣ немногихъ князей строителями каменныхъ церквей въ Новгородѣ главнымъ образомъ были его собственные богатые граждане, которые сооружали ихъ или единолично и именно или безлично общими силами и складчиной. Соперничая или не соперничая съ Кіевомъ, Новгородъ не только не отсталъ отъ него количествомъ каменныхъ церквей, но даже и превзошелъ его,— впрочемъ, какъ должно думать, только количествомъ, но вовсе не качествомъ. Отличительную черту каменныхъ церквей Новгородскихъ отъ Кіевскихъ, а также и отъ всѣхъ другихъ княжескихъ, въ отношеніи къ назначенію составляетъ то, что онѣ строены были главнымъ образомъ не въ монастыряхъ и не для монастырей, а какъ приходскія церкви: князья въ Кіевѣ и вездѣ хотѣли строить свои фамильные монастыри, богатые Новгородскіе граждане хотѣли строить свои приходскія церкви. Всѣхъ каменныхъ церквей въ Новгородѣ къ нашествію Монголовъ было до 27-ми.

Владимиръ Клязенскій, со второй половины XII вѣка смѣнившій Кіевъ въ качествѣ столицы государства, какъ мы сказали выше, не сравнялся съ послѣднимъ относительно церковнаго благолѣпія или количества каменныхъ церквей. Это объясняется, во-первыхъ тѣмъ, что онъ былъ столицею государства ровно вдвое менѣе времени противъ Кіева (считая христіанскіе годы послѣдняго); во-вторыхъ тѣмъ, что, при счастливомъ въ другихъ отношеніяхъ долголѣтіи его князей, въ немъ смѣнилось на престолѣ великокняжескомъ и всего четверо, такъ что немногіе князья не могли оставить и многихъ памятниковъ своего благочестія. Первая каменная церковь во Владимирѣ явилась нѣсколько ранѣе того, чѣмъ онъ сталъ столицею великаго княженія, именно — эту первую камен-

---

[1]) Обѣ при бывшихъ въ Новгородѣ княжескихъ дворцахъ — одну, Благовѣщенія, за городомъ, на такъ называвшемся и называемомъ Городищѣ; другую, св. Николая, въ самомъ городѣ, на Ярославовомъ дворищѣ.

[2]) Одну за городомъ — въ Юрьевомъ монастырѣ, въ честь св. Георгія, и двѣ, обѣ приходскія, въ городѣ—Іоанна Предтечи на Петрятинѣ дворищѣ или на Опокахъ и Успенія Богородицы на Козьей Бородкѣ.

[3]) Спаса въ Нередицахъ, за городомъ, по нынѣшнему близь помянутаго Городища, а по тогдашнему въ чертѣ его самого.

ную церковь построилъ въ немъ Юрій Долгорукій [1]), выдающійся между другими князьями періода домонгольскаго тѣмъ, что ознаменовалъ себя искренно благочестивой или политически разсчитанной ревностью къ украшенію каменными церквами всѣхъ важнѣйшихъ пригородовъ своего удѣла. Затѣмъ, два первые великіе князя Владимирскіе—Андрей Боголюбскій и братъ его Всеволодъ ознаменовали себя относительно сооруженія каменныхъ церквей не менѣе, чѣмъ усерднѣйшіе изъ князей Кіевскихъ; Боголюбскій построилъ соборъ, три монастыря и приходскую или можетъ быть дворцовую церковь [2]), Всеволодъ—два монастыря и церковь домовую или придворную [3]). Третій князь — Константинъ Всеволодовичъ, предпочитавшій Владимиру свой собственный Ростовъ, построилъ двѣ каменныя церкви или по крайней мѣрѣ одну [4]). Не совсѣмъ понятнымъ остается то, что четвертый князь—Юрій Всеволодовичъ, какъ кажется, благочестивый не менѣе трехъ первыхъ и занимавшій престолъ великокняжескій въ два пріема въ продолженіе 24 лѣтъ, ничего не приложилъ отъ себя въ своей столицѣ къ церковнымъ каменнымъ зданіямъ своихъ предшественниковъ. Не равняясь съ Кіевомъ или Новгородомъ количествомъ своихъ каменныхъ церквей, которыхъ впрочемъ имѣлъ 11 или 12 (ибо къ 10 или 11 церквамъ, построеннымъ князьями, должна быть прибавлена 11-я или 12-я, построенная епископомъ) [5]), Владимиръ имѣлъ полное право хвалиться и гордиться ихъ качествомъ.

Изъ 16-ти епархій, открытыхъ въ періодъ домонгольскій, мы имѣемъ положительныя извѣстія о построеніи каменныхъ каѳедральныхъ соборовъ въ 9-ти. Хронологическій порядокъ ихъ построенія есть слѣдующій: въ Тмутаракани въ 1022 г., въ Черниговѣ начатъ передъ 1036 годомъ или въ семъ самомъ году и оконченъ до 1076 г., въ Новгородѣ въ 1045—52 г., въ Переяславлѣ въ 1089 г., въ Смоленскѣ въ 1101 г. (прежде учрежденія епархіи), во Владимирѣ Волынскомъ до 1160 г., во Владимирѣ Кляземскомъ въ 1158—60 г. (прежде учрежденія епархіи), въ Ростовѣ въ 1164 г., въ Бѣлгородѣ въ 1197 г. Къ этимъ 9-ти епархіямъ, какъ кажется, должна быть причислена 10-я Юрьевская: въ 1144 г. была построена каменная церковь въ принадлежавшемъ

---

1) Въ честь своего ангела св. Георгія.

2) Монастыри — въ Боголюбовѣ: мужской Рождественскій и женскій неизвѣстнаго имени, позднѣе Покровскій (подразумѣваемъ — находившійся при нынѣшней Покровской церкви), въ самомъ Владимирѣ: Вознесенскій предъ Золотыми воротами; церковь — на сихъ Золотыхъ воротахъ.

3) Монастыри (въ самомъ Владимирѣ) Рождественскій и Успенскій, церковь — нынѣшній Дмитріевскій соборъ.

4) Воздвиженія Креста на Торговищи и св. Михаила близь своего дворца или по крайней мѣрѣ одну первую.

5) Іоанномъ — на воротахъ ограды собора.

въ сей епархіи городѣ Каневѣ, и дѣло по всей вѣроятности должно быть понимаемо такъ, что каѳедра епископа Юрьевскаго была переведена изъ Юрьева въ Каневъ къ его каменной церкви (подъ 1154 г. епископъ Юрьевскій дѣйствительно называется Каневскимъ). Изъ остальныхъ 6-ти епархій должны быть со всею вѣроятностію предполагаемы каменные каѳедральные соборы, построенные неизвѣстно когда, въ 4-хъ городахъ: Полоцкѣ, Галичѣ, Рязани и Перемыслѣ, а относительно двухъ городовъ — Турова и Угровска столько же вѣроятно думать, что ихъ каѳедральные соборы были деревянные (перваго — во все время существованія каѳедры, отъ Владимира и до нашествія Монголовъ, а втораго — во время весьма не долгаго существованія каѳедры). Изъ 10-ти положительно извѣстныхъ каменныхъ каѳедральныхъ соборовъ (къ положительно извѣстнымъ причисляемъ и Каневскій) восемь построены князьями, одинъ мѣстнымъ епископомъ и одинъ, какъ представляется вѣроятнымъ думать, гражданами города. Соборъ, построенный епископомъ, былъ соборъ Переяславскій, имѣвшій своимъ здателемъ епископа Переяславскаго Ефрема скопца, въ мірѣ главнаго дворецкаго или главнаго казначея вел. князя Изяслава Ярославича и потомъ монаха Кіевскаго Печерскаго и Константинопольскаго (вѣроятно) Студійскаго монастырей. Переяславль составлялъ удѣлъ Всеволода Ярославича, который въ 1089 г., когда Ефремъ построилъ свой соборъ, былъ великимъ княземъ въ Кіевѣ, а въ Переяславлѣ имѣлъ своего младшаго сына Ростислава. Если не Ростиславъ [1]), то самъ Всеволодъ былъ человѣкъ несомнѣнно благочестивый, который имѣлъ бы охоту построить каменный соборъ, если бы былъ прошенъ епископомъ. Должно думать, что Ефремъ самъ хотѣлъ быть его строителемъ потому, что, бывъ человѣкомъ весьма богатымъ, имѣлъ личное усердіе и искалъ личной славы. Напоминая собою епископовъ греческихъ древнихъ временъ и можетъ быть сознательно подражая имъ, Ефремъ не только построилъ на свой счетъ каѳедральный соборъ, но и вообще, по свидѣтельству лѣтописца (подъ 1089 г.), украсилъ Переяславль многими церковными и гражданскими зданіями (въ числѣ послѣднихъ греческія бани). Гражданамъ города должно быть усвояемо построеніе Ростовскаго каѳедральнаго собора, потому что въ 1164 г., когда онъ былъ построенъ, въ Ростовѣ не было своего удѣльнаго князя и онъ принадлежалъ къ удѣлу Суздальскому. Правда, въ житіи св. Леонтія читаемъ, что когда въ 1160 г. сгорѣла бывшая передъ тѣмъ деревянная каѳедральная церковь, то «повелѣ богохранимый и благовѣрный князь Андрей создати церковь камену въ имя пречистыя Богородица на мѣстѣ сгорѣвшея церкви, и начаша копати рвы... и бѣ церкви мала основана

---

1) О которомъ cfr въ Печерскомъ Патерикѣ разсказъ Поликарпа о Григоріи чудотворцѣ.

и начаша людіе молитися князю Ондрѣю, абы повелѣлъ церковь болѣ заложити, едва же умоленъ бывъ повелѣ воли ихъ быти» [1]). Эта просьба къ князю о бо́льшихъ размѣрахъ церкви, какъ будто показываетъ, что она строима была на счетъ послѣдняго. Но намъ думается, гораздо вѣроятнѣе понимать дѣло такъ, что у князя испрашивался только планъ церкви и что Боголюбскій не хотѣлъ въ Ростовѣ слишкомъ большой церкви затѣмъ, чтобы она не соперничала съ его собственной Владимирской.

Изъ весьма многихъ младшихъ стольно-княжескихъ городовъ, не имѣвшихъ епископскихъ каѳедръ, каменныя церкви были построены въ весьма немногихъ, именно: Суздалѣ, Городенѣ Волынскомъ (нынѣшнемъ Гродно) и Городкѣ или Городцѣ Переяславскомъ (находившемся на Днѣпрѣ, насупротивъ Кіева, нынѣ не существующемъ). По пригородамъ каменныя церкви находились въ областяхъ: Новгородской, Суздальской и Ростовской. Въ послѣднихъ двухъ строили ихъ князья (Юрій Долгорукій въ Переяславлѣ, Владимирѣ и Юрьевѣ, и Константинъ Всеволодовичъ въ Ярославлѣ); въ первой отчасти князья и епископы (во Псковѣ князь Всеволодъ Мстиславичъ и епископъ Нифонтъ), отчасти сами граждане пригородовъ (Ладога).

Въ ряду каменныхъ церквей должны быть отмѣчены четыре, построенныя на мѣстахъ, имѣвшихъ значеніе святыхъ русскихъ мѣстъ, именно — на мѣстахъ, соединенныхъ съ памятью и чествованіемъ русскихъ мучениковъ Бориса и Глѣба. Эти церкви были: въ Вышгородѣ надъ гробами мучениковъ; на Альтѣ, близь Переяславля, — на мѣстѣ убіенія Бориса; на Смядыни, близь Смоленска, — мѣстѣ убіенія Глѣба, и въ Кидекшѣ, близь Суздаля, гдѣ было, по преданію, ихъ становище.

Въ другихъ городахъ послѣ трехъ столицъ, какъ мы сказали, каменныхъ церквей было не помногу. Самый богатый изъ нихъ этими церквами былъ Переяславль, въ которомъ ихъ было 5 положительно извѣстныхъ и 6-я вѣроятная. Затѣмъ слѣдуютъ Смоленскъ, въ которомъ ихъ было 4, и Полоцкъ, въ которомъ, если предполагать, что каѳедральная епископская церковь была каменная, ихъ было 3. Въ остальныхъ городахъ ихъ было по двѣ и по одной.

Изъ потомковъ Ярослава отличались особенной ревностью къ построенію каменныхъ церквей первенствовавшіе въ родѣ княжескомъ Всеволодовичи [2]); совсѣмъ не отличались ею захудалые Изяславичи (послѣ самого Изяслава и его сына Святополка).

---

[1]) Правосл. Собесѣдн. 1858 г., кн. 1, стр. 307.

[2]) Между Всеволовидочами, какъ мы сказали, Юрій Долгорукій выдается тѣмъ, что стремился украсить каменными церквами всѣ важнѣйшіе пригороды своего Суздальскаго удѣла. Это наводитъ до нѣкоторой степени на мысль, что уже онъ, потерпѣвшій столько неудачъ въ овладѣніи престоломъ Кіевскимъ, впереди

(Подробный списокъ каменныхъ церквей домонгольскаго періода въ приложеніи къ этой главѣ).

II.

Архитектура церквей каменныхъ.

Рѣчь объ архитектурѣ нашихъ церквей домонгольскаго періода имѣетъ быть раздѣлена, такъ сказать, на двѣ статьи. Именно — должна быть она особая объ архитектурѣ церквей каменныхъ и особая объ архитектурѣ церквей деревянныхъ.

Мы начнемъ съ первыхъ [1]).

Заимствовавъ вѣру отъ Грековъ, естественно, мы должны были взять себѣ отъ нихъ, а не отъ кого нибудь другаго, и все прочее относящееся къ вѣрѣ. А слѣдовательно, и наши церкви должны были явиться ни чѣмъ инымъ, какъ снимкомъ съ современныхъ имъ церквей греческихъ или тѣми же церквами греческими, только перенесенными въ другое мѣсто. Въ церквахъ деревянныхъ не могло быть совершеннаго воспроизведенія церквей греческихъ, потому что у Грековъ церкви были исключительно каменныя, а камень и дерево, какъ матеріалъ, существенно обусловливаютъ формы зданій. Но въ церквахъ каменныхъ не было никакихъ препятствій къ тому, чтобы онѣ явились у насъ именно воспроизведеніемъ и повтореніемъ церквей греческихъ.

Такъ это и на самомъ дѣлѣ, однако не безъ нѣкотораго «но», безъ котораго почти никогда не бываетъ въ дѣйствительной жизни. Сравнивая наши сохранившіяся церкви домонгольскаго періода съ современными имъ церквами греческими, на сколько послѣднія сохранились и извѣстны, находимъ, что, при единствѣ и тождествѣ въ общемъ и существенномъ, онѣ представляютъ противъ послѣднихъ нѣкоторыя разности и отличія въ частностяхъ, такъ что, несомнѣнно принадлежа къ церквамъ греческимъ какъ къ своему роду, онѣ оказываются въ этомъ родѣ какъ бы особымъ видомъ. Вопросъ объ этой видовой особенности нашихъ церквей остается пока нерѣшеннымъ окончательно, ибо, къ сожалѣнію, изъ пер-

---

своего сына Андрея, напалъ на геніальную мысль возвысить свою внѣрусскую Русь на степень первенствующаго удѣла и великаго княженія.

1) Рѣчи объ архитектурѣ могутъ быть вполнѣ понятными только при помощи плановъ и фасадовъ и вообще рисунковъ. Мы бы имѣли самое усердное желаніе снабдить свою книгу тетрадью рисунковъ; но въ настоящее время, къ сожалѣнію, мы не въ состояніи этого сдѣлать. Если когда нибудь будемъ въ состояніи, то не преминемъ тотчасъ же исполнить свое желаніе. А пока будемъ отсылать читателя къ другимъ книгамъ.

выхъ нашихъ каменныхъ церквей, построенныхъ мастерами греческими, которыя бы рѣшали нашъ вопросъ положительно, ни одной не сохранилось въ совершенно полномъ и цѣломъ видѣ. Бо́льшая и наиболѣе существенная часть отличій нашихъ церквей отъ церквей греческихъ, несомнѣнно, принесена къ намъ изъ той же Греціи и должна быть понимаема такъ, что наши церкви представляютъ собою воспроизведеніе особаго вида церквей греческихъ,—вида, который не сохранился или по крайней мѣрѣ пока остается неизвѣстнымъ (о семъ ниже). Относительно другихъ немногихъ отличій въ настоящее время остается думать на двое: именно—или что онѣ идутъ изъ той же Греціи и также принадлежатъ къ числу отличій того особаго вида греческихъ церквей, который воспроизводятъ наши церкви, или—что онѣ привнесены къ намъ мастерами западными, которые были призываемы и приходили къ намъ для работъ. Иначе сказать, объ этой видовой особенности нашихъ церквей должно думать: или такъ, что она сполна принесена къ намъ изъ Греціи, или что уже у насъ она сложилась изъ двухъ элементовъ.

У Греко-римлянъ, отъ которыхъ всѣми принято христіанство и все христіанское, какъ извѣстно, установились два архитектурные типа церквей—типъ такъ называемой базилики и типъ купола или церкви купольной (точнѣе говоря, центро-купола, а еще точнѣе—купола въ центрѣ четвероугольника). Типъ бизилики, старшій по времени, первоначально былъ общимъ типомъ Римлянъ и Грековъ, но потомъ явился второй типъ—церкви купольной: первый остался на римскомъ Западѣ, второй усвоилъ себѣ греческій Востокъ.

Базилика, изъ греческаго прилагательнаго βασιλική, при которомъ подразумѣвается существительное στοά, значитъ судейская галлерея, при чемъ слово βασιλεύς употребляется не въ смыслѣ царя, а въ смыслѣ судьи [1]). У Грековъ судъ былъ публичный и производился на мѣстахъ всякихъ общественныхъ собраній—на торговыхъ площадяхъ (ἀγορά). На площадяхъ для помѣщенія судей были устраиваемы особыя галлереи, которыми вмѣстѣ съ ними пользовались купцы для продажи товаровъ и всякая собиравшаяся публика для укрытія отъ солнечнаго зноя и дождя, или—что гораздо вѣроятнѣе—судьи для производства на площадяхъ суда пользовались купеческими и общественными галлереями; какъ бы то ни было, то или другое по своему первоначальному происхожденію, площадныя или базарныя галлереи отъ помѣщавшихся въ нихъ судей по-

---

[1]) Въ Платоновомъ разговорѣ Евтифронъ, въ самомъ началѣ читаемъ (слова, обращенныя Евтифрономъ къ Сократу): Τί νεώτερον, ὦ Σώκρατες, γέγονεν, ὅτι καί συ τὰς ἐν Λυκείῳ καταλιπὼν διατριβὰς, ἐνθάδε νῦν διατρίβεις περὶ τοῦ βασιλέως στοάν; οὐ γὰρ που καί σοι δίκη τις οὖσα τυγχάνει πρὸς τὸν βασιλέα, ὥσπερ ἐμοί;

лучили названіе судейскихъ галлерей — базиликъ (βασιλικὴ στοά). У Грековъ базилики были такого рода: извѣстное пространство площади обносилось глухой круговой или въ себѣ замыкавшейся стѣной въ формѣ продолговатаго четвероугольника; внутри, впродоль всѣхъ стѣнъ (т. е. какъ продольныхъ, такъ и поперечныхъ) на извѣстныхъ разстояніяхъ отъ нихъ ставились ряды колоннъ (колоннады); на стѣны и на колонны клалась крыша, а внутреннее остававшееся пространство между колоннами (т. е. между колоннами и колоннами) оставлялось непокрытымъ (ὕπαιθρος). Такимъ образомъ, греческія базилики представляли изъ себя круговыя внутри продолговатаго четвероугольника стѣнъ галлереи съ открытой между ними площадью. Галлереи въ существѣ были совершенно тоже, что наши галлереи у торговыхъ рядовъ, только онѣ не были узкими ходами и корридорами, а были болѣе или менѣе широки, такъ что по ширинѣ достигали размѣровъ настоящихъ залъ, въ которыхъ могло производиться напр. преподаваніе (стоики— отъ στοά); затѣмъ, чтобы возможно расширить галлереи и въ слишкомъ широкихъ сдѣлать возможно прочною подпору крышъ, вѣроятно, ставили иногда, какъ ставили потомъ Римляне, вдоль стѣнъ не по одному ряду колоннъ, а по два. У одной изъ поперечныхъ стѣнъ базилики или подъ одной изъ поперечныхъ галлерей помѣщался судья для производства суда; все остальное было предоставлено купцамъ и публикѣ, изъ которыхъ первые, помѣщаясь въ продольныхъ галлереяхъ, или раскладывали свои товары, приносившіеся изъ домовъ каждый день или только въ дни базарные, прямо на полу, на пристроенныхъ полкахъ, ларяхъ и проч., или же имѣли шкапы и шкапики для постояннаго ихъ храненія [1]).

Римляне, заимствовавъ отъ Грековъ базилики для тѣхъ же цѣлей, для которыхъ онѣ служили у нихъ, превратили ихъ изъ открытыхъ галлерей въ настоящія закрытыя зданія. Это они сдѣлали такимъ образомъ, что покрыли кровлей внутреннее, остававшееся у Грековъ не покрытымъ, пространство. Если бы положить кровлю надъ этимъ внутреннимъ пространствомъ на колонны въ уровень съ кровлями галлерей, то въ базиликѣ или по крайней мѣрѣ въ ея серединѣ водворился бы мракъ (галлереи получали бы свѣтъ изъ оконъ въ своихъ стѣнахъ). Чтобы сдѣлать базилику совсѣмъ закрытымъ зданіемъ и вмѣстѣ сохранить въ ней свѣтъ, нужно было поступить другимъ образомъ. Римляне сдѣлали такъ, что

---

1) Наши торговые ряды, въ своей настоящей русской формѣ, которую они сохраняютъ еще индѣ, бывъ подраженіемъ рядамъ византійскимъ, вышли изъ этихъ классическихъ базиликъ: если въ галлереяхъ базиликъ напристраивать къ стѣнамъ глухихъ комнатъ, которыя бы составляли купеческія лавки, то это и будутъ наши ряды.

надъ колоннами поверхъ кровель галлерей надстроили стѣны, что въ ровень съ этими новыми стѣнами протянули или возвысили поперечныя внѣшнія стѣны галлерей и что образовавшееся такимъ образомъ зданіе надъ зданіемъ, прорубивъ въ немъ окна, и покрыли уже кровлей; иначе сказать—Римляне, чтобы превратить греческую базилику совсѣмъ въ закрытое зданіе, надстроили надъ ея серединой своего рода куполъ — прямостѣнный и плоскопокровный (въ видѣ продолговатаго сундука, поставленнаго на колоннахъ). Если бы это случилось въ то время, когда у Римлянъ уже былъ употребителенъ куполъ, то весьма возможно, что онъ и былъ бы примѣненъ къ базиликѣ, и тогда она получила бы другую форму. Но это было̀ въ то время, когда куполъ у нихъ еще не употреблялся или употреблялся еще въ весьма малыхъ размѣрахъ. Форма, данная базиликѣ въ докупольное время, и осталась за нею навсегда (хотя въ позднѣйшее время вмѣстѣ съ плоскимъ потолкомъ изъ дерева или вмѣстѣ съ двускатной деревянной кровлей,—ибо потолокъ могъ и отсутствовать, какъ онъ дѣйствительно отсутствуетъ въ иныхъ древнихъ христіанскихъ базиликахъ,—онѣ стали покрываться и складенными изъ кирпича сводами, а стѣны начали быть ставимы на колонны не посредствомъ положенныхъ на нихъ архитравовъ, а посредствоцъ сведенныхъ между ними арокъ, вѣроятно, съ болѣе или менѣе перваго времени, ибо эти арки по своему появленію, какъ можно думать, не моложе базиликъ). Превративъ греческую базилику изъ открытой площади, окруженной галлереями, въ совсѣмъ закрытое зданіе [1]), Римляне затѣмъ еще сдѣлали небольшое къ ней прибавленіе, именно — чтобы нарочитымъ образомъ выдѣлить помѣщеніе судей, они начали придѣлывать для нихъ къ одной изъ поперечныхъ стѣнъ базилики небольшія полукруглыя пристройки, такъ называемыя абсиды [2]) (которыхъ иногда придѣлывали и по двѣ, у обѣихъ поперечныхъ стѣнъ, такъ что входъ дѣлался съ боку, въ одной изъ продольныхъ стѣнъ).

---

[1]) Въ видѣ исключенія у Римлянъ до позднѣйшаго времени были базилики и съ непокрытыми серединами или совершенно греческія; такова напр. была basilica Ulpiana, построенная импер. Траяномъ, — *Hubsch'a* Monuments de l'architecture chrétienne въ переводѣ аббата Guerber'a, Paris, 1866, Pl. I, № 13.

[2]) Латинское absida изъ греческаго ἀψίς (и ἁψίς), — ῖδος. Ἁψίς, отъ ἅπτω — соединяю, связываю, слаживаю (привожу одно въ соприкосновеніе съ другимъ), собственно значитъ соединеніе, связываніе (связка чего-нибудь), затѣмъ — петля или ячейка въ сѣти, ободъ колеса и самое колесо, всякая округлость, арка (отъ того тріумфальныя ворота у Римлянъ съ арками — абсиды), нишь съ аркою, дуга свода, самый сводъ (архитектурный и небесный). Небольшія полукруглыя пристройки къ базиликамъ получили названіе абсидъ или отъ своей формы круглой (т. е. полукруглой) или вмѣстѣ и отъ своего покрова, который съ древняго времени могъ дѣлаться сводомъ.

Эти-то римскія базилики и послужили образцомъ для христіанскихъ храмовъ. Старыми археологами было принимаемо, будто форма базиликъ потому была усвоена для христіанскихъ храмовъ, что Константинъ Великій, принявъ христіанство, отдалъ христіанамъ языческія базилики для обращенія въ церкви (и что съ этихъ церквей — дѣйствительныхъ базиликъ и стали ихъ строить по подобію базиликъ). Но это совершенно неосновательно. Базилики были не то, что языческіе храмы и не имѣли съ ними ничего общаго; бывъ зданіями по своей цѣли не религіозными, а гражданскими, они и послѣ обращенія гражданъ въ христіанство оставались столько же нужными имъ, сколько были нужны до обращенія, и слѣдовательно — Константинъ Великій вовсе не могъ отдать ихъ христіанамъ (ибо иначе вмѣсто отданныхъ онъ долженъ бы былъ построить новыя). Форма базилики усвоена была для христіанскихъ храмовъ просто потому, что она была формою самою и можно сказать единственно для нихъ подходящею. Христіанскіе храмы имѣли быть зданіями возможно большими или просторными, для вмѣщенія молящихся; а такими у Римлянъ были именно базилики. Весьма возможно, что во второй половинѣ III — началѣ IV вѣка, когда появились у христіанъ настоящіе храмы, они имѣли бы уже охоту подражать въ формѣ своихъ храмовъ храмамъ языческимъ. Но послѣдніе, за весьма немногими исключеніями, были зданіями весьма малыми, ибо назначались не для вмѣщенія молящихся, а только для помѣщенія статуй (а ихъ великолѣпіе составляли внѣшнія, окружавшія ихъ, колоннады или перистили). Послѣ не подходившихъ языческихъ храмовъ для христіанъ не было другаго выбора кромѣ базиликъ. При семъ, въ частнѣйшее объясненіе того, какъ могло случиться, что ими была усвоена для храмовъ форма базилики, съ совершенною вѣроятностію предполагають слѣдующее: у Римлянъ было принято, чтобы всякое большое помѣщеніе имѣло форму базилики, т. е. длинной залы съ боковыми галлереями; поэтому и въ частныхъ домахъ большія залы были строимы въ формѣ базиликъ[1]); первенствующіе христіане, пока не начали строить особенныхъ храмовъ, собираясь на молитву въ частныхъ домахъ, собирались въ базиликахъ богатыхъ людей, какъ въ помѣщеніяхъ наиболѣе просторныхъ; такимъ образомъ они постепенно свыклись съ формою базиликъ, какъ формою для своихъ молитвенныхъ помѣщеній, а слѣдствіемъ сего и было то, что когда они начали строить особые храмы, то взяли эту форму.

(Усвоивъ для храмовъ форму языческой, а точнѣе говоря — гражданской, базилики, христіане прежде всего сдѣлали въ ней то измѣненіе, что уничтожили поперечныя колонны передъ абсидой, въ которую помѣстили олтарь; затѣмъ въ большихъ базиликахъ, не довольствуясь

---

[1]) Въ Палатинскомъ дворцѣ императоровъ римскихъ базилика Юпитера (что̀ значитъ не храмъ Юпитера, а базилика юпитеровская — императорская).

для олтаря абсидой, начали приставлять спереди ихъ четвероугольника поперечный меньшій четвероугольникъ (приставляя абсиду уже къ нему), при чемъ она получала форму креста. На Востокѣ (до появленія и водворенія тамъ купола), такъ какъ женщины имѣли тамъ обычай становиться въ церквахъ отдѣльно отъ мужчинъ, иногда устраивались для нихъ въ боковыхъ отдѣленіяхъ базиликъ верхнія галлереи. Въ позднѣйшее время, вмѣстѣ съ движеніемъ архитектуры, базилики такъ и иначе измѣнялись смотря по требованію вкуса: начали ставить надъ ними куполы, всѣ три отдѣленія ставить на одной высотѣ, — не говоримъ о внѣшнихъ пристройкахъ къ нимъ и надъ ними, каковы башни, — наконецъ (въ ближайшее къ намъ время), даже всѣ три отдѣленія сливать въ одно, сохраняя память о боковыхъ уничтоженныхъ отдѣленіяхъ только колоннами или пилястрами, поставленными вдоль стѣнъ, вплотную къ послѣднимъ, и нишами между между ними. Вообще, западная базилика, такъ же какъ и наша купольная церковь, имѣетъ свою исторію [1]).

Куполъ есть извѣстной особенной формы сводъ. Этотъ послѣдній есть покровъ надъ зданіемъ, сдѣланный не посредствомъ горизонтальной (потолокъ) или трехъугольной (кровля) настилки деревянныхъ (или каменныхъ) досокъ, а посредствомъ выкладки изъ кирпича въ той или другой, допускаемой симъ матеріаломъ (по законамъ статики), выпуклой формѣ. Куполъ есть сводъ, имѣющій форму вспрокинутой полусферы, поставленной на кругломъ основаніи [2]). Русскій читатель, привыкшій смѣшивать и принимать за одно куполъ и главу, долженъ твердо замѣтить и запомнить, что одинъ и другая не имѣютъ между собой ничего общаго и должны быть строго различаемы: куполъ есть часть свода, имѣющая извѣстную форму, глава есть внѣшнее украшеніе (въ видѣ шара, груши и луковицы), поставленное на куполѣ или просто на кровлѣ [3]). Сводъ,

---

[1]) Спеціальныя сочиненія о базиликахъ: *Quast*'а Die Basilika der Alten, *Zestermann*'а Die antiken und christlichen Basiliken nach ihrer Entstehung et caet., *Mothes*'а Basilikenform, ihre Vorbilder und Entwickelung; можно читать о нихъ: у *Lübke* въ Geschichte der Architektur, у *Martigny* въ Dictionnaire des antiquités chrétiennes и у *Müller-Mothes*'а въ Illustrirtes Archaeologisches Wörterbuch.

[2]) Куполъ изъ средневѣковаго латинскаго cupula, которое изъ cupa (греч. κῦφος, σκῦφος)—чаша.

[3]) Главы ставятся у насъ на куполахъ и на кровляхъ посредствомъ шеекъ и фонарей (которые иногда на куполахъ, какъ бы представляя сводъ на сводѣ, бываютъ полыми). Но на куполà древнихъ и старыхъ церквей они посажены у насъ непосредственно, именно — на сферу купола насажена луковица. Эти луковицы на древнихъ и старыхъ куполахъ, по происхожденію своему весьма позднія, должно отличать отъ самыхъ куполовъ, которые крылись, точно по ихъ формѣ, сферическими крышами (въ Москвѣ эти сферическія крыши старыхъ куполовъ сохранились на куполахъ Архангельскаго собора и сунодальной

бывшій извѣстнымъ древнему Востоку, на первую мысль о которомъ люди, нѣтъ сомнѣнія, наведены были пещерными постройками (и естественными пещерами съ естественными сводами), не былъ извѣстенъ классическимъ Грекамъ или по крайней мѣрѣ вовсе не былъ ими употребляемъ, такъ что они знали только плоскіе потолки, обыкновенно деревянные, а если крылись не широкія пространства,— каменныя (изъ длинныхъ каменныхъ плитъ или какъ бы изъ каменныхъ досокъ). Въ Италіи сводъ впервые является у Етрусковъ, которые или сами изобрѣли его или заимствовали съ Востока; отъ Етрусковъ онъ былъ усвоенъ Римлянами. Первое приложеніе свода состояло въ томъ, что выкладывали надъ стѣнами или надъ столбами неширокія арки. Затѣмъ, люди поняли, что если прикладывать одну арку къ другой, то можно покрывать ими цѣлыя пространства между стѣнами, идущими параллельно одна къ другой: такимъ образомъ явился сводъ бочкообразный (Tonnengewölbe). А наконецъ, они поняли и то, что въ арку могутъ быть уперты дуги перекрестной арки и что посредствомъ дальнѣйшаго приложенія этого перекрещиванія можетъ быть покрыто какъ чашей круглое пространство: такимъ образомъ явился сферическій или куполообразный сводъ для покрова круглыхъ зданій, изъ котораго вышелъ византійскій церковный куполъ.

У Римлянъ была придаваема круглая форма башенокъ и башенъ или ротондъ, во-первыхъ, храмамъ и по преимуществу одному извѣстному классу ихъ, именно—храмамъ Весты; во-вторыхъ, надгробнымъ памятникамъ или мавзолеямъ. Нѣкоторые изъ этихъ храмовъ и памятниковъ и были покрываемы сферическимъ или куполообразнымъ сводомъ. Въ тѣхъ и другихъ впрочемъ главное составлялъ не сводъ, а кругловидность или круглота (rotunditas) самыхъ зданій, т. е. не затѣмъ зданія были строимы круглыми, чтобы ихъ покрывать сферическими сводами, но затѣмъ иногда покрывались онѣ сферическими сводами, что были круглыми[1]). Намѣренное приложеніе сферическаго свода, при которомъ онъ достигъ всей своей колоссальности и грандіозности, имѣло мѣсто у Римлянъ въ ихъ общественныхъ баняхъ или термахъ. Общественныя бани, какъ извѣстно, составляли у Римлянъ такую же существенную и необходимую потребность общественной жизни, какъ театры и цирки, и ихъ такъ же, какъ и послѣдніе, строило на свой счетъ правительство. Во времена

церкви 12-ти апостоловъ. А рядомъ съ ними и луковицы — на Успенскомъ и на Благовѣщенскомъ соборахъ).

[1]) Исключеніе между храмами, какъ намѣренныя большія ротонды, представляютъ весьма немногіе, таковы въ особенности: Пантеонъ Агриппы (первоначально храмъ Юпитера) и храмъ Юпитера въ Діоклетіановомъ дворцѣ въ Спалато.

императоровъ общественныя бани стали громаднѣйшими и великолѣпнѣйшими изъ всѣхъ общественныхъ сооруженій и такими громадными и великолѣпными безотносительно, что мы въ настоящее время едва можемъ составить себѣ понятіе [1]). Бани у Римлянъ состояли изъ нѣсколькихъ отдѣленій, именно: отдѣленія холоднаго или купальни (frigidarium, baptisterium) [2]), въ которомъ устрояемы были бассейны (piscinae) для плаванія въ холодной водѣ; отдѣленія теплаго для мытья теплой водой (tepidarium) и отдѣленія жаркаго или потоваго для потѣнья (caldarium, sudatorium) [3]). Круглая форма бассейновъ, въ которыхъ плавали (писцинъ), условливавшаяся тѣмъ, что вода, возмущаемая въ кругломъ вмѣстилищѣ, правильнѣе волнуется и что въ кругломъ пространствѣ удобнѣе обращаться человѣку, требовала, чтобы и комнаты ихъ въ себѣ заключавшія или ихъ покрывавшія были круглыя; пары, поднимавшіеся отъ воды въ другихъ двухъ отдѣленіяхъ, именно требовали, чтобы онѣ были круглыя комнаты съ высокими сводами, подъ которые бы пары уходили. Такимъ образомъ, въ общественныхъ баняхъ у Римлянъ сферическій сводъ или куполъ получилъ все свое приложеніе и сталъ господствующею формою покрова. Въ громаднѣйшихъ и великолѣпнѣйшихъ общественныхъ баняхъ, которыя начали строить со времени Августа, этотъ сферическій сводъ или куполъ, который долженъ былъ покрывать огромныя круглыя залы, достигъ полнаго совершенства и полнаго блеска своего развитія [4]).

Христіане усвоили для своихъ храмовъ форму базилики, какъ мы сказали, потому, что она удовлетворяла потребности имѣть въ храмахъ зданія по возможности просторныя. Но просторъ и удобство не состав-

---

[1]) При баняхъ были устрояемы гимнасіумы для тѣлесныхъ упражненій, находились библіотеки, сады и пр. Вообще онѣ были какъ бы клубами древнихъ, въ которыхъ проводилось свободное время.—О римскихъ баняхъ или термахъ, бывшихъ въ самомъ Римѣ, см. у *De Bleser*'а въ Rome et ses monuments, guide du voyageur catholique, 2 edit. Louvain, 1870, p. 77 sqq.

[2]) Baptisterium—купальня отъ греч. βαπτίζω, которое въ доцерковномъ и нецерковномъ употребленіи значитъ купать.

[3]) Нѣкоторые раздѣляютъ caldarium и sudatorium на два особыя отдѣленія.

[4]) Римляне передали свои бани Византійцамъ, а отъ Византійцевъ ихъ наслѣдовали Турки, такъ что нынѣшнія знаменитыя турецкія бани суть не что иное, какъ древнія римскія бани (а не выдумка самихъ Турокъ, принесенная ими изъ своего Туркестана, въ которомъ они вѣроятно не каждый день и умывались). У Турокъ бани и доселѣ съ куполами, такъ что въ Константинополѣ не знаючи очень можно принять баню за церковь (какъ это случалось съ нами самими). По этой, вѣроятно, причинѣ купола (и главы) въ старое время назывались у насъ, а въ Малороссіи и до сихъ поръ называются, банями. — О баняхъ византійскихъ и турецкихъ, съ изображеніями, см. у *К. Тексье* и *П. Пуллана* въ L'Architecture Byzantine, французск. изд. стр. 173 sqq.

ляютъ всего достоинства зданій, и если во всѣхъ зданіяхъ, кромѣ ихъ цѣлесообразности, стремятся еще къ соотвѣтственной назначенію художественности, то тѣмъ естественнѣе было стремиться къ соединенію одного качества съ другимъ въ христіанскихъ храмахъ, которые должны быть по возможности достойными жилищами великаго Бога. Нерукотворенный храмъ Божій, распростирающійся надъ нашими головами въ видѣ громаднаго свода и такъ краснорѣчиво говорящій о величіи Божіемъ, какъ бы самъ собою указывалъ какъ на наиболѣе соотвѣтствующую и какъ на наиболѣе приличествующую форму для храма рукотвореннаго на этотъ сводъ, который въ архитектурномъ отношеніи достигъ всего своего развитія. И вотъ — первый христіанскій императоръ Константинъ Великій, ища сооружать достойныя жилища единому Богу, котораго онъ позналъ, начинаетъ сооружать храмы, которые бы воспроизводили имъ Самимъ созданный храмъ и которые такъ же, какъ и этотъ, способны были бы проповѣдывать объ Его величіи, именно — строитъ храмы, надъ которыми распростираетъ небесамъ подобные куполы.

Нѣтъ сомнѣнія, что Константинъ не затруднился бы и прямо перенести куполы съ бань на церкви, ибо, во-первыхъ, брать хорошее непредосудительно гдѣ бы то ни было, а во-вторыхъ, какъ мы говорили много выше, древніе христіане не только не видѣли въ баняхъ чего-нибудь предосудительнаго, а напротивъ соединили ихъ съ церквами. Но какъ бы то ни было, онъ уже имѣлъ передъ собою сдѣланнымъ первый шагъ. Съ конца III вѣка у христіанъ вошло въ обычай совершать таинство крещенія не въ естественныхъ водахъ — рѣкахъ и источникахъ, какъ было прежде, а въ особыхъ зданіяхъ при церквахъ — крещальняхъ. Эти крещальни были ни чѣмъ инымъ, какъ точнымъ снимкомъ съ тѣхъ отдѣленій въ общественныхъ баняхъ, которыя назначены были для купанья, т. е. баптистеріевъ, какъ названы были и онѣ, слѣдовательно круглыми зданіями съ куполами. А такимъ образомъ Константинъ видѣлъ купола̀ перенесенными если не на самыя церкви, то на зданія, соединенныя съ ними.

Константинъ строилъ свои новой архитектуры храмы не на римскомъ Западѣ, а на греко-азіатскомъ Востокѣ [1]). Весьма вѣроятно, съ одной стороны, думать, что Римлянъ, привыкшихъ къ своей традиціонной и національной базиликѣ, онъ не хотѣлъ безпокоить нововведеніемъ. А съ другой стороны — это, вѣроятно, должно понимать такъ, что тотъ духъ паренія къ высокому, который онъ стремился персоннифицировать въ своихъ новыхъ храмахъ, онъ находилъ именно духомъ Востока, а не

---

[1]) Величественный купольный храмъ Константинъ построилъ въ столицѣ Азіи — Антіохіи. О немъ *Евсевій* въ De vita Constantini, lib. III c. 50 (у Миня въ Patr. t. 20, p. 1109) и въ De laudibus C—ni, cap. 9 sub fin. (ibid. p. 1369).

Запада. И Востокъ дѣйствительно усвоилъ его идею храма и, давъ развитіе формѣ, создалъ свой новый типъ, — типъ олицетворявшій духовно-высокое въ противоположность базиликѣ, которая представляла собою только вещественно пространное и громадное.

Усвояя форму гражданской базилики для христіанскихъ храмовъ, взяли и скопировали эту форму цѣликомъ, какъ она есть, безъ всякихъ существенныхъ измѣненій, такъ что храмъ-базилика сталъ простымъ воспроизведеніемъ гражданской базилики. Не такъ было съ храмомъ купольнымъ: здѣсь заимствованъ былъ только куполъ, но самое зданіе было создано вновь и притомъ не сразу.

Залы римскихъ общественныхъ бань, съ которыхъ Константинъ взялъ куполъ, какъ мы сказали, были огромныя круглыя залы, накрытыя этими куполами. Громадное пространство этихъ залъ съ распростирающимися въ высотѣ какъ бы величественнымъ небеснымъ сводомъ способно пробуждать идею величественнаго, что̀ было цѣлію Константина при введеніи храмовъ купольныхъ, но пробуждать только мимолетно и на минуту: въ первый моментъ, какъ вы вступаете подъ сводъ подобной залы, въ васъ пробуждается идея величественнаго; но затѣмъ однообразіе и пустота пространства наводитъ на васъ скуку и тягость, и идея величественнаго смѣняется въ васъ какимъ-то непріятнымъ представленіемъ, что вы находитесь въ огромномъ сараѣ [1]). Слѣдовательно, для достиженія цѣли, при заимствованномъ куполѣ, Константину нужно было создать нѣчто новое. Въ Римѣ до настоящаго времени сохранился баптистерій, построенный Константиномъ Великимъ для крещенія двухъ Констанцій, сестры и дочери [2]). На этотъ баптистерій должно смотрѣть какъ на первый моментъ въ движеніи мыслей Константина отъ круглой залы съ сферическимъ сводомъ или куполомъ къ той формѣ, которую онъ далъ своимъ

---

1) Говоримъ это не только a priori, такъ сказать, сочиняя чувства, но и основываясь на нашемъ собственномъ впечатлѣніи: мы были въ Римѣ въ Пантеонѣ и въ Солуни въ знаменитой ротондѣ св. Георгія, имѣющей точную форму залъ въ римскихъ баняхъ (Планъ и разрѣзъ Пантеона у *Любке* въ Geschichte d. Architectur, 4 Aufl., S. 184 и 185; планъ и разрѣзъ Солунской ротонды св. Георгія у *Тексье и Попл. Пуллана* въ L'Architecture Byzantine и изъ нихъ въ Сборникѣ Общества древне-русск. искусства при Моск. Публ. Музеѣ на 1866 г., Отд. II, листъ рисунковъ къ стр. 24, №№ 1 и 2).

2) Въ настоящее время церковь св. Констанціи близь базилики св. Агнесы, что̀ за городомъ; см. о ней *Де-Блезера* Rome et ses monuments, p. 241, а ея планъ и разрѣзъ: у *Ciampini* въ De sacris aedibus, a Constantino Magno constructis, Romae, 1693, tab. XXIX, у *Д'Ажинкура* въ Histoire de l'art par les monuments,—Architect. Pl. VIII, у *Гюбша* въ Monuments de l'architecture chrétienne, Pll. VII и VIII, и у *Любке* въ Geschichte d. Archit., S. 241 (у послѣдняго одинъ планъ, а вмѣсто ея разрѣза см. разрѣзъ церкви S. Maria zu Nocera, S. 244, совершенно одинаковой съ нею по формѣ).

купольнымъ церквамъ. Пусть вообразитъ читатель, что галлереѣ базилики дана круглая форма, т. е. что поставлена стѣна въ видѣ круга, что внутри этого круга поставлены кругомъ на извѣстномъ разстояніи отъ стѣны, примѣрно на одной четверти ширины (какъ это въ баптистеріи Константиновомъ) колонны, — что на стѣну и колонны положена крыша (въ баптистеріи Константиновомъ бочкообразный сводъ), подъ которою образуется круговая или круглая вокругъ стѣны (между ею и колоннами) галлерея; пусть вообразитъ онъ далѣе, что на колоннахъ надъ круглой серединой внутри круговой галлереи надстроенъ сферическій сводъ или куполъ, — и онъ будетъ имѣть баптистерій Константиновъ. То-есть, этотъ баптистерій представляетъ собой какъ-бы круглую базилику (середина и круговая галлерея), съ тѣмъ отличіемъ отъ дѣйствительной базилики, что надъ серединой не плоскій потолокъ, а куполъ. Чрезъ такое поставленіе купола на другое зданіе, чрезъ такое, такъ сказать, соединеніе въ одно двухъ зданій достигалось то разнообразіе, то раздѣленіе и раздробленіе пространства, которыхъ не доставало купольной залѣ, какъ таковой, и устранялись та монотонность и то пустынное однообразіе, которыми она страдала.

Не знаемъ, прилагалъ ли Константинъ новую созданную имъ форму въ этомъ первоначальномъ ея видѣ въ отношеніи къ церквамъ, т. е. строилъ ли онъ церкви по сейчасъ представленному образцу Римскаго баптистерія [1]). Но во всякомъ случаѣ въ отношеніи къ церквамъ онъ не остановился на ней, а' пошелъ далѣе. Этотъ первоначальный видъ новой формы имѣлъ еще существенные недостатки: во-первыхъ, онъ представлялъ соединеніе въ одно двухъ однообразно круглыхъ зданій; во-вторыхъ, чрезъ поставленіе круга колоннъ производилось раздѣленіе пространства бо́льшее должнаго, — вмѣсто оразноображеннаго раздробленіемъ на части одного цѣлаго получались два цѣлыя, т. е. пространство внутри колоннъ и пространство позади ихъ, причемъ куполъ, ограниченный (и заставленный) колоннами терялъ эффектъ широко распростирающагося надъ

---

1) Должно думать, что строилъ и именно-по крайней мѣрѣ на Западѣ, ибо на Западѣ, вмѣстѣ съ базиликами, мы находимъ серію церквей нашей формы (планы этихъ западныхъ церквей нашей формы см. у *А. Lenoir*'а въ Architecture monastique, t. I p. 379 sqq. у *Гюбша* въ Monuments de l'archit. chrét., Pl. XXXV, у *Любке* въ Gesch. Arch. 241, и въ Annales Archeologiques par *Didron aîné*, t. XII, Paris, 1852, p. 177 sqq.; а построенная Константиномъ римская бализика мучениковъ Петра и Марцеллина, находившаяся на via Labicana, близь городскихъ воротъ Porta Maggiore, и служившая усыпальницей его матери св. Елены, сюда не относится, ибо она представляла собою круглую башню безъ круга колоннъ внутри и съ куполомъ не надъ центромъ только, — на спхъ колоннахъ, а надъ всею ею, т. е. башню, подобную Пантеону и Солунской ротондѣ св. Георгія,—ея планъ и разрѣзъ у *Ciampini* въ De sacris aedibus, tab. XXVII, а о ней у *Де-Блезера* въ Rome et ses monum., p. 402).

горизонтомъ неба. Слѣдовательно, дальнѣйшая задача должна была состоять въ томъ, чтобы, во-первыхъ, сдѣлать разными двѣ составныя части, и именно — такъ какъ не могла быть измѣнена форма купола, измѣнить форму нижней части; во-вторыхъ, поставить куполъ надъ нижней частью такимъ образомъ, чтобы при раздробленiи пространства сохранялось единство цѣлаго и чтобы куполъ, сохраняя свой эффектъ, казался распростертымъ надъ всѣмъ имъ. Въ этомъ дальнѣйшемъ развитiи своей новой формы Константинъ сдѣлалъ то, что придалъ нижней части видъ осмиугольника и что кругъ въ ней для поставленiя купола вмѣсто частаго ряда колоннъ образовалъ изъ восьми столбовъ (которыми замѣнены были колонны для большей твердости), поставленныхъ противъ ея восьми угловъ. Чрезъ приданiе нижней части зданiя формы осмиугольника Константинъ хотѣлъ достигнуть той первой цѣли, чтобы сдѣлать разновидными двѣ составныя его части, а чрезъ поставленiе рѣдкаго ряда столбовъ вмѣсто частаго ряда колоннъ онъ хотѣлъ достигнуть той другой цѣли, чтобы слить двѣ части въ одно цѣлое, ибо сквозь рѣдкiй рядъ столбовъ открывался большой просвѣтъ въ заднее пространство. Ко всему сказанному должно быть прибавлено, что въ самомъ куполѣ Константинъ сдѣлалъ то важное измѣненiе, что пробилъ въ немъ окна, которыхъ у Римлянъ онъ не имѣлъ[1]).

Форма, данная Константиномъ купольному храму, оставалась въ продолженiе двухъ сотъ лѣтъ до Юстинiана. Этотъ послѣднiй произвелъ въ ней еще измѣненiе, которое завершило ея образованiе. Восемь столбовъ, которые поддерживали куполъ въ храмахъ Константина, были поставлены одинъ отъ другаго такъ рѣдко, что соединяли пространство, находившееся внутри ихъ, съ пространствомъ, находившимся по-за нихъ, въ одно цѣлое. Но всетаки они производили это соединенiе не вполнѣ

[1]) Антохiйскiй купольный храмъ Константиновъ не сохранился до настоящаго времени; но онъ, какъ это ясно изъ его описанiя у Евсевiя (цитата выше), а также изъ описанiя Григорiя Богослова храма построеннаго его отцомъ въ Назiанзѣ и представлявшаго очевидное воспроизведенiе по формѣ Константинова (Oratio funebris in patrem, § 39, у *Миня* въ Patr. t. 35 p. 1038, воспроизведенiе плана церкви по описанiи Григорiя у Гюбша, Pl. XIX, № 7), былъ несомнѣнно то самое, что есть осмиугольная церковь св. Виталiя въ Равеннѣ, которая несправедливо считается дальнѣйшимъ развитiемъ формы Константиновой (планъ и разрѣзъ св. Виталiя: у *Д'Ажинкура,* Pl. XXIII, у *Гюбша*, Pll. XXI и XXII, у *Любке*, S. 249 и 250). Евсевiй пишетъ объ Антiохiйскомъ храмѣ: *εἴσω δὲ τὸν εὐκτήριον οἶκον εἰς ἀμήχανον ἐπάρας ὕψος, ἐν ὀκταέδρου μὲν συνεστῶτα σχήματι, οἴκοις πλείοσιν, ἐξέδραις τε ἐν κύκλῳ ὑπερῴων τε καὶ καταγείων χωρημάτων, ἁπανταχόθεν περιεστοιχισμένον* (De vita Const.) Если внутри храма были кругомъ галлереи нижнiя и верхнiя, то значитъ онъ имѣлъ отставленный отъ стѣнъ кругъ столбовъ, между которымъ и стѣнами находились галлереи. А если это такъ, то это и будетъ св. Виталiй Равеннскiй (и то, что̀ мы представляемъ). Не считаемъ нужнымъ выписывать Григорiя Богослова, но онъ еще яснѣе говоритъ о галлереяхъ кругомъ стѣнъ осмиугольника,—*δρόμοις τε ἀμφιθέτοις ἰσογωνίοις κυκλούμενον.*

достаточно; всетаки они представляли изъ себя кругъ, который смотрѣлъ замкнутымъ цѣлымъ и мѣшалъ тому, чтобы поставленный на нихъ куполъ казался распростертымъ надъ всѣмъ зданіемъ. Во времена Юстиніана строительная техника достигла того, что куполъ могъ быть поставленъ не на кругѣ столбовъ, а на ихъ четвероугольникѣ, и онъ сдѣлалъ то измѣненіе, что поставилъ куполъ на четырехъ столбахъ, придавъ вмѣстѣ съ тѣмъ форму четвероугольника и нижней части зданія [1]). Чрезъ это кругъ разрушился, подкупольная часть дѣйствительно слилась съ боковыми галлереями (съ внѣкупольной окружностью) въ одно цѣлое и куполъ, простиравшійся надъ серединою зданія, обнялъ какъ бы все его (такъ что для вступающаго въ храмъ перестало быть такъ, чтобы онъ сначала входилъ въ окружную галлерею и потомъ уже подъ куполъ, а стало такъ, что вступая въ храмъ онъ какъ бы сразу входилъ подъ куполъ, хотя на извѣстномъ разстояніи и обнимался имъ только воображаемо).

Такимъ образомъ, купольная церковь въ своей вторичной послѣ Константина и вмѣстѣ окончательной формѣ, какую далъ ей Юстиніанъ, стала куполомъ на четырехъ столбахъ надъ центромъ четвероугольника. Такъ какъ четвероугольникъ явился изъ осмиугольника, бывъ около него описанъ (или въ немъ вписанъ), и такъ какъ его назначеніемъ осталось тоже самое, что и сего послѣдняго,— составлять одно цѣлое съ куполомъ, слѣдовательно относиться къ нему во всѣхъ частяхъ одинаково, то понятно, что четвероугольникъ долженъ былъ стать квадратнымъ четвероугольникомъ. Такимъ онъ и сталъ въ Юстиніановой Софіи и оставался въ первое время, хотя по условіямъ архитектурнымъ и не вполнѣ точно выдерживалъ эту форму, бывъ въ дѣйствительности вмѣсто подлиннаго квадратнаго близкимъ къ квадратному (въ Юстиніановой Софіи при 241 футѣ длины 224 фута ширины); такимъ онъ собственно остался

---

[1]) Отъ Константина до Юстиніана оставалось неизмѣннымъ то, что куполъ ставился на кругѣ восьми столбовъ, ибо постановка купола на четырехъ столбахъ есть именно нововведеніе Юстиніана. Но нижней части повидимому была придаваема и другая форма кромѣ осмиугольной. Григорій Нисскій описываетъ построенный имъ храмъ, въ которомъ (если мы его правильно понимаемъ) кругъ восьми столбовъ былъ поставленъ въ зданіи крестообразномъ (письмо 25 къ Амфилохію у Миня въ Patr. t. 25, p. 1094 sqq.). Самъ Юстиніанъ измѣнилъ нижній осмиугольникъ въ четвероугольникъ прежде чѣмъ поставилъ куполъ на четырехъ столбахъ: въ построенной имъ прежде Софіи церкви Сергія и Вакха (нынѣ мечеть Кучукъ-Айя-Софія, т. е. Малая св. Софія) куполъ по прежнему на кругѣ восьми столбовъ, а низъ имѣетъ форму четвероугольника, а не осмиугольника (планъ Кучукъ-Айя-Софіи: у *Ленуара* въ Architecture monastique, t. 1, p. 257, и съ разрѣзомъ,—p. 321, у *Зальценберга* въ Altchristliche Baudenkmale von Constantinopel vom V. bis XII. Jahrhundert, Berlin, 1854, у *Гюбша* Pl. XXXII и у *Любке* S. 252; о ней см. въ статьѣ: Griechische Kunst, помѣщенной, въ энциклопедіи *Ерша и Грубера*, t. 84 S. 395).

и навсегда, хотя въ позднѣйшее время, подъ вліяніемъ новыхъ явившихся условій, о которыхъ сейчасъ ниже, забывъ о своемъ происхожденіи и назначеніи, и позволялъ себѣ въ отдѣльныхъ случаяхъ произвольно уклоняться отъ этой формы.

Должно сдѣлать здѣсь оговорку. Юстиніанъ, давъ купольной церкви новую послѣ Константина и вмѣстѣ окончательную форму, прибавилъ къ своей новой формѣ еще побочный варіантъ или побочную разновидность, такъ что въ дѣйствительности онъ создалъ два вида новой формы,— видъ основной, вмѣстѣ ставшій и общимъ, который былъ собственнымъ дальнѣйшимъ развитіемъ формы Константиновой, и видъ такъ сказать добавочный, ставшій рядомъ съ основнымъ, какъ исключеніе, относительно происхожденія котораго должно думать или такъ, что онъ былъ модифицированіемъ основнаго, или — что̀ гораздо вѣроятнѣе — такъ, что Юстиніанъ приложилъ куполъ къ прежде существовавшей формѣ некупольной. Здѣсь мы будемъ говорить единственно объ основномъ видѣ формы, а къ виду побочному, который также перешелъ и къ намъ, мы возвратимся послѣ. Такъ какъ здѣсь мы не имѣемъ нужды, то вовсе не будемъ распространяться и о томъ, въ чемъ состоялъ побочный видъ (тѣмъ болѣе что это можетъ внести смуту въ представленія читателя).

Первый образецъ купольной церкви въ ея окончательной формѣ представляетъ собою знаменитая Константинопольская св. Софія, построенная Юстиніаномъ въ 537 году (въ продолженіи 6-ти лѣтъ, начиная съ 532 г., и возобновленная имъ послѣ поврежденія землетрясеніемъ въ 563 году [1]).

Основываясь на тождествѣ имени нашей Кіевской Ярославской Софіи съ Софіей Юстиніановой и руководствуясь апріорическими соображеніями, у насъ утверждали (и до сихъ поръ утверждаютъ), что наша Софія есть не что иное, какъ уменьшенный снимокъ съ Юстиніановой Софіи. А такъ какъ всѣ наши большія церкви домонгольскаго періода суть снимки съ Ярославовой Софіи, то изъ этого слѣдовало бы, что и всѣ онѣ суть уменьшенные снимки съ Юстиніановой Софіи. Но первое утверждаютъ

---

1) Подробныя и обстоятельныя изображенія св. Софіи на рисункахъ: у *Фоссати* въ Aya Sofia Constantinople, as recently restored et caet., 1852, и у *Зальценберга* въ Altchristliche Baudenkmale (для нагляднаго ознакомленія болѣе первая, для обстоятельнаго изученія болѣе вторая); ея описанія: у *Дюканжа* въ Constantinopolis Christiana, lib. III, у *Византія* въ Κωνσταντινούπολις, I, 464, въ статьѣ Griechische Kunst Энциклопедіи *Ерша* и *Грубера*, t. 84 S. 396; ея планы, фасады и разрѣзы: у *Гюбша*, Pl. V, у *Лютцова* въ Die Meisterwerke d. Kirchenbaukunst, у *Византія* въ прилож. къ II т., у *Любке* S. 253; изъ русскихъ книгъ—въ Сборникѣ Общества древне-русск. искусства при Моск. Публ. Музеѣ на 1866 г., Отд. II къ стр. 4 (одинъ разрѣзъ) и у *Саввaитова* въ его изданіи Константинопольскаго Паломника Новгородск. архіеп. Антонія (планъ и разрѣзъ).

совершенно несправедливо. Дѣйствительность не сходится съ апріорическими соображеніями потому, что наша Софія есть произведеніе греческой архитектуры XI вѣка, а между тѣмъ — съ одной стороны, окончательно установленный Юстиніаномъ типъ купольной церкви, бывъ окончательно установленъ имъ относительно того, что подъ куполомъ, имѣлъ дальнѣйшую исторію относительно самаго купола; съ другой стороны, Юстиніанова Софія, установляя новый типъ, въ тоже время еще удерживаетъ нѣчто изъ типа предшествующаго, что было послѣ оставлено. Юстиніанъ поставилъ куполъ вмѣсто круга восьми столбовъ на четвероугольникѣ четырехъ столбовъ: это осталось навсегда и въ этомъ наша Софія и всѣ другія наши церкви, какъ большія такъ и малыя, тождественны съ его Софіей. Но, во-первыхъ, куполъ его Софіи есть сферическій, а въ позднѣйшее время онъ получилъ иную форму и на нашей Кіевской Софіи и другихъ нашихъ церквахъ является въ этой иной формѣ; во-вторыхъ, куполъ на его Софіи только одинъ, а между тѣмъ въ позднѣйшее время явилось многокуполіе, и наша Софія, съ другими большими нашими церквами ее воспроизводящими, есть именно церковь многокупольная. Что касается до стараго, чего уже нѣтъ въ позднѣйшихъ церквахъ, но что еще удерживаетъ Юстиніанова Софія, то оно состоитъ въ томъ, что куполъ его Софіи имѣетъ подъ собою шесть полукуполовъ, которые подставлены подъ него и которые всѣ вмѣстѣ составляютъ съ нимъ одно цѣлое. Довольно трудно понять это; но если читатель нѣсколько напряжетъ свое воображеніе и обратится къ помощи плановъ и разрѣзовъ св. Софіи, то, конечно, пойметъ, хотя, можетъ быть, и не совершенно отчетливо. Куполъ св. Софіи поставленъ на своихъ четырехъ столбахъ такъ, какъ это обыкновенно дѣлается и какъ это единственно возможно, т. е. на четырехъ столбахъ посредствомъ арокъ поставленъ четвероугольный обрубъ, а въ четырехъ углахъ этого обруба сдѣланы каморы или раковины (въ нашей архитектурѣ техническое названіе, кажется, паруса), посредствомъ которыхъ верху обруба придана круглая форма (такъ чтобы на него можно было поставить круглый сводъ). Стѣнки обруба, — какъ это единственно возможно, — перекинуты черезъ столбы или поставлены на нихъ посредствомъ арокъ: къ двумъ изъ этихъ арокъ — восточной и западной въ Софіи приставлены полукуполы, которые лбами упираются въ арки, низами передовъ сидятъ на столбахъ купола вмѣстѣ съ нимъ самимъ, затѣмъ въ трехъ ихъ окружностяхъ — боковыхъ и задней выняты арки, посредствомъ которыхъ окружности могли бы висѣть, а пяты или ноги между выемками арокъ (одной боковой и задней и другой боковой и задней) сидятъ на двухъ парахъ своихъ особыхъ столбовъ, изъ которыхъ одна пара къ востоку, а другая къ западу отъ главныхъ. Въ окружностяхъ полукуполовъ, — мы сказали, — выняты арки, затѣмъ, чтобы онѣ могли висѣть

(ибо окружности эти ни на чемъ не лежатъ). Къ аркамъ боковыхъ окружностей полукуполовъ приставлены новые меньшіе полукуполы, которые лбами упираются въ арки, а окружностями сидятъ на поставленныхъ полукругами колоннахъ (подразумѣвается, съ арочками между последними [1]).

Такимъ образомъ, говоримъ, въ Юстиніановой или Константинопольской св. Софіи подъ куполомъ шесть полукуполовъ,—два большихъ къ востоку и западу подъ нимъ самимъ и четыре малыхъ съ боковъ подъ большими. Эту особенность она наслѣдовала, какъ мы сказали, отъ предшествующей или Константиновой формы — купола на кругѣ изъ восьми столбовъ въ восьмиугольномъ зданіи [2]). Какъ объяснять эту особенность, довольно загадочно, но намъ представляется весьма вѣроятнымъ слѣдующее: при кругѣ изъ восьми столбовъ, на которые ставился куполъ, церковь все еще раздѣлялась на двѣ части, какъ раздѣлялась и при кругѣ изъ болѣе часто

---

1) Все сказанное нами читатель болѣе или менѣе ясно пойметъ, если, за невозможностію видѣть Фоссати и Зальценберга, обратится просто къ русскимъ книгамъ — плану и разрѣзу у Савваитова и разрѣзу въ Сборникѣ Общества древне-русск. искусства. На планѣ у Савваитова, лѣвая половина котораго представляетъ нижній этажъ церкви, а правая — верхній или полати, онъ видитъ въ срединѣ кругъ, а сзади и спереди круга полукруги: это — куполъ съ восточнымъ и западнымъ большими полукуполами; между передними подкупольными столбами и столбами стоящими у восточной стѣны, между задними подкупольными столбами и столбами, стоящими у западной стѣны, поставлены полукругами колонны: на этихъ полукругахъ колоннъ сидятъ своими окружностями четыре меньшіе полукупола. На продольномъ разрѣзѣ церкви у Савваитова видны: прямо — главный куполъ, съ боковъ его (но не подъ нимъ) — большіе полукуполы, и подъ послѣдними — два меньшіе полукупола. На поперечномъ разрѣзѣ церкви въ Сборникѣ, представляющемъ восточную сторону, видно, какъ восточный большій полукуполъ сидитъ подъ куполомъ, а два передніе меньшіе полукупола подъ нимъ (большой полукуполъ подъ куполомъ, а меньшіе полукуполы съ боковъ сего послѣдняго, въ срединѣ же виднѣется полукуполъ олтарной абсиды).

2) Принадлежатъ ли полукуполы подъ куполомъ самому Константину или явились въ позднѣйшее время, можетъ быть, не задолго до св. Софіи (Равеннская церковь св. Виталія, построенная въ 526—547 г., въ которой наши покукуполы, можетъ быть, составляютъ позднѣйшую прибавку къ Константиновой формѣ осмиугольника и въ которой они явились, можетъ быть, въ первый разъ), это составляетъ вопросъ. Но вѣроятнѣе, кажется, первое: Григорій Нисскій въ указанномъ нами выше описаніи построенной имъ церкви какъ будто говоритъ о нашихъ полукуполахъ (Авторъ статьи Griechische Kunst въ Энциклопедіи Ерша и Грубера, t. 84 S. 336, ссылаясь на одно мѣсто Златоустаго, — edit. Montfauc. Paris. altera t. III p. 192 fin., говоритъ, что въ Константинову Антіохійскую церковь свѣтъ проникалъ сверху изобильно со всѣхъ сторонъ,— reichlich von allen Seiten. Если бы это было такъ, то это указывало бы, что въ церкви были полукуполы. Но на самомъ дѣлѣ Златоустый говоритъ только, что верхъ церкви возвышался на невыразимую высоту,—εἰς ὕψος ἀνέστηκεν ἄφατον).

поставленныхъ колоннъ, хотя и не такъ ясно и рѣзко; не имѣя возможности вполнѣ уничтожить при этомъ способѣ поставленія купола раздѣленія церкви внизу, придумали уничтожить его вверху, и именно нашими полукуполами: эти полукуполы, шедшіе отъ купола висѣвшаго надъ внутреннимъ пространствомъ, въ пространство окружное, тамъ вверху какъ бы захватывали и обнимами послѣднее къ первому (приподнимали изъ перваго въ послѣднее завѣсу) и такимъ образомъ производили ихъ соединеніе. Если вѣрно наше объясненіе, то въ церквахъ съ куполомъ на четвероугольникѣ четырехъ столбовъ они были оставлены потому, что были болѣе не нужны, ибо здѣсь соединеніе (совсѣмъ полное не только верха, но и низа) достигалось инымъ образомъ. Какъ бы то ни было, но вскорѣ послѣ Юстиніановой Софіи они были оставлены. Если справедливо мнѣніе, что Солунская Софія построена при Юстиніанѣ (и даже однимъ изъ мастеровъ, которые строили Софію Константинопольскую), то нашихъ полукуполовъ въ ней уже нѣтъ [1]) (Описанные полукуполы св. Софіи Константинопольской, которые послѣ были оставлены, по нашему мнѣнію, составляютъ то, что придаетъ ей наибольшій эффектъ: куполъ, имѣя подъ собою эти полукуполы, представляется какъ бы не сидящимъ на своихъ массивныхъ столбахъ, а висящимъ на нихъ и парящимъ вмѣстѣ съ ними въ воздухѣ; затѣмъ, всѣ полукуполы такъ же въ окнахъ, какъ и куполъ; вслѣдствіе этого свѣтъ льется на васъ изо всего верха и какъ бы охватываетъ и пронизываетъ васъ со всѣхъ сторонъ, производя въ первыя минуты, какъ вы входите въ церковь, невыразимое очарованіе).

Юстиніанова Софія представляетъ собою купольную церковь въ полномъ развитіи ея формы, такъ что далѣе идти было некуда. Далѣе и не пошли. Но послѣ Юстиніана, какъ мы сказали, настала очередь самаго купола.

Мысль купольной церкви есть та, чтобы, распростирая надъ зданіемъ сферическій куполъ, выразить идею величественнаго и создать Богу рукотворенный храмъ подобный храму нерукотворенному, подобный той небесной сферѣ, которая распростирается надъ нашими головами. Чтобы быть подобіемъ небесной сферы, сферическій куполъ, очевидно, долженъ быть возможно большимъ, ибо иначе онъ будетъ не подобіемъ небесной сферы, а каррикатурой. Слѣдовательно, сферически-купольная церковь, чтобы быть вѣрною своей мысли, предполагаетъ зданіе грандіозныхъ и исключительныхъ размѣровъ. Но послѣ Константина и Юстиніана уже и цари не имѣли средствъ созидать такихъ церквей, какія созидали они, а за царями было еще цѣлое общество, которое имѣло нужду въ

---

[1]) Планъ и разрѣзъ у *Тексье* и *Попл. Пуллана* и изъ нихъ въ Сборникѣ Общества древне-русск. искусства на 1866 г., Отд. II, къ стр. 24, №№ 3 и 4; о ней см. въ Запискахъ поклонника Святой горы, Кіевъ 1864, стр. 13 sqq.

церквахъ. Такимъ образомъ—или нужно было оставить эту купольную церковь, разсчитанную на средства не обыкновенныя, а только исключительныя, и возвратиться къ базиликѣ, или найдти какой-нибудь такой выходъ, чтобы куполъ, не превращаясь въ каррикатуру, сталъ доступенъ для средствъ обыкновенныхъ. Перваго не могло случиться, потому что, высясь надъ матерію всѣхъ церквей греческихъ, т. е. Юстиніановой Софіей, куполъ, такъ сказать, сталъ священнымъ достояніемъ Грековъ и такою существенною принадлежностью и національною особенностію ихъ церквей, безъ которой и церковь была бы не въ церковь. Слѣдовательно, должно было случиться второе. Оно и случилось. Выходъ изъ указаннаго затрудненія нашли такимъ образомъ, что, сокративъ діаметръ купола, вмѣсто убавленной шири пошли въ высь: на столбахъ подкупольныхъ начали ставить болѣе или менѣе высокій тамбуръ или барабанъ, иначе трибуну [1]), и эту послѣднюю покрывать сферическимъ верхомъ. Малая сфера, поставленная на тамбуръ, конечно, осталась всетаки малою, но этотъ тамбуръ, составляя какъ бы одно съ ней и ее же саму,—ея продолженіе, придавалъ желаемую величину цѣлому, а между тѣмъ въ архитектурномъ отношеніи подобный куполъ былъ дѣломъ совершенно удобоисполнимымъ [2]). Этотъ тамбурный куполъ и вошолъ послѣ Юстиніана въ общее употребленіе на мѣсто сферическаго [3]).

Какъ надъ нашими головами распростирается только одинъ небесный сводъ, такъ и сферическихъ куполовъ надъ церквами, которые служили его подобіемъ и воспроизведеніемъ, могло быть только по одному. Но когда куполъ превратился изъ сферическаго въ тамбурный, то мало по малу забылась его мысль и идея и онъ сталъ простой архитектурной формой, простымъ архитектурнымъ украшеніемъ. Тогда должны были явиться и многіе купола, ибо чѣмъ болѣе украшеній, тѣмъ лучше, и во всякомъ случаѣ нѣтъ препятствія быть многимъ.

---

[1]) Слово трибуна значитъ собственно каѳедру, но въ средневѣковой латыни оно употребляется и въ нашемъ смыслѣ (Дюк. Gloss. Latinit).

[2]) Тамбуръ съ прямыми стѣнами гнететъ внизъ, а не въ бока, какъ сферическій куполъ, и слѣдовательно не распираетъ столбовъ, какъ послѣдній. Самъ Юстиніанъ, чтобы противодѣйствовать этому распору въ своей Софіи, долженъ былъ подпереть ее снаружи громаднѣйшими контрофорсами, которые отнимаютъ у нея всякій наружный видъ, если не смотрѣть на нее съ какого-нибудь мѣста, откуда бы видимъ былъ только куполъ.

[3]) Куполъ Солунской Софіи болѣе тамбурный, чѣмъ сферическій. Если справедливо, что нынѣшній Іерусалимскій храмъ Воскресенія построенъ патр. Модестомъ въ началѣ VII в., послѣ сожженія въ 614 г. Константинова храма Хозроемъ, царемъ персидскимъ (Ἱεροσολυμιὰς ἤτοι ἐπίτομος ἱστορία τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ, ὑπὸ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, ἐν Ἱεροσολύμ., 1862, стр. 385 sqq.), то его куполъ (самаго храма, но не ротонды надъ гробомъ Господнимъ) совсѣмъ тамбурный.

Съ сокращеніемъ діаметра купола, какъ подразумѣвается, сократили и произвольно сокращали размѣры и самыхъ церквей. Вмѣстѣ съ этимъ произошли и другія перемѣны, хотя не существенныя, но о которыхъ для ясности дальнѣйшаго должно сказать. Надъ церковію виситъ не только куполъ на своихъ четырехъ столбахъ, но и своды, покрывающіе остальное кругомъ его пространство церкви. Для этихъ сводовъ вмѣстѣ съ столбами купольными, смотря по размѣрамъ церкви, могутъ быть нужны еще особыя подпоры. Въ Юстиніановой Софіи эти особыя подпоры состоятъ изъ четырехъ столбовъ сверхъ такого же числа столбовъ подкупольныхъ. Именно — Юстиніанъ развернулъ кругъ изъ восьми столбовъ Константиновыхъ въ продолговатый четвероугольникъ, на четырехъ среднихъ столбахъ поставилъ куполъ, а два и два — одни къ востоку отъ середнихъ, другіе къ западу, имѣли помогать этимъ середнимъ или купольнымъ столбамъ въ поддержаніи сводовъ (которые въ Юстиніановой Софіи въ значительной степени замѣняются полукуполами, о которыхъ мы сказали выше). Въ большихъ послѣдующихъ церквахъ, хотя онѣ были и значительно менѣе Юстиніановой Софіи, осталось тоже число восьми столбовъ, что̀ и въ ней, только столбы были тѣснѣе сдвинуты. Затѣмъ — шесть столбовъ: четыре подкупольныхъ и два лишнихъ, и четыре столба, т. е. одни подкупольные, на которыхъ (вмѣстѣ съ стѣнами) висѣли куполъ и своды. То-есть, въ отношеніи къ числу столбовъ церкви раздѣлились на три класса: осмистолпныя, шестистолпныя и четырехстолпныя.

Другая перемѣна состояла еще въ томъ, что куполы тамбурные, какъ болѣе легкіе, начали ставить не только на столбахъ, но и на колоннахъ [1]).

Такимъ образомъ, послѣ Юстиніана купольная церковь у Грековъ, бывъ принуждена измѣнить своей идеѣ, замѣнила сферическій куполъ тамбурнымъ, вмѣстѣ съ чѣмъ потерялъ свою силу и законъ единокуполія и обратилось въ дѣло произвольное — ставить одинъ куполъ или многіе.

Наши купольныя церкви домонгольскаго періода представляютъ собою воспроизведеніе церквей греческихъ въ томъ ихъ позднѣйшемъ видѣ, который онѣ получили послѣ Юстиніана, и съ тѣми ихъ позднѣйшими законами, которые онѣ усвоили послѣ него, т. е. куполъ тамбурный, а не сферическій, и одновременно — единокуполіе и многокуполіе.

Мы сказали, что наши церкви при единствѣ и тождествѣ съ греческими въ общемъ и существенномъ, отличаются отъ нихъ нѣкоторыми разностями и особенностями въ частностяхъ. Эти разности и особенно-

---

1) Въ позднѣйшее время въ иныхъ мѣстностяхъ, каковъ напр. Аѳонъ, колонны господствуютъ исключительнымъ образомъ (Въ Московскомъ Успенскомъ соборѣ столбы имѣютъ круглую форму колоннъ).

сти состоятъ: 1) въ способѣ постановки купола и куполовъ,—одного и многихъ, и въ соединенной съ симъ формѣ сводовъ, 2) въ мѣстѣ постановки купола и куполовъ въ церквахъ осми — и шестистолпныхъ, 3) (можетъ быть) въ относительной величинѣ куполовъ, 4) въ формѣ оконъ, 5) въ формѣ дверей, 6) въ орнаментовкѣ или раздѣлкѣ стѣнъ церквей съ наружной стороны и наконецъ 7) въ формѣ кровель.

Куполъ, какъ мы сказали, ставится на свои столбы (или колонны) посредствомъ четвероугольнаго арочнаго обруба. У Грековъ и у насъ этотъ обрубъ ставился не на одной высотѣ въ отношеніи къ высотѣ стѣнъ церкви. У Грековъ онъ ставился такимъ образомъ, что весь возвышался надъ линіею стѣнъ церкви, такъ что у нихъ возвышался надъ этою линіею не только куполъ, но и самый четвероугольный обрубъ, на который поставленъ куполъ [1]). У насъ обрубъ ставился такъ, что его верхъ, а не низъ приходился въ ровень съ линіею стѣнъ церкви, такъ что онъ былъ не поверхъ этой линіи, а ниже ея, внутри церкви, надъ линіею стѣнъ которой у насъ возвышался только куполъ (безъ обруба). Вслѣдствіе этой разности въ постановкѣ обруба выходила разность въ формѣ покрывающихъ церковь сводовъ. У Грековъ отъ четырехъ арокъ обруба (выставлявшихся изъ-за стѣнъ или поверхъ стѣнъ церкви) проводились бочкообразные своды на соотвѣтствующія стѣны церкви (т. е. каждый на стѣну своей стороны), на которыхъ они закрывались со внѣ (т. е. дыры ко внѣ между стѣнами и ихъ на стѣнахъ дугами) посредствомъ фронтоновъ, и затѣмъ сводами ниже стѣнъ церкви покрывались только тѣ четвероугольники (четвероугольныя закомары или четырехугольные лоскути, вырѣзки), которые оставались по-за этимъ верхнимъ сводамъ въ промежуткахъ между ними къ угламъ церкви. Такимъ образомъ, у Грековъ не вся площадь сводовъ висѣла на одной высотѣ, но часть ихъ была выше и поверхъ линіи стѣнъ церкви, другая ниже ея, и первая часть образовывала собою поверхъ стѣнъ церкви крестъ (который имѣлъ центромъ своимъ куполъ и отъ него шолъ концами на стѣны церкви [2]). У насъ напротивъ всѣ своды церкви составляли одну и на одной высотѣ висѣвшую (разумѣется, волнообразную) площадь (какъ покрывалась у насъ эта площадь крышей, скажемъ ниже).

---

1) См. для образца фасадъ Солунской церкви свв. Апостоловъ (теперь мечети Соукъ-су-Джамиси,—Itinaire de l'Orient *Изамбера*, 2 изд. p. 718) въ нѣсколько разъ помянутомъ выше Сборникѣ Общества древне-русск. искуства на 1866 г., Отд. II, къ стр. 27 № 3, и у *Любке* фасадъ церкви Божіей Матери въ Константинополѣ (Θεοτόκου τοῦ Λιβός, построенной при импер. Львѣ философѣ, *Дюк.* Constantinop. christ., lib. IV, № 26, теперь мечети Зерекъ-Джамиси,—*Изамберъ* ibid. p. 556), S. 259.

2) См. сейчасъ указанный фасадъ Солунской церкви свв. Апостоловъ.

Изъ сейчасъ сказаннаго о различіи формы сводовъ въ греческихъ церквахъ и въ нашихъ слѣдуетъ, что и многокуполіе у Грековъ и у насъ должно было выйти различно. Если читатель хорошо понялъ и ясно представляетъ себѣ то, что мы сейчасъ сказали о верхахъ церквей греческихъ, то онъ видитъ, что на церквахъ греческихъ побочные куполы не могли быть ставимы на одной плоскости съ главнымъ, потому что это невозможно было при сейчасъ упомянутыхъ перекрестьяхъ. Единственными мѣстами на церквахъ греческихъ, гдѣ могли быть ставимы побочные куполы, были четырехъугольныя впадины или закаморы между перекрестіями. Поставленные въ этихъ впадинахъ побочные куполы должны были приходиться значительно ниже главнаго[1]). У насъ наоборотъ, по свойству нашей постановки главнаго купола, побочные куполы должны были ставиться на одной съ нимъ плоскости. Вслѣдствіе этого видъ церквей многокупольныхъ греческой и нашей существенно различный: у насъ многіе куполы представляли изъ себя одно цѣлое и какъ бы одинъ кустъ, составляли нѣчто выдающееся и бросающееся въ глаза, характеристическую черту; напротивъ у Грековъ многокуполіе есть нѣчто вовсе не выдающееся и не характеризующее, такъ что оно и замѣчается не съ разу, а только когда обойдешь кругомъ церковь или будешь смотрѣть на нее съ высоты птичьяго полета. У Грековъ многокуполіе не составляло одного цѣлаго (на взглядъ, разумѣется, а не въ болѣе реальномъ смыслѣ); вслѣдствіе этого у нихъ не могло быть и непремѣнной заботы о симметріи куполовъ. У нихъ могла быть эта забота только въ отношеніи побочныхъ куполовъ между собою, но не въ отношеніи побочныхъ куполовъ къ главному. Если въ одномъ углу ставился куполъ, то, конечно, долженъ былъ ставиться куполъ и въ другомъ углу одного и того же фаса, — и этимъ и могла кончаться забота о симметріи. Напротивъ у насъ, по указанной выше причинѣ, необходимо должна была явиться забота о симметріи побочныхъ куполовъ въ отношеніи къ главному, и всякому понятно, что эта забота объ общей симметріи всѣхъ куполовъ требовала именно числа пяти, а не большаго и ни меньшаго. У Грековъ бывало по три купола, именно — два побочные на переднихъ или на заднихъ углахъ церкви, затѣмъ съ куполами надъ нартексомъ или папертью по четыре, по пяти и до восьми — пять на церкви и три (въ одну линію) надъ папертью[2]). Напротивъ, у насъ куполовъ могло быть именно пять, ни болѣе ни менѣе.

---

[1]) См. тѣже фасады Солунской церкви Апостоловъ и Константинопольской Божіей Матери.

[2]) А на нѣкоторыхъ Аѳонскихъ церквахъ, у которыхъ паперти равны по величинѣ самымъ церквамъ, такъ что составляютъ какъ бы заднія церкви, по десяти куполовъ — пять на самой церкви и пять на паперти.

Мѣстомъ купола въ церквахъ однокупольныхъ — единственнаго, а въ церквахъ многокупольныхъ главнаго, должна быть середина церкви, т. е. надъ нею онъ долженъ висѣть. У Грековъ это всегда такъ и было, насколько совмѣщалось съ другими условіями. Но у насъ это было не всегда такъ. Церкви, какъ мы сказали, смотря по ихъ величинѣ, имѣли по восьми столбовъ, по шести и по четыре. Въ церквахъ малыхъ, имѣвшихъ по четыре столба, куполъ у Грековъ и у насъ ставился на одномъ и томъ же мѣстѣ, — на этихъ четырехъ столбахъ. Но если она имѣла шесть или восемь столбовъ, то куполъ у насъ ставился не на одномъ и томъ же мѣстѣ съ ними. Если церковь имѣла шесть столбовъ, то у нихъ онъ ставился на четырехъ заднихъ столбахъ, а два прибавочные какъ бы приставлялись спереди; если она имѣла восемь столбовъ, то куполъ ставился на четырехъ середнихъ, а прибавочные — два спереди и два сзади. Мы сказали, что куполъ всегда ставился надъ серединой церкви, насколько это совмѣщалось съ другими условіями: въ церквахъ четырехстолпныхъ и восьмистолпныхъ онъ ставился надъ дѣйствительной серединой церкви, но поелику передняя часть послѣдней по первые столбы подкупольные или прибавочные захватывается олтаремъ, то онъ казался внутри церкви повѣшеннымъ не на серединѣ, а нѣсколько къ переду; въ церквахъ шестистолпныхъ невозможно поставить купола на дѣйствительной серединѣ, и онъ ставился надъ той серединой внутри церкви, которая являлась въ ней по захватѣ переднихъ столбовъ олтаремъ, при чемъ недѣйствительная середина этихъ послѣднихъ церквей внутри какъ разъ приходилась серединой по отдѣленіи передней части къ олтарю. У насъ въ церквахъ шестистолпныхъ и осмистолпныхъ куполъ ставился не такъ, какъ у Грековъ, а именно — онъ всегда ставился на четырехъ переднихъ столбахъ, а прибавочные два и четыре всегда какъ бы приставлялись сзади. Такимъ образомъ, у насъ въ церквахъ осмистолпныхъ и шестистолпныхъ куполъ висѣлъ не на дѣйствительной серединѣ, какъ у нихъ въ первыхъ, и не ближе къ заду, какъ во вторыхъ, а въ тѣхъ и другихъ ближе къ переду. Отъ этой разности въ постановкѣ главнаго купола выходила новая разность между нашими пятикупольными церквами и греческими въ отношеніи къ куполамъ побочнымъ. У Грековъ, такъ же какъ и у насъ, побочные четыре купола ставились въ равномъ разстояніи отъ главнаго. Вслѣдствіе этого у нихъ въ церквахъ шестистолпныхъ два задніе купола ставились на заднихъ углахъ, а два передніе подвинувшись отъ угловъ назадъ; въ церквахъ осмистолпныхъ — или тѣ и другіе на углахъ или тѣ и другіе подвинувшись отъ нихъ. У насъ напротивъ передніе боковые купола всегда были на восточныхъ углахъ, а задніе всегда пододвигались отъ угловъ къ переду [1]).

---

[1]) См. въ Собраніи картъ, плановъ и рисунковъ къ Трудамъ перваго Архео-

Наши русскіе купола совершенно одно и тоже съ куполами греческими по своей формѣ, т. е. какъ одни такъ и другіе — тамбуръ или барабанъ съ сферическимъ покровомъ. Но наши купола отличаются отъ греческихъ, — не можемъ сказать, дѣйствительно, или только воображаемо и оптически, своей величиной относительно величины церкей и взаимной пропорціей между вышиной и шириной или объемомъ ихъ тамбуровъ; именно — наши купола въ отношеніи къ величинѣ церквей представляются меньшими куполовъ греческихъ, а въ отношеніи къ пропорціи между вышиной и объемомъ своихъ тамбуровъ представляются значительно сокращающими объемъ противъ вышины и переходящими, такъ сказать, въ шеи. Вслѣдствіе этого видъ нашихъ куполовъ и греческихъ, при совершенномъ единствѣ формы, настолько различный, что они, бывъ поставлены одинъ подлѣ другаго, тотчасъже могутъ быть отличены. Такъ какъ греческіе купола въ отношеніи къ величинѣ церквей преставляются бо́льшими, чѣмъ наши, а въ пропорціональномъ отношеніи между вышиной и объемомъ тамбуровъ или барабановъ болѣе широкими, чѣмъ послѣдніе, то на видъ въ греческихъ куполахъ преобладаетъ, если позволительно такъ выразиться, сферичность надъ шейностію, а въ нашихъ наоборотъ — шейность надъ сферичностью, такъ что тѣ представляются болѣе сферами, поставленными на шеяхъ, а наши болѣе шеями, имѣющими сферическіе покровы сверху [1]). Если бы это не только представлялось, но и на самомъ дѣлѣ было такъ, то это значило бы, что греческіе купола болѣе близки къ первоначальной настоящей сферѣ, чѣмъ наши, и что они находятся какъ бы въ первой стадіи удаленія отъ нея, тогда какъ наши во второмъ. Но мы сказали, что не можемъ утверждать — дѣйствительное ли различіе или только воображаемое. По нашимъ смекапіямъ и измѣреніямъ какъ будто послѣднее; но такъ какъ въ этомъ случаѣ мы вовсе не можемъ положиться на себя, то и предоставляемъ рѣшить дѣло людямъ компетентнымъ. Если различіе воображаемое или оптическое, то оно можетъ быть объясняемо, во-первыхъ — тѣмъ, что купола греческіе наибольшею частію не круглые, какъ наши, а многогранные, каковая форма оптически увеличиваетъ объемъ противъ круглой; во-вторыхъ — тѣмъ, что купола греческіе обыкновенно обставлены по окнамъ болѣе или менѣе толстыми колонками, тогда какъ наши или совсѣмъ не обставлены ими или

логическаго съѣзда, Москва, 1871, планы церквей греческихъ и нашихъ (а Московскій житель можетъ пойдти въ Успенскій соборъ и посмотрѣть, какъ поставлены на немъ купола).

1) См. сейчасъ выше указаннаго Собранія картъ, плановъ и пр. листъ IX, на которомъ купола греческіе и наши.

обставлены весьма тонкими, а это еще болѣе должно увеличивать ихъ объемъ противъ нашихъ [1]).

У Грековъ óкна въ церквахъ дѣлались большія и разнообразной формы. Обыкновенная форма окнà была продолговатый четвероугольникъ съ полукруглымъ или дугообразнымъ верхомъ; затѣмъ, были окна полуциркульныя, малыя и большія,—первыя съ раздѣленіемъ по длинѣ посредствомъ колонокъ или прокладенныхъ узкихъ стѣнокъ на двое или на трое и безъ сего раздѣленія, вторыя кромѣ раздѣленія по длинѣ на трое еще съ раздѣленіемъ по ширинѣ,—длинныя окна двойныя и тройныя и пр. [2]). Количество оконъ, на сколько это позволяли архитектурныя условія, было весьма велико. Особенно стѣны на полатяхъ или верхнихъ галлереяхъ состояли такъ сказать сплошь изъ оконъ. Напротивъ у насъ въ Россіи оконъ въ церквахъ было весьма не помногу и онѣ были весьма небольшія, именно—будучи тѣмъ же, что̀ греческія обыкновенныя, т. е. продолговатыми четвероугольниками съ полукруглыми верхами, онѣ были четвероугольниками чрезвычайно узкими, представлявшими изъ себя какъ бы простыя щели [3]).

Двери въ церквахъ у Грековъ имѣли верхній вырѣзъ горизонтальный и прорѣзка для нихъ въ стѣнахъ была дѣлаема прямая. У насъ двери въ церквахъ имѣли верхній вырѣзъ не горизонтальный, а полукруглый, и прорѣзка для нихъ въ стѣнахъ дѣлаема была не прямая, а скошонная съ широкой стороной откоса къ наружи; откосы были уставляемы колонками въ перемежку съ трехъугольными выступами и черезъ колонки и выступы по полукруглому верху, тоже скошонному, были перекидываемы (накладываемы) соотвѣтственной формы дуги [4]).

Раздѣлка стѣнъ съ наружной стороны можетъ быть двоякая—посредствомъ окраски и посредствомъ выкладки, т. е. въ послѣднемъ случаѣ посредствомъ выкладенія въ стѣнахъ орнаментныхъ углубленій и выпуклостей. Мы разумѣемъ единственно вторую раздѣлку, а что касается до первой, то объ ней не можетъ быть и рѣчи, потому что образцовъ древней окраски вовсе не сохранилось. Греки почти совсѣмъ не раздѣлывали наружной стороны церковныхъ стѣнъ въ сейчасъ указанномъ смыслѣ: они выкладывали ихъ совершенно гладкой и совершенно ровной плос-

---

1) Кто видалъ св. Марка Венеціанскаго, тотъ припомнитъ, что купола его снаружи кажутся меньшими, чѣмъ въ дѣйствительности, отъ того, что—немногогранные, а какъ наши — круглые и безъ колонокъ между окнами.

2) См. разрѣзъ св. Софіи у Любке или Савваитова и Сборника Общ. древнерусск. иск. на 1866 г. Отд. II, листъ рисунковъ къ стр. 27.

3) Помянутаго собранія картъ, плановъ и пр. листы IX, XVII, XVIII и XXI.

4) Русскія двери см. по указаному въ предъидущемъ примѣчаніи, а греческія тамъ же л. VIII и въ Сборникѣ Общ. древне-русск. иск. на листѣ рисунковъ къ стр. 27, №№ 3 и 4.

костью и только обводили кругомъ однимъ или нѣсколькими карнизами, за исключеніемъ или сверхъ того, который подъ кровлею, и на подобіе тѣхъ, которые у насъ въ многоэтажныхъ домахъ дѣлаются между этажами; карнизы эти дѣлались весьма малыми, такъ что опоясывали стѣны чуть чуть замѣтною лентою [1]). У насъ напротивъ наружныя стѣны церквей обыкновенно извѣстнымъ образомъ раздѣлывались. Раздѣлка состояла въ томъ, что стѣна по всей ея ширинѣ разбивалась на опредѣленное количество глухихъ или фальшивыхъ арокъ, которыя простирались въ длину по всей ея длинѣ отъ верху до низу. Опредѣленное количество соотвѣтствовало количеству дѣйствительныхъ арокъ, находившихся внутри церки между столбами и стѣнами къ каждой сторонѣ, т. е. сколько было дѣйствительныхъ арокъ внутри церкви къ каждой сторонѣ, столько было дѣлаемо па каждой стѣнѣ и фальшивыхъ арокъ снаружи: если церковь напр. четырехстолпная, то внутреннихъ арокъ къ каждой сторонѣ будетъ по три, — по три дѣлалось и наружныхъ арокъ; если церковь шестистолпная, то внутреннихъ арокъ къ восточной и западной сторонамъ будетъ по три, а къ южной и сѣверной по четыре, — по стольку дѣлалось и арокъ и т. д. Самый способъ раздѣлки стѣнъ арками мы находимъ у насъ въ двоякомъ видѣ, именно — дѣлалось или такъ, что площадь стѣнъ разбивалась на соотвѣтственное количество особыхъ и самостоятельныхъ арокъ съ полукруглыми верхами, или такъ, что сначала вся площадь стѣны раздѣлывалась въ одну большую арку и потомъ эта одна арка посредствомъ прокладки въ ней перегородокъ раздѣлялась на частнѣйшія арки, причемъ должно было выходить такъ, что съ полукруглымъ верхомъ являлась одна середняя, а боковыя съ верхами, составлявшими только отрѣзки полукруга. Послѣдняго рода арки мы находимъ у насъ въ видѣ тройчатокъ, но не болѣе; какъ таковыя онѣ могли быть употребляемы только на тѣхъ малыхъ церквахъ, у которыхъ наружныхъ арокъ по соотвѣтствію съ внутренними на всѣхъ четырехъ стѣнахъ долженствовало быть по три (на церквахъ четырехстолпныхъ). Эти арки составляютъ особенность архитектуры Новгородской, въ которой мы ихъ видимъ на нѣкоторыхъ малыхъ церквахъ, и какъ таковыя могутъ быть названы Новгородскими тройчатками [2]). Другаго рода арки, — въ извѣстномъ соотвѣтственномъ количествѣ отдѣльныя и самостоятельныя съ полукруглыми верхами, составляютъ нашъ обычный родъ арокъ, т. е. за исключеніемъ нѣкоторыхъ малыхъ Новгородскихъ церквей — общеупотребительный. Но онѣ въ свою очередь под-

---

[1]) См. фасадъ Константинопольской церкви Божіей Матери Lips у *Любке* S. 259.

[2]) См. ихъ на фасадѣ Новгородской церки Спаса Преображенія въ помянутомъ Собраніи картъ, плановъ и пр., л. IX, № 11, и также на фасадѣ церкви XIII вѣка Псковской гberніи, помѣщенномъ въ журналѣ Нива, 1878 г., № 35.

раздѣляются на два частнѣйшіе вида, именно — насколько извѣстна наша архитектура — Новгородскій и Владимирскій. Новгородскія обычныя арки представляютъ изъ себя одно сплошное поле отъ верху до низу, напротивъ Владимирскія подраздѣляются на два поля — верхнее и нижнее, чтó сдѣлано такимъ образомъ, что верхняя половина нѣсколько углублена противъ нижней. За симъ Новгородскія арки не имѣютъ при себѣ ничего дальнѣйшаго; напротивъ Владимирскія имѣютъ — однѣ положенный подъ низомъ верхняго ихъ поля и по верху нижняго поперечный карнизъ, другія — этотъ карнизъ и затѣмъ поставленные подъ нимъ въ нижнемъ полѣ арокъ ряды столбиковъ или маленькихъ колонокъ и большія колонны, поставленныя въ промежуткахъ между ними — арками (въ томъ числѣ и по угламъ церквей)[1]. У насъ какой-то острякъ, не знаемъ и не понимаемъ — почему, назвалъ фальшивыя арки нашихъ церковныхъ стѣнъ лопатками; у Нѣмцевъ онѣ называются лизенами (Lisene единств., Lisenen множеств.). Не знаемъ, въ нѣмецкомъ названіи болѣе ли смысла, чѣмъ въ нашемъ, ибо ни одинъ нѣмецъ не объяснилъ его намъ этимологически (какъ будто Lisene имѣетъ сродство съ французскими liséré и lisière — кромка, койма); но во всякомъ случаѣ мы по крайней мѣрѣ этого не знаемъ, а поэтому и будемъ употреблять далѣе его, а не наше родное.

Кромѣ самыхъ арокъ или лизенъ, ничѣмъ не украшенныхъ, какъ Новгородскія, или украшенныхъ указаннымъ образомъ, какъ Владимирскія, мы находимъ на стѣнахъ нашихъ церквей, внутри арокъ или по ихъ полямъ, и еще украшенія, и именно двоякаго рода — барельефныя и наоборотъ, если можно употребить здѣсь названіе, горельефныя. Эти украшенія мы находимъ въ Новгородѣ и во Владимирѣ, и въ первомъ не въ обоихъ видовъ аркахъ, а только въ тройчаткахъ, такъ что между этими послѣдними арками и украшеніями необходимо подозрѣвается внутренняя связь — появленіе ихъ у насъ оттуда или отъинуда въ совокупности и въ видѣ одного цѣлаго. Новгородскія украшенія состоятъ изъ барельефовъ и горельефовъ, именно — на поляхъ арокъ съ одной стороны выпукло высѣчены кресты, съ другой стороны углубленно подѣланы линіи маленькихъ трехъугольниковъ, кусты звѣздочекъ, печуры въ видѣ оконъ — круглыхъ (небольшихъ какъ бы круглыхъ фальшивыхъ продушинъ), квадратныхъ, продолговато-четвероугольныхъ съ полукруглыми и трехъ угольными верхами. Надлежащимъ образомъ описать этихъ украшеній нѣтъ возможности и составить себѣ о нихъ понятіе можно только по рисунку[2]). Замѣчательную черту ихъ составляетъ то, что онѣ распо-

[1]) Владимирскія арки (лизены) см. въ Сборникѣ картъ, плановъ и пр., листы IX, XVI, XVII, XVIII и XXI.

[2]) См. фасадъ Новгородской церкви Спаса Преображенія въ Собраніи картъ, плановъ и пр., л. IX.

ложены безъ симметріи, въ какомъ-то странномъ pêle-mêle, и при первомъ взглядѣ производятъ впечатлѣніе какъ бы какихъ-то кабалистическихъ знаковъ. Украшенія Владимирскія, исключительно барельефныя и совсѣмъ въ другомъ родѣ, состоятъ въ томъ, что или однѣ верхнія поля арокъ и только слегка или же эти поля и верхи нижнихъ между колонками и совершенно густо или всплошную покрыты небольшими барельефами людей (преимущественно святыхъ), животныхъ, птицъ и деревьевъ[1]).

Различіе формы крышъ у Грековъ и у насъ зависѣло отъ различія формы сводовъ. У Грековъ крыши на церквахъ, настилавшіяся на своды такъ, какъ имѣли себя эти послѣдніе, представляли изъ себя тотъ же самый крестъ съ закаморами между его концами, что и они, т. е. крыши сохраняли крестъ сводовъ, бывъ настилаемы отдѣльно на своды верхніе и отдѣльно на своды нижніе въ углахъ между верхними. У насъ крыши отчасти вовсе не имѣли формы креста, отчасти же имѣли ее значительно иную, чѣмъ у Грековъ, и далеко не въ собственномъ смыслѣ, какъ у нихъ. У насъ церкви покрывались крышами двояко. Во-первыхъ, арки или лизены обыкновенныя на церквахъ Владимирскихъ всегда, а на церквахъ Новгородскихъ, какъ должно думать, по крайней мѣрѣ, иногда, именно — по крайней мѣрѣ на церквахъ большихъ, дѣлались такимъ образомъ, что надъ ихъ полукруглыми верхами не накладывалась стѣна горизонтальной линіей, но что онѣ оставлялись полукругами, образуя на стѣнѣ столько полукруглыхъ фронтоновъ, сколько ихъ (арокъ) было на каждой изъ послѣднихъ. Крыша на церквахъ съ подобными верхами арокъ крылась по этимъ верхамъ и такимъ образомъ на каждую сторону она выходила рядомъ полукруговъ[2]). Вовторыхъ, въ церквахъ Новгородскихъ малыхъ съ лизенами тройчатками (на которыхъ хотѣли дѣлать лизены тройчатками), а также, вѣроятно, большею частію и въ малыхъ съ лизенами обыкновенными на каждой стѣнѣ надкладывали трехъугольный фронтонъ и по этимъ фронтонамъ церкви и крыли на каждую сторону двускатниками, т. е. всего четырьмя, которые составляли изъ себя крестъ, имѣв-

---

1) Слегка и въ одномъ верхнемъ полѣ украшена барельефами Покровская церковь близь Боголюбова, построенная Андреемъ Боголюбскимъ; не только въ верхнемъ полѣ, но и въ верхней части нижняго и всплошную украшенъ ими Владимирскій Дмитріевскій соборъ, построенный братомъ Боголюбскаго Всеволодомъ. См. барельефы въ изданіи *гр. Строганова*: «Дмитріевскій соборъ во Владимірѣ (на Клязьмѣ)», Москва, 1849 (барельефы Покровской церкви хорошо видны и на ея фасадѣ въ Собраніи картъ, плановъ и пр., л. XXI, а барельефы Дмитріевскаго собора на фасадѣ тутъ же, л. IX, только слитнымъ образомъ знать).

2) Древняя форма верховъ лизенъ и съ ними крыши возстановлена на Владимірскомъ Дмитріевскомъ соборѣ, см. у Строганова и въ Собр. (предъидущ. прим.; въ Москвѣ древняя форма верховъ лизенъ и крыши сохранилась на Успенскомъ соборѣ).

шій центромъ своимъ куполъ[1]). Этотъ крестъ, въ общемъ смыслѣ формы, былъ тотъ же крестъ, что и греческій, но по своему частнѣйшему виду далеко не то, что онъ: тогда какъ тотъ выдѣлялся изъ крыши, какъ рѣзко и опредѣленно очерченный, какъ настоящій крестъ, у насъ только вся крыша имѣла форму креста или крестовую.

Всѣ указанныя нами частныя отличія русскихъ церквей отъ греческихъ были слѣдствіемъ измѣненій, сдѣланныхъ въ первыхъ въ сравненіи съ послѣдними. Но было еще отличіе, проистекавшее изъ отсутствія и недостатка, которое, не производя измѣненія въ собственномъ смыслѣ, должно было существенно производить измѣненіе вида тѣмъ, что нѣчто составлявшее принадлежность греческихъ церквей, у насъ просто отсутствовало. Мы разумѣемъ колонны. Въ Греціи, отъ глубокой древности странѣ каменной архитектуры (хотя классическая Греція все время удерживала каменную архитектуру на «деревянное дѣло»), изсѣченныя изъ мрамора или изъ другаго подобнаго камня колонны составляли такую же простую вещь, какъ всѣ вообще матеріалы камнестроенія (а классическіе Греки полагали въ колоннахъ, которыя довели они до неподражаемой степени совершенства, такъ сказать, всю суть). Составляя необходимую орнаментную или украсительную принадлежность всѣхъ мало мальски хорошихъ зданій, онѣ составляли таковую принадлежность и церквей. Въ церквахъ колонны помѣщались по продольнымъ линіямъ купольныхъ столбовъ — между ними, впереди и позади ихъ, и именно въ два яруса — въ нижнемъ этажѣ (на полу самой церкви) для поддержанія вмѣстѣ съ столбами такъ называемыхъ полатей или верхнихъ галлерей, въ верхнемъ этажѣ или на этихъ полатяхъ для поддержанія вмѣстѣ съ тѣми же столбами арочныхъ стѣнъ того подкупольнаго обруба или сундука, о которомъ мы говорили выше[2]). Такимъ образомъ, греческая церковь представляла открытую середину и съ обѣихъ сторонъ двухъярусные ряды колоннъ (съ купольными и добавочными къ купольнымъ столбами между ними). Ничего подобнаго не могло быть у насъ въ Россіи, ибо у насъ не было мрамора или другаго нужнаго камня и вовсе не было мастеровъ для обдѣлки; колонны какъ величайшая рѣдкость, и притомъ не настоящія колонны, а только колонки, могли быть привозимы къ намъ единственно изъ Греціи. Полагаемъ, у всякаго читателя настолько живо воображеніе, чтобы представить, что съ помянутыми рядами колоннъ и безъ нихъ церкви должны были имѣть совершенно различный видъ. Съ наружной стороны церквей колонны употреблялись у Грековъ, во-первыхъ, для устройства портика или галлереи вдоль западной стѣны церкви или

---

[1]) См. Новгородскую церковь Спаса Преображенія въ Собран. картъ, плановъ и пр.

[2]) См. разрѣзъ Софіи Константинопольской въ книгахъ, указанныхъ выше.

такъ называемаго эксонартекса (внѣшней паперти, о которой ниже), во-вторыхъ, въ небольшомъ или уменьшенномъ размѣрѣ колонокъ для украшенія оконъ самыхъ церквей и ихъ куполовъ. И наружному виду греческихъ церквей, какъ и внутреннему, колонны и колонки придавали весьма большое своеобразіе, или говоря исторически, т. е. хотимъ сказать — хронологически: наши русскія церкви, въ слѣдствіе отсутствія колоннъ и колонокъ, весьма значительно должны были отмѣниться отъ греческихъ.

Итакъ, наши каменныя церкви домонгольскаго періода по своей архитектурной формѣ суть церкви греческія, а не что-либо новое и вовсе не что-либо иное. Но будучи этими церквами или воспроизведеніемъ и повтореніемъ этихъ церквей въ существѣ и въ общемъ, онѣ до нѣкоторой степени уклонились отъ нихъ въ частностяхъ и составляютъ какъ-бы ихъ разновидность. Специфическіе признаки, которые мы находимъ въ нашихъ церквахъ, иначе — частные признаки ихъ уклоненія отъ церквей греческихъ, не случайны въ нихъ и не разнообразны, такъ чтобы каждая церковь была сама по себѣ, но тверды и единообразны, такъ что всѣ онѣ представляютъ изъ себя въ полномъ смыслѣ одинъ классъ или одну категорію (окончательную характеристику ихъ мы сдѣлаемъ ниже). На этомъ основаніи архитектуру русскихъ каменныхъ церквей домонгольскаго періода справедливо будетъ назвать стилемъ русскимъ (подразумѣвая, что онъ есть русско-греческій). А такъ какъ въ послѣдствіи времени наши каменныя церкви явились съ новыми измѣненіями противъ церквей до-монгольскаго періода, то его нужно будетъ точнѣе назвать стилемъ русскимъ первымъ или первичнымъ, домонгольскимъ, хотя онъ оставался весьма долгое время и послѣ нашествія Монголовъ.

Отличія нашихъ церквей отъ греческихъ, какъ мы сказали выше, раздѣляются на два класса: однѣ изъ нихъ несомнѣнно принесены къ намъ изъ самой же Греціи и должны быть понимаемы такъ, что наши церкви представляютъ собою воспроизведеніе особаго вида церквей греческихъ; относительно другихъ должно думать, что онѣ или имѣютъ тоже происхожденіе или привнесены мастерами западными.

Къ первому классу принадлежатъ всѣ отличія, касающіяся куполовъ, и также отличія формы оконъ.

Что отличія, касающіяся куполовъ, не могли быть привнесены мастерами западными, это понятно и безъ всякихъ положительныхъ доказательствъ: на Западѣ куполовъ не было, слѣдовательно западнымъ мастерамъ нечего и не откуда было привносить. Но во всякомъ случаѣ мы имѣемъ и положительныя доказательства, а именно — представляемыя Кіевскимъ Софійскимъ соборомъ. Несомнѣнно, что этотъ соборъ построенъ мастерами греческими, а не западными[1]). Онъ не сохранился вполнѣ, но

---

[1]) Кромѣ совершенной невѣроятности предполагать, чтобы для его постро-

во всякомъ случаѣ сохранился на столько, чтобы отвѣчать на нашъ вопросъ: самыхъ куполовъ его не уцѣлѣло, но уцѣлѣли низы послѣднихъ со сводами, и изъ того, что уцѣлѣло, совершенно ясно, что купола у насъ съ самаго начала ставились такъ, какъ мы указали. Послѣ Кіевскаго Софійскаго собора было бы излишне указывать на Новгородскій Софійскій соборъ, который представляетъ собою копію Кіевскаго и который, въ отношеніи къ куполамъ сохранившись вполнѣ, говоритъ тоже самое.

Такимъ образомъ, въ отношеніи къ куполамъ, т. е. къ ихъ отличіямъ, наши церкви должны быть понимаемы какъ воспроизведеніе особаго вида архитектуры греческой[1]). Единственный особый видъ архитектуры греческой, о которомъ можно думать послѣ архитектуры общей, есть архитектура Корсунская, ибо мы могли брать мастеровъ только изъ двухъ мѣстъ — или изъ Константинополя или изъ Корсуни, и если они были не изъ перваго, то необходимо должны быть изъ послѣдней. Слѣдовательно, дѣло должно понимать такъ, что у насъ для строенія церквей были вызываемы мастера греческіе не изъ Контантинополя, а изъ ближайшей къ намъ и болѣе знакомой намъ Корсуни. Случиться этому, имѣть этому мѣсто было и совершенно естественно: если въ ней — Корсуни, которая была болѣе близка къ намъ и была намъ столько же знакомою, сколько знакомъ всякому человѣку его обычный рынокъ, — что̀ она для насъ составляла, — такъ же процвѣтало каменное зодчество, какъ и въ Константинополѣ, то и на самомъ дѣлѣ зачѣмъ бы предки наши стали брать мастеровъ не изъ ней, а изъ послѣдняго[2])? Мы, ра-

---

енія Ярославъ призвалъ уже мастеровъ западныхъ, его происхожденіе изъ рукъ мастеровъ греческихъ доказывается и способомъ его кладки, о которой скажемъ ниже.

[1]) О неумѣстности предположенія, что съ куполами могли случиться перемѣны у насъ въ Россіи, когда у насъ вовсе не было своей архитектуры каменной, не считаемъ нужнымъ говорить въ текстѣ.

[2]) Печерскій Патерикъ, конечно, говоритъ, что мастера, строившіе Печерскую церковь, были изъ Константинополя; но его свидѣтельству не можетъ быть усвояемо положительнаго авторитета. — Откуда изъ Греціи приведены были Владиміромъ мастера для построенія Десятинной церкви, остается неизвѣстнымъ, и само по себѣ одинаково вѣроятно какъ то, что они приведены были изъ Константинополя, такъ и то, что изъ Корсуни. Вторымъ строителемъ каменныхъ церквей послѣ Владиміра былъ сынъ его Мстиславъ, начавшій (и не успѣвшій окончить) строеніе собора Черниговскаго. Относительно этого втораго есть вся вѣроятность полагать, что онъ привелъ мастеровъ именно изъ Корсуни. Будучи до Чернигова удѣльнымъ княземъ Тмутараканскимъ, онъ построилъ каменную церковь въ г. Тмутаракани: конечно, онъ взялъ при семъ мастеровъ изъ сосѣдней Корсуни, а не выписывалъ изъ отдаленнаго Константинополя. Но чрезъ эту первую постройку онъ долженъ былъ свести знакомство съ мастерами Корсунскими и слѣдовательно ихъ же потомъ призвать и

зумѣется, не возмемся объяснить, почему архитектура Корсунская отступала въ отношеніи къ куполамъ отъ общей греческой; но что въ странѣ, гдѣ процвѣтаетъ каменное зодчество, образуются подъ вліяніемъ разныхъ условій мѣстные виды архитектуры, это дѣло натуральное и обычное. Можемъ указать только на то, что имѣются свидѣтельства, изъ которыхъ слѣдуетъ, что особенность Корсунской архитектуры въ отношеніи къ куполамъ не составляла ея исключительной особенности. Въ 1043 — 1071 г. былъ построенъ въ Венеціи греческими мастерами и въ формѣ греческой купольной церкви соборъ св. Марка, — и его пять куполовъ сидятъ на одной площади совершенно такъ, какъ въ нашихъ русскихъ церквахъ (такъ что по куполамъ онъ высматриваетъ совсѣмъ русскимъ соборомъ, только его купола расположены иначе, чѣмъ у насъ, а именно крестообразно[1]); въ 987 г. была построена въ Солуни церковь Вардіева, и ея пять куполовъ тоже сидятъ на одной площади, какъ у насъ[2]).

Форму нашихъ оконъ мастера Корсунскіе можетъ быть и не принесли къ намъ какъ готовую, а уже у насъ замѣнили ею свою греческую форму, что̀ весьма легко объяснить нашими климатическими условіями, именно—тѣмъ, что, во-первыхъ, у насъ по нашему климату нужно было непремѣнно вставлять въ оконныя рамы[3]) стекла или слюду, а не переплетать ихъ только проволочными сѣтками, какъ это было возможно въ Греціи, а стекло и слюда были вещи весьма дорогія; во-вторыхъ тѣмъ, что и при вставленныхъ въ рамы стеклахъ или слюдѣ у насъ въ большія окна слишкомъ бы дуло, такъ что въ церквахъ, не имѣвшихъ печей, которыя явились у насъ въ нихъ только весьма поздно, зимой было бы слишкомъ холодно. Какъ бы то ни было, но соборы Кіевскій Софійскій и Новгородскій Софійскій доказываютъ, что наши узкія щелеобразныя окна явились у насъ прежде мастеровъ западныхъ: ни въ томъ, ни другомъ соборѣ не сохранилось оконъ въ стѣнахъ, потому что въ томъ и другомъ стѣны обнесены позднѣйшими пристройками,

---

для второй постройки (Черниговской). Ярославъ началъ свое строеніе каменныхъ церквей непосредственно послѣ смерти Мстислава; слѣдовательно есть вся вѣроятность думать, что воспользовался его мастерами. Такимъ образомъ, мастера Корсунскіе (именно, а не Константинопольскіе) и могли утвердиться у насъ.

[1]) Планы и фасады собора св. Марка у *Любке* S. 416 и 418, у *Лютцова* въ Die Meisterwerke der Baukunst, и въ спеціальномъ сочиненіи *Мотеса:* Geschichte der Baukunst und Bildhauerei Venedigs, два тома, Leipzig, 1861.

[2]) Фасадъ церкви у *Тексье* и *Попл. Пуллана*, Pl. 50, и изъ нихъ въ Сборникѣ Общества древне-русск. искусства на 1866, листъ рисунковъ къ стр. 27 № 4, и также въ собраніи картъ, плановъ и пр., листъ VIII, № 8 (Въ настоящее время мечеть Казанджиларъ-Джамиси, — *Изамб.* Itin. de l'Orient p. 719).

[3]) О совсѣмъ особенной формѣ древнихъ оконныхъ рамъ скажемъ ниже.

но въ первомъ изъ нихъ ясно видна позднѣйшая раздѣлка узкихъ оконъ на широкія въ главномъ олтарномъ полукружіи, а во второмъ они сохранились въ древнемъ видѣ во всѣхъ олтарныхъ полукружіяхъ и въ боковыхъ куполахъ (и еще въ восточной стѣнѣ по-за олтарнымъ полукружіямъ,—объ этой стѣнѣ съ угловыми четвероугольными отдѣленіями къ ней въ рядъ съ олтарными полукружіями см. ниже [1]).

Послѣ куполовъ и оконъ остаются двери и лизены.

Двери въ Кіевскомъ Софійскомъ соборѣ имѣютъ не нашу русскую форму, а греческую, т. е. четвероугольникъ съ горизонтальнымъ, а не полукруглымъ верхомъ, и прорѣзъ въ стѣнахъ прямой, а не скошонный; двери Софійскаго Новгородскаго собора, доселѣ не сохранившіяся, несомнѣнно имѣли туже форму (двери самаго собора, окруженнаго папертями, теперь раздѣланы въ арки, но двери папертей, ясно воспроизводящія двери собора,—греческой формы). Относительно лизенъ соборы ничего не говорятъ, ибо стѣны ихъ, какъ мы давали знать, закрыты позднѣйшими пристройками, и хотя пристройки втораго изъ нихъ сравнительно весьма древни, однако не могутъ служить для отвѣта на нашъ вопросъ (на пристройкахъ есть лизены, но онѣ уже могутъ быть производимы отъ мастеровъ западныхъ).

Если двери въ соборахъ греческой формы, а не нашей, то по видимому прямо слѣдуетъ, что наша форма обязана своимъ происхожденіемъ мастерамъ западнымъ. Это дѣйствительно слѣдуетъ, но намъ думается, что не безусловно и что можетъ быть предполагаемо и другое. Въ Корсуни вмѣстѣ съ формами архитектурными мѣстными могли быть извѣстны и употребительны и формы общія; мастера Корсунскіе, строившіе Кіевскій Софійскій соборъ, могли поступить такъ, чтобы соединить однѣ формы съ другими—мѣстныя куполовъ съ общими дверей, а

---

[1]) Что въ Корсуни, не смотря почти на одинаковость климатическихъ условій съ Константинополемъ, могли измѣнить широкія окна въ узкія сообразно мѣстному вкусу (который долженъ быть предполагаемъ не какъ чисто греческій, а какъ греко-варварскій), это весьма возможно: въ Грузіи и Арменіи, изъ коихъ въ первой климатическія условія не менѣе, а во второй болѣе благопріятны, чѣмъ въ Константинополѣ и во всей Греціи, мы находимъ въ церквахъ наши узкія окна, см. фасады Грузинскихъ и Армянскихъ церквей въ изданіи *Д. Гримма:* „Памятники Византійской архитектуры въ Грузіи и Арменіи“, Спб., 1864 (изъ Армянскихъ церквей фасадъ собора въ бывшей столицѣ Арменіи г. Ани, находящемся на рѣкѣ Арпачаѣ, на юго-востокъ отъ Карса, основаннаго въ 1010 г., у *Любке* S. 269). И въ самой Греціи мы находимъ малыя окна нашей формы, а именно — въ приложеніи къ церквамъ съ слишкомъ малыми размѣрами; таковы напр. окна въ Аѳинскихъ церквахъ — старомъ соборѣ (находящемся рядомъ съ новымъ) и Успенія Божіей Матери подъ Акрополемъ (фасады у *Ленуара* въ Architecture monastique, t. I. pp. 271 и 285, а куполъ первой и фасадъ второй въ собраніи картъ, плановъ и пр., листъ IX, №№ 7 и 8).

послѣдующіе Корсунскіе мастера наоборотъ могли поступить такъ, чтобы и во второмъ случаѣ употреблять форму мѣстную, т. е. нашу позднѣйшую, отъ чего и могло случиться, что эта вторая форма, тоже мѣстная корсунская, явилась позднѣе куполовъ. Такъ, говоримъ, можно еще предполагать, производя наши двери изъ той же Корсуни. Правда, что колонны, которыми у насъ обставлены скосы дверей, на своихъ базисахъ имѣютъ специфическую особенность, указывающую на ихъ происхожденіе западное (Eckblatt) [1]; но могло быть, что они только эту особенность и присоединили къ колоннамъ уже готовымъ [2]). Вообще, не отнимая нашихъ дверей во что бы ни стало у мастеровъ западныхъ, мы хотимъ только сказать, что никакъ не слѣдуетъ торопиться съ выводами [3]).

Относительно лизенъ большая часть изслѣдователей, если не ошибаемся, склоняется къ тому, чтобы производить ихъ съ Запада. Мы съ своей стороны рѣшительно склоняемся къ тому, чтобы производить ихъ съ Востока. Принадлежа по своему происхожденію, которое восходитъ къ древнему времени, Востоку или Западу [4]), лизены несомнѣнно впервые явились на базиликахъ, — затѣмъ, чтобы разнообразить длинныя поля ихъ стѣнъ. Какъ собственная принадлежность базиликъ, лизены были усвоены позднѣйшею западною архитектурой отъ древнѣйшей и стали

---

1) Листки, прикрытія на углахъ четвероугольнаго плинтуса колоннъ — ихъ круглаго базиса, см. у *Любке* S. 315 и *Мюллера-Мотеса* въ словарѣ подъ сл. Eckblatt.

2) При томъ Мюллеръ-Мотесъ усвояютъ эту собственность и позднѣйшей архитектурѣ Византійской, ibid.

3) А что наша форма дверей, считаемая исключительной принадлежностью архитектуры западно-римской (именно — позднѣйшей, начиная съ X вѣка), на самомъ дѣлѣ не была таковою, это доказываетъ намъ помянутая архитектура Грузинско-Армянская, въ которой на ряду съ формою дверей греческою мы находимъ и собственную форму, совершенно тождественную съ формою западною, см. у *Гримма:* соборъ въ г. Ани, церковь въ Манглисѣ, постр. въ 1020 г., и церковь въ Гелати, постр. ок. 1110 г. Въ самой архитектурѣ греческой мы находимъ если не двери, то арки, у которыхъ при полукругломъ верхѣ, какъ это имъ обычно, прорѣзъ скошонъ и обдѣланъ такъ, какъ въ дверяхъ западныхъ, см. арки въ паперти помянутой выше Солунской Вардіевой церкви.

4) Т. е. мы хотимъ сказать, что лизены могъ изобрѣсть Востокъ, а не Западъ, въ свой, если позволительно такъ выразиться, базиличный періодъ, предшествующій купольному, который начался собственно съ Юстиніана (до котораго купольныя церкви, ведущія свое дѣйствительное начало отъ Константина, не составляли еще церквей обычныхъ, а были довольно рѣдки). А то обстоятельство, что мы впервые находимъ лизены на базиликѣ Равеннскаго св. Аполлинарія in Classe (534—549 г.,—фасадъ у *Любке* S. 227), которая есть базилика болѣе восточная, чѣмъ западная, говоритъ именно въ пользу того, чтобы ихъ усвоять скорѣе Востоку, чѣмъ Западу.

одною изъ непремѣнныхъ принадлежностей и одною изъ характеристическихъ особенностей послѣдней. Но намъ представляется очевиднымъ то, что между позднѣйшими западными лизенами и нашими русскими есть существенная черта несходства. Наши лизены, какъ мы сказали, или идутъ во всю длину стѣнъ или же двойными углубленіями — болѣе глубокимъ и менѣе глубокимъ и поперечными карнизами раздѣляются на два поля, и не болѣе того; напротивъ, западныя лизены сидятъ на стѣнахъ обыкновенно въ нѣсколько рядовъ (не менѣе трехъ) и, такъ сказать — урѣзывая свою длину, стремятся къ тому, чтобы этихъ рядовъ было какъ можно болѣе. Такимъ образомъ, наши лизены хотятъ только того, чтобы однообразное поле стѣнъ разбить на нѣсколько большихъ площадей; напротивъ западныя лизены стремятся къ тому, чтобы разбить его въ клѣтки и какъ можно на большее количество этихъ послѣднихъ, однимъ словомъ — стремятся къ тому, чтобы какъ можно болѣе его испестрить. Замѣчая это несходство въ характерѣ и въ основной мысли нашихъ лизенъ и западныхъ, мы въ тоже время находимъ, что не въ видѣ общаго правила и не бывъ, можетъ быть, слишкомъ распространенными, лизены были употребительны и на Востокѣ, т. е. въ приложеніи къ церквамъ купольнымъ[1]). Эти восточныя лизены, много или мало распространенныя, мы находимъ въ существѣ сходными съ нашими. А на этомъ основаніи и представляется болѣе вѣроятнымъ выводить наши лизены съ Востока, а не съ Запада, т. е. понимать дѣло такимъ образомъ, что лизены, отчасти усвоенныя у Грековъ и церквамъ купольнымъ, составляли принадлежность той частной греческой архитектуры — разумѣемъ Корсунской — которую усвоили мы[2]). Наконецъ, мы находимъ у насъ лизены съ такимъ признакомъ или съ такой особенностью, которой мы вовсе не видимъ на Западѣ и которая, какъ намъ думается, прямо говоритъ за то, что онѣ пришли къ намъ съ Востока. На Западѣ поверхъ полукруговъ лизенъ стѣны всегда надкладываются горизонтальнымъ образомъ; напротивъ у насъ, какъ говорили мы выше,

---

[1]) На помянутой Солунской Вардіевой церкви, на церкви Константинопольскаго монастыря Пантократоръ, построенной въ первой половинѣ XII в. импер. Іоанномъ Комнинымъ и его супругой Ириной (фасадъ у *Ленуара* въ Architect. monast., t. I, p. 268; въ настоящее время мечеть Килисе-Джами, *Изамб.*), на церкви Константинопольскаго монастыря, называвшагося Μονὴ τῆς Χώρας, по строенію относящейся къ концу XI вѣка, а по реставраціи къ первой четверти XIV вѣка (фасадъ у *Ленуара* ibid. p. 269 и въ Собраніи картъ, плановъ и пр., листъ VIII, № 9; въ настоящее время мечеть Каиріе-Джами, *Изамб.* p. 558).

[2]) Въ архитектурѣ Грузинско-Армянской, на которую мы нѣсколько разъ указывали, въ числѣ другихъ особенностей мы находимъ и лизены, и именно — какъ наши обыкновенныя (соборъ въ г. Ани) и какъ тройчатки Новгородскія, хотя и не совсѣмъ тождественныя съ сими послѣдними (у *Гримма* церкви въ Самватисѣ и въ Аллаверды).

если не наибольшею частію, то весьма часто и въ архитектурѣ нѣкоторыхъ мѣстностей, какъ Владимирская, постоянно полукруги лизенъ и сверху или снаружи выкладываются полукругами, такъ что образуютъ изъ себя рядъ полукруглыхъ фронтоновъ. Что подобная отдѣлка лизенъ, неизвѣстная Западу, была употребительна на Востокѣ въ нашъ періодъ домонгольскій, положительное доказательство этому представляетъ Венеціанскій соборъ св. Марка (построенный, какъ мы сказали, въ формѣ греческой купольной церкви греческими мастерами въ 1043—1071 г.), у котораго лизены имѣютъ сейчасъ указанную обдѣлку.

Сейчасъ сказанное нами относится къ лизенамъ обыкновенной формы (ряды самостоятельныхъ арокъ). Что касается до Новгородскихъ тройчатокъ, то еще съ большею рѣшительностію должно утверждать, что онѣ происхожденія греческаго, а не западнаго. Эти тройчатки, описанныя нами выше, употребляются въ приложеніи къ нѣкоторымъ малымъ Новгородскимъ церквамъ не иначе, какъ въ соединеніи съ трехъугольными фронтонами на стѣнахъ, и именно употребляются такимъ образомъ, что трисоставные верхи ихъ помѣщаются въ трехъугольникахъ фронтоновъ, занимая собою соотвѣтственной формы поле послѣднихъ. Необходимо или, по крайней мѣрѣ, совершенно вѣроятно думать о происхожденіи тройчатокъ, что онѣ воспроизводятъ греческія тричастныя той же формы окна, которыя и помѣщались у Грековъ тутъ же, именно — во фронтонахъ, которыми закрывались бочкообразные своды, проводившіеся на стѣны отъ арокъ подкупольнаго обруба [1]).

Владимирскія лизены, состоящія изъ двухъ полей — верхняго и нижняго, какъ мы сказали, имѣютъ тѣ особенности противъ Новгородскихъ лизенъ (подразумѣвается, обыкновенныхъ, а не тройчатокъ), что, во-первыхъ, по верху нижняго поля однихъ между ними положенъ поперечный карнизъ, — во-вторыхъ, что въ другихъ подъ этимъ карнизомъ поставленъ еще частой рядъ маленькихъ колонокъ и что въ промежуткахъ между ними самими (лизенами) поставлены колонны. Если не о самихъ лизенахъ, то объ этихъ прибавленіяхъ къ нимъ, составляющихъ Владимирскую особенность, положительно думаютъ, что онѣ происхожденія западнаго. Однако, мы и здѣсь того мнѣнія, что не должно спѣшить съ рѣшительнымъ заключеніемъ, и что дѣло должно быть считаемо требующимъ дальнѣйшихъ изслѣдованій. Что карнизъ съ одной стороны имѣетъ форму очень близкую къ формѣ карнизовъ западныхъ, такъ что можетъ быть считаемъ за ихъ воспроизведеніе, а съ другой стороны, что такого карниза ни въ приложеніи къ лизенамъ ни вообще на церк-

---

[1]) Тричастныя окна во фронтонахъ греческихъ церквей см. въ Сборникѣ Общества древне-русск. искусства на 1866 г., Отд. II, листъ рисунковъ къ стр. 27, № 3, и въ Собраніи картъ, плановъ и пр. листъ IX, № 2.

вахъ мы не находимъ у Грековъ, это есть фактъ. Что частой рядъ колонокъ весьма употребителенъ на Западѣ и вовсе не видится въ употребленіи у Грековъ, это опять несомнѣнно [1]). Что наконецъ колонны между самыми лизенами настолько несоразмѣрно тонки сравнительно съ своей длиной, что должны быть признаны за негреческія, это также безспорно. И однако на нашъ взглядъ все еще остается мѣсто подозрѣнію — не одного ли происхожденія эти мѣстныя Владимирскія особенности со всѣми вообще особенностями нашихъ церквей, т. е. не идутъ ли они отъ той же архитектуры Корсунской, что и послѣднія. Прежде всего вотъ прямое основаніе для сомнѣнія: если бы наши маленькія колонки были происхожденія западнаго, то мастера западные должны были бы перенести ихъ къ намъ въ томъ видѣ, какъ онѣ имѣли себя у нихъ; между тѣмъ мы находимъ у насъ относительно этихъ колонокъ весьма замѣчательную особенность, которой вовсе не встрѣчаемъ въ архитектурѣ западной, именно — наши колонки не поставлены внизу на обыкновенную подставку въ видѣ полки, какъ это всегда въ архитектурѣ западной, а каждая въ отдѣльности поставлена такъ сказать на художественно-фантастическую подставу, на находящуюся подъ ней человѣческую голову, животное или птицу, причемъ эти послѣднія подставы смотрятъ не столько подставами, сколько подвѣсками, а колонки не столько сидящими на нихъ, сколько висящими вмѣстѣ съ ними подъ карнизомъ, за который какъ бы держатся своими капителями. Затѣмъ, разсуждая вообще и апріорически о возможности того, чтобы все указанное принадлежало архитектурѣ Корсунскою, можно сказать слѣдующее. Единство вкусовъ и стремленій приводитъ къ единству результатовъ независимымъ образомъ и весьма нерѣдко къ такому поразительному единству не только въ общемъ, но и въ частностяхъ, что двѣ вещи, явившіяся независимо одна отъ другой, представляются какъ бы одна съ другой списанными. Новые западные народы, взявъ архитектуру римскую, которая была одна и таже съ греческою, сообразно своимъ вкусамъ и наклонностямъ, привнесли въ нее свои особенности. Подобное могло быть и съ архитектурой греческой во вторыхъ рукахъ, и именно — быть не только у другихъ народовъ, заимствовавшихъ ее у Грековъ, но даже и у самихъ Грековъ въ такихъ колоніяхъ, которыя жили болѣе или менѣе обособленно отъ метрополіи и разъединенно съ ней и гдѣ Греки должны были вырождаться въ нѣчто особое отъ настоящихъ Грековъ — въ полугрековъ и полуварваровъ. Какъ отличительную черту вкуса новыхъ западныхъ народовъ составляетъ стремленіе къ пестротѣ, такъ съ вѣроятностію можетъ быть предполагаема

---

[1]) Западныя церкви читатель можетъ смотрѣть у *Любке* въ Geschichte der Architektur, также у *Калленбаха* въ Chronologie der Deutschmittelalterlichen Baukunst.

таже черта и на Востокѣ, — не у Грековъ и у Грековъ внѣ Греціи. А отсюда являлась возможность и того, чтобы люди независимо другъ отъ друга и каждый самъ по себѣ создали однѣ и тѣже или весьма близкія и сходныя архитектурныя формы. Вообще, сводя апріорическое съ апостеріорическимъ, мы думаемъ, что вопросъ можно будетъ рѣшить положительнымъ образомъ только тогда, когда, во-первыхъ, будутъ тщательно изучены остатки древней архитектуры Крымской, которая должна быть предполагаема какъ одна и таже съ Корсунскою, и во-вторыхъ, когда столько же тщательно будутъ изучены остатки древнихъ архитектуръ Кавказа и Арменіи, съ которыми должна быть поставляема въ связь архитектура Корсунско-Крымская (а что наши приведенныя выше предположенія не суть только праздныя предположенія, укажемъ на то, что напр. въ архитектурѣ Грузинско-Армянской колонны совершенно такъ же какъ на Западѣ перестали точно наблюдать греческую пропорцію, и такъ же, какъ и тамъ, являются на наружной сторонѣ стѣнъ и въ видѣ несоразмѣрно тонкихъ, см. у *Гримма* и у *Любке* соборъ г. Ани и у перваго церковь въ Гелати).

Поля лизенъ на нѣкоторыхъ церквахъ Владимирскихъ и на нѣкоторыхъ церквахъ Новгородскихъ, какъ мы сказали, украшаются барельефами и горельефами. Барельефы на церквахъ Владимирскихъ были введены Боголюбскимъ. Его Успенскій Владимирскій соборъ, въ настоящее время сохраняющій только слѣды барельефовъ, былъ украшенъ ими много или мало, а его Покровская церковь близь Боголюбова была украшена ими немного въ верхнихъ поляхъ лизенъ. Дмитріевскій соборъ Всеволодовъ украшенъ барельефами весьма много, именно — ими сплошь покрыты верхнія поля лизенъ и верхнія части нижнихъ между колонками. Наконецъ, Юрьевскій соборъ Святослава Всеволодовича украшенъ барельефами такъ сказать до nec plus ultra, — ими покрыты всѣ рѣшительно его стѣны отъ верху до низу. На барельефахъ изсѣчены изображенія людей, преимущественно святыхъ, звѣрей, птицъ и деревьевъ; наибольшая часть изображеній суть отдѣльныя изображенія и только въ видѣ исключенія небольшія сцены[1]). Люди, затвердившіе себѣ, что церковь Греческая не терпѣла изваяній, считаютъ находящимся внѣ всякаго сомнѣнія и очевиднымъ то, что Владимирскіе барельефы про исхожденія западнаго. На самомъ же дѣлѣ церковь Греческая не терпѣла изваяній только въ смыслѣ статуй и вовсе не барельефовъ. Что же касается до послѣднихъ, то, во-первыхъ, мы положительно знаемъ о крестахъ и объ иконахъ въ церквахъ, назначенныхъ для поклоненія,

[1]) Къ сожалѣнію, о барельефахъ Юрьевскаго Святославова собора должно сказать, что большая часть ихъ закрыта позднѣйшими пристройками, а незакрытое остается неизслѣдованнымъ.

которые были изсѣкаемы на каменныхъ доскахъ и представляли собою настоящіе барельефы (см. ниже объ иконостасѣ), — во-вторыхъ, въ древнее время даже и обыкновенныя иконы были попреимуществу своего рода барельефныя, именно — онѣ были воскомастиковыя, — рельефно или выпукло вычерченныя (какъ бы выгравированныя, — съ раскраской) на массѣ, составленной изъ воска, мастики и другихъ нѣкоторыхъ веществъ)[1]. Послѣ вопроса о терпимости составляетъ вопросъ то, имѣла ли церковь Греческая обычай украшать барельефами наружныя стѣны церквей, такъ чтобы мысль о нихъ могла быть подана мастерами греческими. Насколько извѣстны въ настоящее время церкви греческія, распространеннаго обычая это не составляло, но съ другой стороны — въ нѣкоторомъ по крайней мѣрѣ, хотя и весьма мало распространенномъ, обычаѣ несомнѣнно было: въ настоящее время мы знаемъ по крайней мѣрѣ одну греческую церковь, которая украшена по своимъ наружнымъ стѣнамъ барельефами [1]). Такимъ образомъ, мысль о барельефахъ, въ которыхъ ничего не было противнаго духу Греческой церкви, могла быть подана Боголюбскому какъ мастерами западными, такъ и греками. Которыми именно она была подана, это можно было бы рѣшить только въ томъ случаѣ, если бы дошли до насъ всѣ барельефы Боголюбскаго и если бы мы знали, которые между ними самые первые. Послѣ первой поданной мысли о барельефахъ, ихъ могли потомъ дѣлать какъ мастера греческіе, такъ и западные; а что касается до того, въ какой мѣрѣ украшать барельефами церкви, то этотъ вопросъ рѣшали не мастера, а строители, причемъ дѣло, какъ указано выше, шло въ постепенной прогрессіи: первый, введшій барельефы, украсилъ ими церкви слегка, послѣ него болѣе, а потомъ и еще болѣе. Не знаемъ, между сохранившимися до насъ барельефами

---

[1]) О воскомастиковыхъ иконахъ см. у Дюканжа въ Gloss. Graecit. подъ сл. Κηρόχυτος, cfr подъ сл. Κηρομάστιχος.

[2]) Разумѣемъ Аѳинскій старый соборъ (котораго собственное названіе Панагія Горгопико), если только онъ не построенъ подъ вліяніями западными. Совершенно несправедливо относимый нѣкоторыми учеными къ VI вѣку, онъ несомнительно не старѣе IX—X вѣка; но иные, не знаемъ — на какомъ основаніи, относятъ его къ первой половинѣ XIII вѣка и усвояютъ его построеніе (изъ матеріала античнаго) латинскому князю Аѳинъ Оттону Де-Ларошу, который умеръ въ 1259 году (Baedeker-овъ Указатель Аѳинъ). Отчасти весь онъ, преимущественно же западная сторона его украшена барельефами, именно — непосредственно надъ входными (съ запада) дверями въ церковь три линіи или полосы барельефовъ, изъ которыхъ одна обходитъ его кругомъ, и потомъ сплошь украшенъ ими западный трехъугольный фронтонъ (Западный фасадъ церкви у *Ленуара* въ Architecture monastique, t. I, p. 271, западный и восточный фасады у *E. Bosca* въ Dictionnaire raisonné d' architecture подъ сл. cathédrale; подробные снимки барельефовъ находятся у *Couchaud'a* въ Choix d'églises Byzantines en Grèce, Paris, 1842, но къ сожалѣнію, мы этой книги не нашли въ доступныхъ намъ библіотекахъ).

есть ли работа мастеровъ западныхъ (отвѣчаютъ положительно, что есть, на томъ основаніи, что птицы Дмитріевскаго собора сходны съ птицами нѣкоторыхъ церквей западныхъ; но птицы вездѣ одинаковы, а слѣдовательно и сдѣланныя мастерами греческими должны быть похожи на западныя [1])...). Если есть, то нужно будетъ принимать, что мастера западные изсѣкали изображенія святыхъ по рисункамъ греческимъ, ибо на этихъ изображеніяхъ святые являются въ греческомъ внѣшнемъ образѣ (куаффюра и одежда).

Новгородскіе барельефы и горельефы, соединенные съ лизенами тройчатками, т. е. употребляемые именно только въ нихъ, очевидно, пришли къ намъ вмѣстѣ съ ними, слѣдовательно оттуда же, откуда и онѣ, т. е. изъ Греціи (что этотъ родъ барельефовъ — горельефовъ, весьма своеобразный и въ художественномъ отношеніи вовсе не представляющій большаго совершенства, былъ въ употребленіи только частномъ, но не общемъ, объ этомъ можно заключать уже по нимъ самимъ. Откуда они пришли къ намъ — изъ Корсуни или изъ другаго мѣста, сказать не можемъ, но положительныя данныя, которыя имѣемъ, указываютъ именно на нее: на церквахъ Грузино-Армянскихъ и греческихъ Требизондскихъ находимъ настѣнныя барельефныя украшенія, которыя весьма могутъ быть сближаемы съ нашими Новгородскими) [2]).

Послѣ самыхъ церквей въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, о которыхъ мы говорили доселѣ, слѣдуетъ сказать о пристройкахъ къ нимъ, составлявшихъ отчасти существенныя, отчасти не существенныя ихъ части. Эти пристройки были — съ востока олтарныя полукружія или олтарныя абсиды, съ запада или съ трехъ сторонъ, за исключеніемъ восточной, паперти и дворы.

Восточныя олтарныя [3]) полукружія или олтарныя абсиды [4]) ведутъ

---

[1]) А рѣшать дѣло по пріемамъ техническимъ, которые разумѣются при этомъ сходствѣ, далеко не надежно, ибо въ такой сравнительно аляповатой работѣ, какъ наши барельефы, сходство можетъ быть совершенно случайнымъ.

[2]) См. у *Гримма* церкви въ Мцхетѣ, Кабенѣ, Самватисѣ и Аллаверды, и у *Тексье* и *П. Пуллана*, Pl. LXIV, Требизондскую св. Софію.

[3]) Наше названіе олтаря олтаремъ есть не греческое и заимствованное не отъ Грековъ, а латинское—altare (altar, altarium) и заимствованное отъ Западной церкви, именно, какъ должно думать, черезъ посредство Моравовъ, у которыхъ взяли богослужебныя славянскія книги Болгаре, передавшіе ихъ потомъ намъ. На Западѣ altare, взятое изъ языческаго богослужебнаго языка, на которомъ оно значило жертвенникъ, значитъ собственно престолъ или св. трапезу (а нашъ олтарь тамъ — presbyterium, — мѣсто стоянія священниковъ). У Грековъ олтарь называется βῆμα, отъ βαίνω—восхожу, что значитъ возвышенное мѣсто (описательно—θυσιαστήριον, ἱερατεῖον, ἄδυτον).

[4]) У Грековъ эти абсиды (но не цѣлые олтари, которые, какъ скажемъ сейчасъ ниже, наибольшею частію не вмѣщались въ нихъ однихъ, но захватывали нѣкоторое пространство и самыхъ церквей) назывались еще конхами,—κόγχη, что

свое начало изъ самой первоначальной древности, именно, какъ мы говорили выше, вмѣстѣ съ базиликами онѣ заимствованы отъ классическихъ Римлянъ, у которыхъ въ базиликахъ ихъ назначеніемъ было служить помѣщеніемъ для судей. Такъ какъ абсиды, по примѣру классическому, были дѣлаемы сравнительно очень не велики, то на Западѣ для увеличенія олтаря или собственно отдѣленія для священниковъ, презвитерія (см. второе примѣчаніе выше), въ большихъ базиликахъ (какъ мы тоже говорили выше) иногда приставляли къ переду поперечный меньшій четвероугольникъ, вставляя его между четвероугольниками базиликъ и абсидами, а вообще увеличивали это отдѣленіе такъ, что присоединяли для него къ абсидѣ то или другое пространство, ту или другую часть переда самыхъ базиликъ. Въ восточныхъ купольныхъ церквахъ, по свойству ихъ архитектуры или по ихъ формѣ, для увеличенія пространства олтаря не могло быть прибавлено ничего новаго къ абсидѣ и за весьма рѣдкими (если не ошибаемся) исключеніями, что увеличивали объемъ самыхъ абсидъ, его обыкновенно принято было увеличивать такимъ способомъ, чтобы присоединять къ абсидѣ часть самой церкви, а именно—по первые столбы (прибавочные къ подкупольнымъ или самые подкупольные), арка между которыми стала олтарною аркою [1]).

Въ древнѣйшее время восточныхъ или олтарныхъ абсидъ было по одной, ибо скевофилакій или жертвенникъ и такъ называемый діаконикъ первоначально помѣщались не со сторонъ олтаря, а отдѣльно и отдаленно отъ него въ особыхъ боковыхъ пристройкахъ къ церквамъ. Съ теченіемъ времени жертвенникъ и діаконикъ перенесены были къ самому олтарю, и тогда явились три абсиды: середняя, бывшая прежде, для самаго олтаря; боковыя, вновь явившіяся, для жертвенника и діако-

---

значитъ раковина, потому что ихъ форма (полукругъ и надъ нимъ сводъ) была нѣсколько подобна формѣ раковины, именно — раскрытой половинки послѣдней. Олтарная абсида — κόγχη τοῦ βήματος; церковь одноабсидная — μονόκογχος, тріабсидная—τρίκογχος.

1) Въ древнее время олтарь не всегда непремѣнно помѣщался въ абсидѣ съ переднею частію церкви, но иногда, въ видѣ исключенія, ставился и въ серединѣ послѣдней, бывъ со всѣхъ сторонъ окруженъ рѣшетками (о которыхъ ниже): такъ поставленъ былъ олтарь въ базиликѣ, построенной Павлиномъ Тирскимъ, *Евсев.* Hist. Eccl., lib. X, c. 4; такъ поставленъ былъ онъ въ Константинопольскомъ храмѣ апостоловъ, построенномъ Юстиніаномъ, *Прокоп.* De aedific. Lib. I, c. 4 (въ настоящее время не въ абсидѣ, а въ передней части самой церкви стоитъ главный олтарь въ Римскомъ св. Петрѣ и въ другихъ большихъ Римскихъ базиликахъ, — basilicae majores, см. планы у *Де-Блезера* въ Rome et ses monuments). — Знаемъ еще примѣры такихъ церквей, что олтарь въ абсидѣ, но не въ ней самой, а въ другой вставленной въ нее абсидѣ, отдѣляемой отъ нея проходомъ кругомъ: такъ въ Іерусалимскомъ храмѣ Воскресенія (а такія двѣ абсиды, хотя олтарь и не во внутренней изъ нихъ, въ Римской Латеранской базиликѣ).

ника [1]). Послѣ этого перенесенія въ непосредственное сосѣдство къ олтарю, жертвенникъ и діаконикъ не должны были сливаться съ нимъ въ одно, ибо олтарь самъ по себѣ, а они сами по себѣ, — первый есть главная часть церкви, служащая мѣстомъ для совершенія таинства евхаристіи, а они суть особые пристрои къ церкви, имѣющіе назначеніемъ — одинъ быть мѣстомъ для храненія священныхъ сосудовъ и для приготовленія хлѣба и вина къ таинству евхаристіи, другой быть мѣстомъ для храненія богослужебныхъ одеждъ и для переодѣванія священниковъ изъ домашнихъ одеждъ въ эти богослужебныя. Такимъ образомъ, послѣ перенесенія къ олтарю жертвенникъ и діаконикъ должны были помѣщаться при немъ непремѣнно въ особыхъ абсидахъ, какъ дополненія къ нему, особыя отъ него и не составляющія одного съ нимъ цѣлаго. А такимъ образомъ и абсидъ послѣ этого перенесенія непремѣнно долженствовало быть три. Такъ это и было болѣе или менѣе долгое время. Но потомъ жертвенникъ и діаконикъ начали сливать съ олтаремъ въ одно, помѣщая въ сѣверной сторонѣ его отъ престола сосуды и столъ для совершенія проскомидіи (въ тѣснѣйшемъ смыслѣ называемый жертвенникомъ), а въ сторонѣ южной помѣщая одежды и совершая переодѣваніе. Вслѣд-

---

[1]) Въ Константинопольской св. Софіи олтарныхъ абсидъ не три, какъ у насъ думаютъ и утверждаютъ, а одна, и — какъ это было наибольшею частію прежде нея и осталось потомъ — сравнительно съ величиной церкви весьма малая. — Въ Солунской Софіи три абсиды (сравнительно очень большія); поэтому, если справедливо, что она построена при Юстиніанѣ, то должно будетъ принимать, что три абсиды начали появляться не позднѣе какъ съ его времени. — Въ древнѣйшее время діакоником называлcя скевофилакій или жертвенникъ, потому что въ немъ діаконы хранили священные сосуды и приготовляли проскомидію (Лаодик. соб. пр. 21 и еще свидѣтельства у *Дюк.* въ Gloss. Graecit. s. v. διακονικόν). Но потомъ діаконикомъ начала называться другая, подобная скевофилакію, пристройка къ церкви, именно — та, въ которой хранились богослужебныя одежды и въ которой священники одѣвались въ эти одежды; иначе эта пристройка называлась μουτατώριον, μη(ι)τατώριον, μεσατώριον, что̀ есть латинское mutatorium, отъ muto — перемѣняю, и значитъ комнату переодѣвальную (*Гоара* Euchol. ed. Venet. p. 497 fin.: ἐν τῷ μεσατωρίῳ ἤγουν ἐν τῷ διακονικῷ), см. *Дюк.* Gloss. Graecit. подъ словомъ διακονικόν и μεσατώριον, — послѣднее за словомъ μετάτον (его же Constantinop. Christ. Lib. III, cap. 82 sqq. и Gloss. Latin. подъ сл. mutatorium). Мутаторій получилъ названіе діаконика съ одной стороны, какъ должно думать, отъ того, что діаконы хранили въ немъ и подавали священникамъ богослужебныя одежды, а съ другой стороны и главное — отъ того, что онъ былъ въ церкви собственно комнатою діаконовъ, — мѣстомъ ихъ стоянія и сидѣнія, какъ олтарь отдѣленіемъ священниковъ. Въ этомъ мутаторіи полагались вѣрующими и благословлялись священниками тѣ приношенія, которыя не дозволялось вносить въ самый олтарь, и отъ того у насъ діаконикъ — кутейникъ, Стогл. гл. 13 (что у насъ въ періодъ домонгольскій діаконикъ служилъ для той цѣли, для которой долженъ служить, см. Ипатск. лѣт., 2 изд. стр. 602 fin.: «внide во олтарь малыи, идѣже ереи. совлачаху ризы своа»).

ствіе этого и послѣ перенесенія жертвенника и діаконика къ олтарю или послѣ ихъ уничтоженія какъ особыхъ пристроекъ къ церквамъ, снова начали строить церкви съ одной абсидой. У насъ въ періодъ домонгольскій въ этомъ отношеніи было такъ, что наибольшая часть церквей имѣли по три абсиды, но что церкви слишкомъ малыя размѣрами имѣли ихъ по одной, иначе сказать — у насъ въ періодъ домонгольскій наибольшею частію соблюдался въ этомъ отношеніи должный и правильный чинъ, но уже начались и отступленія отъ него, что̀ мы сдѣлали, какъ нужно думать, не впереди Грековъ, а въ слѣдъ за ними [1]).

Въ архитектурномъ отношеніи наши олтарныя абсиды періода домонгольскаго были полукруглыми приставками къ церквамъ не въ полвысоты послѣднихъ, какъ это стали дѣлать у насъ въ позднѣйшее время и дѣлаютъ нынѣ, но со̀гласно съ Греками наибольшею частію немного не достигавшими ихъ высоты, такъ что между крышею церквей и крышею абсидъ разстояніе было обыкновенно весьма небольшое (крыша на абсидахъ всегда дѣлалась особая отъ церквей и на каждой абсидѣ своя, своимъ особымъ полукругомъ). Тогда какъ у Грековъ абсиды по своей формѣ были большею частію не совершенно полукруглыя, а трехгранныя (и многогранныя), у насъ онѣ были напротивъ большею частію совершенно полукруглыя. Думаемъ, что у Грековъ и у насъ наблюдалось въ формѣ абсидъ соотвѣтствіе съ формою куполовъ, т. е. что какъ у нихъ давалась трехгранная (и многогранная) форма абсидамъ въ соотвѣтствіе съ многогранною формою куполовъ, такъ у насъ давалась имъ круглая форма въ соотвѣтствіе съ круглою формою послѣднихъ. Отличительную внѣшнюю черту нашихъ древнихъ абсидъ на взглядъ составляетъ то, что онѣ представляются не соразмѣрно высокими съ діаметрами своихъ полукруговъ, такъ что высматриваютъ приставками къ церквамъ,

---

[1]) Въ царскія двери олтаря священникъ до настоящаго времени не можетъ войти у насъ иначе, какъ въ богослужебныхъ одеждахъ. Это не значитъ того, чтобы двери олтаря были болѣе, т. е. важнѣе, самаго олтаря (хотя и господствуетъ у насъ такой странный взглядъ), а значитъ то, что въ древнее время священники входили въ олтарь и присутствовали въ немъ, служа или не служа, не иначе, какъ въ богослужебныхъ одеждахъ, которыя надѣвали внѣ его (въ мутаторіи или діаконикѣ). По правильному — священникъ можетъ одѣваться въ богослужебныя одежды гдѣ бы то ни было въ церкви, но не въ самомъ олтарѣ (въ который онъ долженъ входить уже въ нихъ) и проскомидія можетъ быть совершаема гдѣ бы то ни было въ церкви, но не въ самомъ олтарѣ (въ который она должна быть вносима уже готовая). Что у Грековъ въ нашъ періодъ домонгольскій уже позволялось дѣлать въ олтарѣ то, чему бы надлежало быть въ діаконикѣ (и слѣд. діаконикъ уже не считался нужнымъ), видно изъ словъ нашего митрополита Георгія: «винный грезнъ (гроздъ) и хлѣбъ новый, *въ олтари поставивше посторонь святыя трапезы,* епископу или preднему (начальному) попови молитву створити».

такъ сказать, тонко-высокими. Мы не можемъ сказать, такъ ли относилась у насъ величина абсидъ къ величинѣ церквей, какъ это было у Грековъ, но у послѣднихъ сейчасъ указанная черта не бросается въ глаза. Можетъ быть, это зависитъ отъ ихъ многогранной формы, которая на взглядъ нѣсколько ихъ расширяетъ (такъ сказать—растягиваетъ).

Наружныя стѣны олтарныхъ абсидъ также имѣютъ у насъ свою орнаментику, какъ и стѣны самыхъ церквей. Эта орнаментика двоякая— Новгородская и Владимирская. Новгородская орнаментика состоитъ въ томъ, что надъ окнами абсидъ, которыхъ въ главныхъ (собственно— въ олтарныхъ) абсидахъ по три, а въ боковыхъ по одному, сдѣланы полукруглые наличники какъ бы изъ толстыхъ жгутовъ, что эти жгуты надъ середними окнами соединяясь между двумя сосѣдними въ одно (въ одинъ жгутъ), а съ наружныхъ боковъ надъ крайними оставаясь безъ такого соединенія, протягиваются между ними и по-за нимъ книзу въ видѣ тонкихъ колонокъ, причемъ или достигаютъ до самаго цоколя и какъ настоящія колонки ставятся на него или же нѣсколько не доходя него оставляются висѣть безъ опоры и представляютъ изъ себя какъ бы длинные опущенные между окнами и по-за окнамъ болтающіеся свѣсы (толстые снуры)[1]). Владимирская орнаментика состоитъ, во-первыхъ, въ томъ, что между тѣми же окнами и по сторонамъ ихъ приставляются къ стѣнамъ абсидъ тонкія колонки, которыя, будучи длинными во всю длину стѣнъ, плинтусами становятся на цоколь, а капителями упираются въ карнизъ, который подъ кровлей, и во-вторыхъ въ томъ, что между этими длинными колонками, надъ окнами и по-за нимъ, приставляются подъ карнизъ тѣ короткія и какъ бы висячія колонки (въ каждомъ промежуткѣ въ числѣ двухъ), которыя на стѣнахъ самыхъ церквей въ верхней части нижняго поля лизенъ и о которыхъ мы говорили выше[2]). Ничего подобнаго орнаментикѣ Новгородской мы не находимъ въ архитектурѣ западной, а поэтому съ полною увѣренностію думаемъ, что она происхожденія греческаго. И тѣмъ болѣе съ полною увѣренностію думаемъ это, что мы находимъ ее уже на абсидахъ Софійскаго собора (собственно на одной абсидѣ—середней). Правда, можно предполагать, что она придѣлана на соборѣ послѣ; но такъ какъ отсутствуютъ положительныя основанія предполагать это, то пока гораздо вѣроятнѣе предполагать, что она на немъ первоначальная, явившаяся вмѣстѣ съ нимъ самимъ. Если въ орнаментикѣ Владимирской отнять маленькія висячія колонки и оставить только длинныя колонки съ карнизомъ вверху, то

---

1) См. Новгородскую церковь Спаса Преображенія въ Собраніи картъ, плановъ и рисунковъ къ Трудамъ перваго археологическаго съѣзда, л. IX, № 11, и также церковь Псковской губерніи XIII в. въ журналѣ Нива, 1878 г. № 35.

2) См. Владимирскій Димитріевскій соборъ въ изданіи *гр. Строганова:* «Димитріевскій соборъ во Владимірѣ (на Клязьмѣ)».

это будетъ совершенно одно и тоже съ орнаментикой нѣкоторыхъ церквей западныхъ, находящейся не на стѣнахъ олтарныхъ абсидъ, а на стѣнахъ самыхъ церквей [1]). Изъ этого повидимому слѣдовало бы, что орнаментика Владимирская идетъ съ Запада. Но въ цѣломъ она не составляетъ совершенно точнаго воспроизведенія орнаментики западной, а имѣетъ характеристическое отъ нея отличіе (маленькія висячія колонки), и поэтому мы остаемся при высказанномъ нами выше мнѣніи о неумѣстности пока рѣшительныхъ заключеній.

Остальныя указанныя пристройки къ церквамъ, если не ведутъ своего начала изъ временъ классическихъ, то также относятся къ самой первоначальной христіанской древности.

Папертей, по гречески нартексъ — νάρθηξ, также πρόναος (предхраміе) [2]), у Грековъ было двѣ: собственная или внутренняя паперть — нартексъ, и внѣшняя паперть — экзонартексъ, ἐξωνάρθηξ. Собственная или внутренняя паперть пристраивалась къ церкви посредствомъ глухой стѣны и именно — съ одной западной стороны или съ трехъ сторонъ, за исключеніемъ восточной. Если съ одной западной стороны, то обыкновенно простиралась по всей западной стѣнѣ церкви, а не по нѣкоторой ея части (а иногда и нѣсколько выдавалась съ боковъ церкви и нѣсколько обнимала ихъ). Будучи длинною по ширинѣ церкви, по которой по всей простиралась, она была сравнительно узка, представляя изъ себя какъ бы длинный (по ширинѣ церкви) и узкій корридоръ, отъ чего производятъ и ея названіе — нартексъ, каковое слово означаетъ форму предметовъ длинно-тонкую и форму пространствъ длинно-узкую [3]). Въ Кон-

---

[1]) См. у *Любке* въ Gesch. Architekt., S. 390, церковь половины XII вѣка въ Мурбахѣ.

[2]) Что πρόναος именно паперть, а не другое что-нибудь передъ храмомъ, напр. дворъ, см. Вальсам. у Ралли и П. IV, 8.

[3]) Νάρθηξ собственно есть названіе одного вида тростниковаго кустарника, полатыни ferula. Изъ стволовъ этого тростника, вынимая изъ нихъ мягкую сердцевину, дѣлали своего рода ящики (трубкообразные), которые употребляли преимущественно для храненія пузырьковъ съ благовоніями (парфюмеріями) и лекарствами. Отъ этихъ ящиковъ или трубокъ, называвшихся также нартексами, и стало нартексъ нарицательнымъ названіемъ предметовъ тонко-длинныхъ и пространствъ узко-длинныхъ; отъ нихъ получили названіе и церковныя паперти (см. *Прокоп*. De aedific. lib. I, cap. 4, ed. Paris p. 13, — о Константиноп. церкви Сергія и Вакха, и lib. V, cap. 5, p. 104, — о церкви Богородицы въ Іерусалимѣ; Θеодосій Зигомала у Крузія въ Туркогр. стр. 201 говоритъ: Νάρθηξ, τὸ ἔξω τοῦ ναοῦ δρομικὸν δίκην νάρθηκος· πᾶν δρομικὸν (продолговатое) νάρθηξ λέγεται. (Нѣкоторые новѣйшіе менѣе вѣроятно полагаютъ, что νάρθηξ въ приложеніи къ церкви имѣетъ смыслъ латинскаго переноснаго ferula — орудіе наказанія, и что нартексами названы паперти потому, что въ нихъ стояли кающіеся, такъ называемые «послушающіе», для которыхъ онѣ — паперти служили какъ бы ферулами — орудіями наказанія). Наше паперть, по древне-славянскому папратъ, парпътъ

стантинопольской св. Софіи, въ которой внутреннихъ или собственныхъ папертей двѣ,—одна за другою[1]), та изъ нихъ, которая непосредственно прилегаетъ къ церкви или передняя, устроена двухъэтажною — нижній этажъ противъ нижней или противъ самой церкви, и надъ нимъ на сводахъ верхній этажъ противъ верхнихъ боковыхъ галлерей или полатей; этотъ послѣдній этажъ служитъ западною частію верхнихъ галлерей (которыхъ съ запада нѣтъ надъ самою церковію), почему на углахъ (юго-и сѣверозападномъ) сливается съ ними въ одно, а къ востоку въ церковь имѣетъ широкій полукруглый пролетъ (подъ западнымъ большимъ полукуполомъ, о которомъ выше), такъ что паперть, внизу будучи папертью отдѣльною отъ церкви, вверху (на галлереяхъ) сливается съ нею[2]). Должно думать, что паперти если не всегда, то большею частію были устрояемы такимъ образомъ, потому что на это была причина: паперти назначены были для стоянія за литургіей разряда кающихся такъ называемыхъ послушающихъ (ἀκροώμενοι)[3]); но женщины у Грековъ стояли не въ низу, въ самой церкви, а на верхнихъ галлереяхъ; слѣдовательно для нихъ, т. е. для находившихся между ними въ помянутомъ разрядѣ кающихся, долженствовали быть галлереи, которыя бы находились не въ самой церкви или не надъ самою церковію, а внѣ, каковыми и были галлереи надъ папертями[4]). Если паперти устраивались съ трехъ сторонъ, то боковыя — южная и сѣверная, вѣроятно, представляли изъ себя тѣже узкіе и длинные коридоры, что и западная; положительно однако не можемъ этого утверждать, потому что древнихъ церквей, окруженныхъ папертями съ трехъ сторонъ, неизвѣстно. Въ древнѣйшее время, какъ должно думать, преобладалъ обычай строить паперти съ одной западной стороны; а въ позднѣйшее время, соотвѣтствующее нашему періоду домонгольскому, какъ можно полагать, преобладалъ наоборотъ обычай строить ихъ съ трехъ сторонъ. Въ позднѣйшее время въ боковыхъ папертяхъ устраивались придѣльныя церкви (параклисы — τὸ παρακλῆσι,

папьрътъ, напьртъ (Словарь *Восток.*) есть буквальный переводъ слова νάρθηξ, т. е. папратъ, папрътъ, папьрътъ и пр. значитъ папоротникъ. Паперти назывались еще у насъ притворами, что происходитъ не отъ притворять двери, а отъ притворить, придѣлать, и значитъ придѣлъ, пристройку.

[1]) Извѣстія говорятъ о четырехъ нартексахъ въ св. Софіи, *Дюк.* Constantinop. Christ. lib. III, c. 18, но тутъ къ двумъ внутреннимъ нартексамъ (доселѣ сохранившимся) должно причислять эксонартексъ и дворъ (теперь не существующіе).

[2]) См. у *Фоссати* въ Aya Sophia, Planche 4.

[3]) Григорій Неокесарійскій пр. 12, Вальсам. у Ралли и П. IV, 8.

[4]) Подобнымъ образомъ и въ настоящее время у Грековъ иногда западныя галлереи устраиваются надъ папертями, вѣроятно, для женщинъ, находящихся въ мѣсячныхъ кровяхъ (cfr Вальсам. у Ралли и П. IV, 8); а въ одной, видѣнной нами, церкви въ Константинополѣ (Панагіи въ Перѣ, находящейся не далеко отъ русскаго посольства) и боковыя галлереи устроены надъ папертями.

что значитъ—малыя церкви, придѣланныя, приставленныя къ большимъ) для пѣнія заупокойныхъ литургій надъ лицами, которыя въ нихъ погребались [1]).

Внѣшнія паперти или экзонартексы представляли изъ себя открытыя галлереи, которыя съ востока имѣли западную стѣну внутренней паперти, а съ запада или отовнѣ рядъ колоннъ (иногда перемѣшанныхъ съ квадратными столбами) или колоннаду, подобную нынѣшнимъ колоннадамъ у церквей и общественныхъ зданій и отличавшуюся отъ послѣднихъ тѣмъ, что рядъ колоннъ не составлялъ только портала или не былъ только противъ входа, но тянулся или составлялъ линію противъ всей западной стѣны отъ конца до конца (верхъ или потолокъ эксонартексовъ не былъ горизонтальный или плоскій, сдѣланный изъ дерева, но состоялъ изъ каменнаго свода, въ которомъ тянулся непрерывный и весьма частой, большею частію совсѣмъ сплошной, рядъ маленькихъ глухихъ куполовъ).

Дворы (погречески αὐλή, полатыни atrium, изъ греческ. αἴθριον) обыкновенно, какъ кажется, пристраивались къ церквамъ съ одной западной стороны, именно—въ видѣ четвероугольника, который боковыми сторонами упирался въ углы церкви; но иногда они окружали церкви и съ трехъ сторонъ—съ запада и съ боковъ, за исключеніемъ востока, и наконецъ нѣкоторыя немногія церкви были обнесены ими и со всѣхъ четырехъ сторонъ. Такъ какъ послѣднее извѣстно о тѣхъ церквахъ, которыя не имѣли восточныхъ олтарныхъ абсидъ и въ которыхъ олтари, въ видѣ исключенія, вмѣсто этихъ абсидъ, были поставлены среди ихъ самихъ (въ серединѣ церквей) [2]), то слѣдуетъ думать, что не принято было заграждать дворами олтарей (т. е. находившихся обычно въ восточныхъ абсидахъ). А что касается до пристройки дворовъ съ одной западной стороны или съ трехъ сторонъ, за исключеніемъ восточной, то тутъ, можетъ быть, была связь съ тѣмъ, сколько было дѣлаемо въ церкви входовъ—одинъ съ запада или три съ трехъ сторонъ [3]). Снаружи дворы ограждались глухой, съ окнами или безъ оконъ, каменной стѣной, а внутри по стѣнѣ, на всемъ ея протяженіи и со всѣхъ сторонъ, устраивались галлереи, совершенно такія и совершенно такъ, какъ экзонартексы, иначе сказать—эти дворы были совершенно тоже, что базилики въ ихъ греческой первоначальной формѣ, которую мы описали выше

---

[1]) Описан. Синодл. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* № 380, лл. 228 об. и 270 об.

[2]) Это извѣстно о церкви Тирской, построенной епископомъ Павлиномъ, *Euseb.* H. E. lib. X, c. 4, и о Константиноп. храмѣ Апостоловъ, построенномъ Константиномъ, онъ же De vita Const. lib. IV, c. 59.

[3]) О дворахъ съ трехъ сторонъ см. *Procop.* De aedific. lib. I, c. 8 и lib. V, c. 6, Scriptt. post Theophan. ed. Paris, p. 201 sqq.

(въ серединѣ открытое пространство, со сторонъ галлереи; экзонартексъ, въ случаѣ, если церковь имѣла дворъ и именно — съ одной западной стороны, сливался съ нею въ одно, превращаясь въ ея переднюю галлерею [1]).

При нѣкоторыхъ изъ древнихъ церквей мы не находимъ нартексовъ, а только экзонартексы [2]). На этомъ основаніи должно думать, что считалось достаточнымъ имѣть что нибудь одно — нартексъ или экзонартексъ (во второмъ случаѣ женщины, находившіяся въ разрядѣ кающихся по-послушающихъ, не имѣя для себя верхнихъ галлерей, которыя бы находились внѣ церкви, см. выше, какъ нужно предполагать, стояли въ одномъ и томъ же экзонартексѣ съ мужчинами, имѣя только особую отъ нихъ сторону). Что касается до дворовъ, то весьма вѣроятно, что они были строимы далеко не при всѣхъ церквахъ, а только при тѣхъ большихъ, которымъ хотѣли придать возможное великолѣпіе.

У насъ въ Россіи въ періодъ домонгольскій, какъ должно думать, вовсе не было строимо при церквахъ, т. е. и при великолѣпнѣйшихъ между ними, греческихъ, окруженныхъ галлереями, дворовъ. Не только нѣтъ никакихъ остатковъ и признаковъ этихъ дворовъ и не только нѣтъ никакихъ указаній на ихъ существованіе, но и само по себѣ дѣло не представляется сколько нибудь вѣроятнымъ. Въ Греціи цѣль этихъ дворовъ была двоякая: во-первыхъ, чтобы ихъ колоннадами увеличивать красоту церквей и придавать послѣднимъ большее великолѣпіе; во-вторыхъ — чтобы подъ ихъ галлереями доставлять убѣжище отъ солнечнаго зноя тѣмъ людямъ, которые бы желали молиться внѣ церквей или которые, приходя въ нихъ или выходя ихъ нихъ, желали бы нѣкоторое время побыть около нихъ на открытомъ воздухѣ. Но подъ красотою колоннадъ разумѣлась красота колоннадъ естественныхъ, т. е. съ колоннами, изсѣченными изъ цѣльнаго камня, и при томъ такого, какъ мраморъ, а нашихъ нынѣшнихъ колоннадъ, складенныхъ изъ кирпича съ капителями колоннъ, сдѣланными изъ дерева и известки съ алебастромъ, Греки не

---

1) Древніе церковные дворы сохранились: въ Римѣ при церкви св. Климента (планъ части двора у *Де-Блезера* р. 232) и въ Миланѣ при церкви св. Амвросія; новые дворы, воспроизводящіе собою древніе, можно видѣть въ Константинополѣ при большихъ мечетяхъ (Ахметовой, Баязетовой, Магометовой), ибо дворы при этихъ мечетяхъ несомнѣнно составляютъ копіи съ дворовъ греческихъ и въ частности двора св. Софіи (къ сожалѣнію уже не существующаго; при мечети Магометовой, построенной на мѣстѣ Юстиніанова храма Апостоловъ, дворъ едва ли даже не старый). Если читателю придется увидать на картинкѣ одну изъ помянутыхъ мечетей, то онъ замѣтитъ кругомъ множество непонятныхъ маленькихъ куполовъ, — эти куполы надъ галлереями дворовъ, т. е. составляютъ въ нихъ ихъ своды, см. выше объ экзонартексѣ.

2) Нѣтъ напр. нартекса, а только экзонартексъ, при Солунской св. Софіи.

знали. Ясно, что о такихъ естественныхъ колоннадахъ трудно было помышлять въ Кіевѣ и гдѣ бы то ни было въ Россіи, ибо колонны нужно было бы привозить изъ Греціи. А что касается до того, чтобы давать убѣжище отъ солнечнаго зноя, то по нашимъ климатическимъ условіямъ, при которыхъ ищутъ тѣни развѣ только одну недѣлю въ году, а во все остальное время солнышка, забота о немъ, очевидно, была напрасною и не могла приходить въ голову.

Такъ какъ экзонартексы были тѣже колоннады, что и дворы, то по сейчасъ указанному слѣдуетъ думать, что и ихъ не было устраиваемо у насъ при церквахъ въ домонгольскій періодъ.

Относительно собственныхъ нартексовъ должно думать иное, чѣмъ относительно экзонартексовъ и дворовъ, именно — что они устраивались если не при всѣхъ непремѣнно церквахъ, чего, вѣроятно, вовсе не было и въ самой Греціи (ибо съ цѣлію быть мѣстомъ стоянія для разряда кающихся «послушающихъ», нартексы или экзонартексы были необходимы только въ каѳедральныхъ епископскихъ соборахъ), то при церквахъ важнѣйшихъ и значительнѣйшихъ: Есть признаки, указывающіе на то, что при Кіевскомъ Софійскомъ соборѣ, окруженномъ въ настоящее время новѣйшими, Петро-могилинскими папертями, была паперть и въ древнее время [1]). Владимирскій Успенскій соборъ Боголюбскаго не сохраняетъ никакихъ слѣдовъ бывшей при немъ паперти, однако подъ 1237 г. читаемъ въ лѣтописи, что епископъ Митрофанъ «исписа его притворъ», т. е. расписалъ стѣннымъ письмомъ его паперть [2]). Въ лѣтописяхъ упоминаются: притворъ или паперть при церкви Печерскаго монастыря [3]) и при церкви Рождества Богородицы, находившейся въ Боголюбовомъ [4]) и потомъ притворы или паперти Суздальскаго собора [5]). Наконецъ, при Новгородскомъ Софійскомъ соборѣ паперти сохранились до настоящаго времени. По нѣко-

---

[1]) Митр. *Евгенія* Описаніе Кіевософійск. собора, стр. 34.

[2]) Словомъ притворъ (что значитъ пристройка, придѣлка) у насъ переводится съ греческаго не только νάρθηξ — паперть, но и στοά — галлерея (словарь *Восток.*), на основаніи чего можно было бы подумать, что подъ притворами церквей должно разумѣть не ихъ паперти, а пространства въ нихъ самихъ поза столбамъ, которыя представляютъ собой какъ бы галлереи. Но что притворъ въ приложеніи къ церквамъ употребляется у насъ именно въ смыслѣ паперти, это видно, во-первыхъ изъ того, что паперть Новгородскаго Софійскаго собора называется притворомъ (Новгор. I лѣт. подъ 1186, 1193, 1199, 1223 и другими годами), во-вторыхъ изъ того, что въ Уставѣ церковномъ слово притворъ употребляется въ смыслѣ паперти (чинъ Малыя вечерни: «собравшимся братіямъ въ притворъ... и по отпустѣ входимъ въ храмъ», cfr *Никольскаго* Пособіе къ изученію устава богослуженія православной церкви, 3 изд. стр. 33).

[3]) Подъ 1091, 1096 и 1106 годами.

[4]) Ипатск. подъ 1175 г., 2 изд. стр. 401.

[5]) Лаврент. подъ 1194 г.

торымъ признакамъ и указаніямъ должно, правда, думать, что паперти не построены съ соборомъ одновременно, а пристроены къ нему послѣ; но несомнѣнно, что онѣ пристроены въ древнее время и еще въ періодъ домонгольскій. И эта позднѣйшая пристройка можетъ быть понимаема именно какъ свидѣтельство въ пользу распространенности у насъ въ періодъ домонгольскій папертей: если послѣ первыхъ здателей собора, построившихъ его безъ папертей, послѣдующіе Новгородцы сочли нужнымъ пристроить паперти, то весьма вѣроятно предполагать причиною сего соревнованіе другимъ и желаніе не отстать отъ другихъ.

Сохранившіяся паперти Новгородскаго Софійскаго собора окружаютъ его съ трехъ сторонъ. Признаки, указывающіе существованіе древней паперти при Кіевскомъ Софійскомъ соборѣ, даютъ знать, что она окружала его также съ трехъ сторонъ [1]). При Суздальскомъ соборѣ, по лѣтописи, были паперти, а не паперть. На основаніи этихъ свидѣтельствъ должно полагать, что у насъ паперти были пристраиваемы къ церквамъ, если не постоянно, то преимущественно—съ трехъ сторонъ, а не съ одной западной. Тоже представляется вѣроятнѣйшимъ думать и по нашимъ климатическимъ условіямъ. У насъ нужно было заботиться о томъ, чтобы защитить церкви отъ холода и вѣтра: а къ таковой цѣли могли служить боковыя паперти.

Въ Греціи, какъ мы сказали, въ боковыхъ папертяхъ были устрояемы придѣльныя церкви для пѣнія заупокойныхъ литургій надъ лицами, въ нихъ погребавшимися. Со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что это такъ было и у насъ. Князья и епископы наши погребались въ церквахъ (—о послѣднихъ заключаемъ отъ положительно извѣстнаго примѣра епископовъ Новгородскихъ). Но погребать въ самыхъ церквахъ было запрещено, и въ Греціи погребавшіеся въ церквахъ были именно погребаемы въ церковныхъ притворахъ [2]). Что такъ было это и у насъ въ Россіи, это, во-первыхъ, необходимо предполагать apriori, — во-вторыхъ объ этомъ прямо говорятъ положительныя свидѣтельства: епископы Новгородскіе погребались въ притворахъ своего Софійскаго собора; Ярославъ, по свидѣтельству преп. Нестора, былъ положенъ въ притворѣ своего Кіевскаго собора [3]), а его сынъ Владиміръ, по свидѣтельству преданія,— въ притворѣ Новгородскаго собора. Погребеніе въ церквахъ имѣетъ тотъ смыслъ, что такъ сказать надъ самыми гробами умершихъ

---

1) Митр. *Евгеній* ibid.

2) О запрещеніи погребать въ церквахъ см. Вальсамона у Ралли. и П. IV, 479 и въ Πηδαλιον'ѣ прим. къ 83 пр. 6. всел. соб.; о томъ, что погребались въ притворахъ — Вальсам. ibid. стр. 8.

3) Въ житіи Бориса и Глѣба: Изяславъ, котораго Ярославъ оставилъ своимъ преемникомъ, «спрятавъ тѣло отца своего, положи въ рацѣ мороморянѣ и постави въ притворѣ церкве святыя Софія», — по изд. Бодянск. стр. 18.

приносится безкровная жертва. Если въ Греціи, для того чтобы возможно приблизить къ гробамъ погребенныхъ въ церквахъ безкровную жертву и какъ можно болѣе буквальнымъ сдѣлать то, что она совершается надъ гробами, устрояли придѣльныя церкви въ притворахъ, въ которыхъ находились гроба: то совсѣмъ не вѣроятно думать, чтобы этому примѣру, съ которымъ соединялась такая важная забота, не послѣдовали у насъ въ России. Не знаемъ мы многихъ примѣровъ, чтобы это было у насъ такъ; но во всякомъ случаѣ знаемъ одинъ: въ одной изъ боковыхъ папертей Новгородскаго Софійскаго собора мы находимъ придѣлъ, устроенный уже въ періодъ домонгольскій [1]).

Относительно мірскихъ приходскихъ церквей весьма вѣроятно предполагать, что паперти строились при главнѣйшихъ и важнѣйшихъ между ними. Относительно церквей монастырскихъ представлялось бы основаніе думать, что онѣ устраивались при всѣхъ ихъ и непремѣнно. Монастырскій уставъ богослуженія полагаетъ, чтобы тѣ церковныя службы, которыя монахи имѣютъ лишними противъ мірянъ, т. е. собственно— имѣли въ древнее время, о чемъ ниже, были совершаемы ими не въ самыхъ церквахъ, а въ папертяхъ. Такимъ образомъ, монастырскій уставъ богослуженія дѣлаетъ паперти какъ бы необходимой принадлежностью церквей монастырскихъ, на основаніи чего и слѣдовало бы полагать, что онѣ были при всѣхъ нашихъ монастырскихъ церквахъ. Но мы видимъ въ настоящее время, что этого предписанія монастырскаго устава не соблюдаетъ у насъ рѣшительно ни одинъ монастырь, и весьма возможно, что такое нарушеніе устава идетъ у насъ изъ нашей первоначальной или домонгольской древности. Не невѣроятнымъ остается то, что паперти считались необходимой принадлежностью и дѣйствительно были строимы при церквахъ въ монастыряхъ главнѣйшихъ (въ періодъ домонгольскій, какъ увидимъ ниже, у насъ не всѣ монастыри имѣли и свои церкви, а нѣкоторые находились при мірскихъ приходскихъ церквахъ. — Изъ сохранившихся до настоящаго времени, сравнительно древнихъ, греческихъ монастырскихъ церквей, извѣстны церкви Аѳонскія. Въ церквахъ Аѳонскихъ, если не исключительно, то наибольшею частію паперти находятся съ одной западной стороны; наибольшею частію онѣ весьма велики, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ и совсѣмъ равняются своей величиной величинѣ самыхъ церквей, такъ что представляютъ собой какъ бы заднія церкви, приставленныя къ дѣйствительнымъ церквамъ переднимъ).

---

[1]) Дитмаръ Мерзебургскій, какъ указывали мы много выше, говоритъ, что Владимиръ былъ погребенъ въ церкви св. Климента. Послѣ сейчасъ сказаннаго, это, болѣе чѣмъ вѣроятно, должно понимать такимъ образомъ, что онъ былъ погребенъ въ одной изъ боковыхъ папертей Десятинной церкви, въ которой былъ устроенъ придѣлъ въ честь св. Климента.

Экзонартексы или колоннады передъ входами въ церкви составляли у Грековъ то, что у насъ суть крыльца, которыхъ, какъ таковыхъ, т. е. какъ глухихъ небольшихъ пристроекъ передъ входами, Греки не знали. Наши церкви могли замѣнять греческіе экзонартексы этими пропилеями нашей національной гражданской архитектуры. Насколько это было обычно имъ на самомъ дѣлѣ, не знаемъ; но, во-первыхъ, должны были имѣть крыльца всѣ тѣ церкви, которыя были двухъэтажными (съ подваломъ внизу) и въ которыя входъ былъ не прямо съ земли, каковы были нѣкоторыя церкви Новгородскія; во-вторыхъ, сохранились древнія крыльца и при нѣкоторыхъ такихъ церквахъ, въ которыя входъ былъ прямо съ земли и которыя не имѣли въ нихъ дѣйствительной нужды [1]).

Въ заключеніе всего должно сказать объ одной замѣчательной особенности нашихъ русскихъ каменныхъ церквей до-монгольскаго періода противъ церквей греческихъ, — особенности не въ смыслѣ измѣненія того, что есть въ церквахъ греческихъ, и не въ смыслѣ недостатка того, что въ нихъ есть, а наоборотъ въ смыслѣ лишка противъ нихъ и въ смыслѣ внѣшней къ церквамъ прибавки, именно — о башняхъ, которыя пристраивались у насъ къ церквамъ совнѣ ихъ.

До настоящаго времени сохранились въ Новгородѣ четыре древнія башни при церквахъ, именно — при Софійскомъ и Николо-Дворищенскомъ соборахъ, при церквахъ Антоніева и Юрьева монастырей [2]). Не сохранилась до настоящаго времени, но, какъ положительно извѣстно, была башня при Владимирскомъ соборѣ Боголюбскаго [3]). Наконецъ, полусохранилась до настоящаго времени башня при Черниговскомъ соборѣ, заложенномъ Мстиславомъ Ярославичемъ [4]). Изъ Новгородскихъ башенъ три имѣютъ форму круглую (Софійскаго и Николо-Дворищенскаго соборовъ и Антоніева монастыря), а одна (Юрьева монастыря) въ нижней (бо́льшей) части до верху крыши церкви имѣетъ форму четвероугольную, а въ верхней части поверхъ крыши также круглую; всѣ онѣ отъ низу до верху имѣютъ одинъ и тотъ же объемъ, т. е. мы хотимъ сказать —

---

[1]) Такова церковь св. Георгія въ Юрьевѣ Польскомъ или Владимирскомъ (нынѣ городской соборъ), построенная въ 1230 г. Святославомъ Всеволодовичемъ на мѣстѣ бывшей каменной же церкви Юрія Долгорукаго (планъ церкви въ Собраніи картъ, плановъ и пр., листъ XIII).

[2]) О башнѣ Николо-Дворищенскаго собора, теперь застроенной и невидной, см. Археологическое описаніе церковныхъ древностей въ Новгородѣ и его окрестностяхъ, архим. *Макарія* I, 257.

[3]) Ипатск. лѣт. 1175 г., 2 изд. стр. 396: «столпъ позлати (Боголюбскій) изовну церкви» (Владимирской); Лавр. лѣт. подъ 1185 г., 2 изд. стр. 372: «теремъ».

[4]) См. въ Чтеніяхъ Общ. Ист. и Древн., годъ третій, 1847-й, Смѣсь, статью *М. Маркова:* О достопамятностяхъ Чернигова, стрр. 15 и 16.

къ верху не съуживаются. Башня Черниговская имѣла форму круглую. Что касается до вышины Новгородскихъ башенъ, то башня Софійскаго собора примѣрно на четверть выше его кровли и на аршинъ ниже его боковыхъ куполовъ, а башни Антоніева и Юрьева монастырей на аршинъ или нѣсколько болѣе выше кровли церквей (въ послѣднемъ случаѣ впрочемъ говоримъ только по памяти). Всѣ Новгородскія башни и Черниговская плотно приставлены къ церквамъ снаружи послѣднихъ, и именно Новгородскія — у Софійскаго собора съ западной стороны на юго-западномъ углу, у церквей Антоніева и Юрьева монастырей съ сѣверной стороны на сѣверо-западныхъ углахъ [1]; Черниговская — на юго-западномъ углу. Назначеніе башенъ состояло не въ томъ, чтобы служить колокольнями для церквей, ибо, во-первыхъ, онѣ не открытыя или съ пролетами, а совершенно глухія, — во-вторыхъ, въ періодъ домонгольскій, когда колокола были весьма малы и ихъ было весьма по немногу, никому не могло приходить въ голову, чтобы строить для нихъ башни, и наконецъ, въ-третьихъ, о существованіи при Софійскомъ соборѣ съ древняго времени колокольни отдѣльной отъ башни извѣстно положительнымъ образомъ (о колокольняхъ ниже). Древнее назначеніе башенъ, ясное отчасти изъ теперешняго ихъ употребленія, отчасти изъ указанія лѣтописей, состояло, во-первыхъ въ томъ, чтобы служить ходами на верхнія галлереи или полати, во-вторыхъ въ томъ, чтобы служить церковными ризницами и кладовыми [2]).

Что башни наши происхожденія не греческаго даже и въ томъ смыслѣ, чтобы могли быть признаны за варваро-греческія или Корсунскія, это какъ

---

[1]) Башня Софійскаго собора находится собственно не совнѣ собора, а внутри его западной паперти, надъ кровлею которой (особой отъ кровли самаго собора) возвышается только ея верхъ. Изъ этого между прочимъ и видно, что паперть, заключающая и скрывающая въ себѣ башню, которой бы должно быть снаружи, пристроена послѣ. Верхъ башни надъ кровлей паперти смотритъ какъ бы куполомъ, такъ что съ этимъ недѣйствительнымъ куполомъ всѣхъ куполовъ на соборѣ шесть (нашъ куполъ, какъ мы сказали, ниже побочныхъ дѣйствительныхъ куполовъ примѣрно на аршинъ). На церквахъ Антоніева и Юрьева монастырей, которыя собственно суть однокупольныя, въ параллель къ верхамъ башенъ, которыя высматриваютъ куполами (или главами), въ позднѣйшее время поставлены на сѣверо-западныхъ углахъ (а башни на южной сторонѣ у юго-западныхъ угловъ) купола, такъ что теперь церкви снаружи смотрятъ трехкупольными, а внутри — двухкупольныя.

[2]) Въ Софійскомъ соборѣ въ башнѣ входъ на полати и болѣе ничего; въ Антоніевомъ монастырѣ — ходъ на полати и вверху придѣлъ; въ Юрьевомъ монастырѣ — ходъ на полати и вверху ризница для болѣе дорогихъ вещей; въ башнѣ Владимирскаго собора — не знаемъ, былъ ли ходъ на полати, но была ризница, Лавр. лѣт. подъ 1185 г., 2 изд. стр. 372.

будто можетъ быть утверждаемо положительно, ибо онѣ представляютъ собою не измѣненіе чего либо настоящаго греческаго, а нѣчто совсѣмъ новое противъ него[1]). Слѣдовательно онѣ происхожденія или западнаго или собственно русскаго. Кто немного знакомъ съ архитектурой западной, у того, конечно, тотчасъ же явится предположеніе, что онѣ происхожденія западнаго: одну изъ характеристическихъ чертъ позднѣйшей архитектуры западной составляло именно то, что въ ней употребляются башни, какъ средство украшенія церквей. На самомъ дѣлѣ гораздо вѣроятнѣе однако думать, что онѣ происхожденія не западнаго, а собственно русскаго. На Западѣ башни приставлялись къ западнымъ стѣнамъ церквей (или ставились на нихъ), затѣмъ, чтобы украшать и такъ сказать дѣлать ихъ порталы, обыкновенно, симметрически въ числѣ двухъ, и думать, чтобы мастера западные, разрушая эту симметрію, перенесли къ намъ только одну башню, вовсе не представляется вѣроятнымъ, — это значило бы перенести къ намъ башни такимъ образомъ, чтобы онѣ утратили весь свой смыслъ. Башни подъ именемъ теремовъ, — ибо башня и теремъ значатъ одно и тоже[2]), — составляли принадлежность нашей національной гражданской архитектуры[3]), и мы полагаемъ, что эти наши собственные терема и должно видѣть въ башняхъ при церквахъ. Совершенно вѣроятно предполагать, что въ домовыхъ теремахъ, какъ въ зданіяхъ высо-

---

1) Замѣтимъ однако на всякій случай, что намъ извѣстна одна и греческая церковь, въ которой ходъ на полати или въ верхнія галлереи былъ въ пристроенной къ ней башнѣ (церковь — Солунская св. Софія; башня, пристроенная къ сѣверо-западному углу съ сѣвера, — снаружи квадратная, внутри круглая). И потомъ еще, что въ одномъ греческомъ житіи мы читаемъ о башнѣ скевофилакія, — πύργος σκευοφυλακίου (житіе священномуч. Панкратія, выписка у Lambec. t. VIII, ed. Kollar. p. 27. Башня Константинопольской св. Софіи, находившаяся на ея дворѣ, у западной стѣны паперти, не съ боку, а по серединѣ, рядомъ съ дверями въ паперть, до настоящаго времени вовсе не сохранившаяся, къ намъ не относится, ибо была не глухая, а съ открытыми пролетами. Съ весьма большею вѣроятностію она должна быть принимаема за бильницу. Ея изображеніе см. на рисункахъ св. Софіи Грелота, помѣщенныхъ у Бандурія въ Imperium Orientale t. II, pp. 752 и 756, а на планѣ p. 745; изъ Бандурія у Византія въ Κωνσταντινούπ. въ приложж. къ 1 т.). — Замѣтимъ также, что наше названіе башни — теремъ есть одно и тоже съ греческимъ τὸ τέρεμνον (Лексик. *Византія*, ὑψηλὰ τέρεμνα), чѣмъ дается нѣкоторое основаніе предполагать, что мы заимствовали башни у Грековъ.

2) Съ тѣмъ, кажется, различіемъ, что понятіе терема обширнѣе, чѣмъ понятіе башни, — что теремъ есть не только башня (высокое зданіе извѣстной формы), но и всякій покой на высокой надстройкѣ.

3) Наши старинные терема (башни) домовые или гражданскіе см. на изображеніи Сольвычегодскаго дома именитыхъ людей Строгановыхъ 1565 г., помѣщенномъ въ изданіи *гр. Строганова:* «Русское искусство Е. Віолле-Ле-Дюкъ и архитектура въ Россіи съ X-го по XVIII-й вѣкъ». Спб., 1878. Листъ рисунковъ IX.

кихъ, имѣли обычай хранить добро отъ воровъ; а такимъ образомъ легко могли придти къ мысли устраивать подобнымъ образомъ и ризницы церквей. А такъ какъ въ верхи теремовъ или башенъ, гдѣ помѣщались ризницы, во всякомъ случаѣ должны были быть ходы, то и дали имъ двойное назначеніе — вести въ ризницы и вмѣстѣ въ верхнія галлереи или на полати (полагать, что ходы на полати потому были устраиваемы въ башняхъ или теремахъ, что полати составляли женское отдѣленіе, а женщины жили, имѣли свои покои, въ теремахъ[1]), конечно, было бы пустымъ и неосновательнымъ остроумничаньемъ).

Выше мы сказали, что Юстиніанъ къ основной окончательной формѣ купольной церкви прибавилъ еще побочный варіантъ или побочную разновидность. Теперь мы должны обратиться къ этому варіанту, который вмѣстѣ съ основною формою перешолъ и къ намъ.

Пусть читатель вообразитъ себѣ зданіе, имѣющее фигуру креста, у котораго, для совершеннаго сходства съ крестомъ церковнымъ, три конца — верхній и боковые совершенно равны между собой, а нижній нѣсколько длиннѣе ихъ. Подобное зданіе представляется состоящимъ внутри изъ пяти четвероугольниковъ — четыре четвероугольника концы креста и пятый его центръ. Юстиніанъ взялъ такой крестъ, надъ каждымъ изъ его четвероугольниковъ, какъ надъ частнымъ цѣлымъ въ общемъ цѣломъ, поставилъ особый куполъ, — и подобная крестообразная церковь съ пятью крестовидно расположенными куполами надъ ея пятью четвероугольниками и явилась какъ побочный варіантъ или побочная разновидность къ основной формѣ купольной церкви. Въ этомъ видѣ Юстиніанъ за-ново перестроилъ константинопольскую Константина Великаго церковь апостоловъ, которая по назначенію послѣдняго была усыпальницею императоровъ и поэтому была важнѣйшею церковію столицы послѣ св. Софіи[2]). Что касается до всего изобрѣтенія церкви, то болѣе чѣмъ вѣроятно, что оно не сполна принадлежитъ Юстиніану, но что онъ приложилъ куполъ уже къ готовой формѣ некупольнаго низа. Церковь Константинова, формой базилика, какъ это должно заключать отъ церкви Юстиніановой, имѣла ту особенность, что въ ней не было восточной абсиды и что ея олтарь былъ поставленъ въ ея серединѣ[3]). Но она

---

[1]) Потому что онѣ хранимы были какъ добро.

[2]) *Procop.* De aedific. lib. I, c. 4. Церковь апостоловъ не сохранилась до настоящаго времени; теперь на ея мѣстѣ построенная вновь мечеть Магомета II. Воспроизведеніе ея плана по описанію Прокопія у *Гюбша* въ Monuments de l'architecture, Pl. XXXIII. Фасадъ церкви, весьма впрочемъ неудовлетворительно, три раза изображонъ въ Менологіи импер. Василія, — ч. I стр. 125, октября 18, и ч. II стрр. 140 и 182, января 27 и февраля 12.

[3]) Въ Юстиніановой церкви олтарь былъ поставленъ именно такимъ образомъ (Прокоп.), и со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что онъ не сдѣлалъ

имѣла видъ, какъ мы положительно знаемъ, крестообразный[1]). Обыкновенныя крестообразныя базилики, какъ мы говорили выше, устроялись такимъ образомъ, что поперечный четвероугольникъ приставлялся къ верху продольнаго между нимъ и абсидой. А такъ какъ въ Константиновой базиликѣ олтарь поставленъ былъ не въ абсидѣ, а въ серединѣ ея самой, то необходимо думать, что ея крестъ составленъ былъ иначе, а именно — представляя изъ себя точный крестъ, не посредствомъ приставки одного четвероугольника къ другому, а посредствомъ ихъ пересѣченія, потому что иначе олтарь не былъ бы его (креста) центромъ и средоточіемъ, а находился бы внѣ его, и поставленіе олтаря въ серединѣ базилики, при ея крестообразной формѣ, не имѣло бы смысла. Такимъ образомъ, говоримъ, болѣе чѣмъ вѣроятно, что крестообразную форму низа Юстиніанъ взялъ уже готовую, именно — отъ той предшествующей базилики или воспроизводя ту предшествующую базилику, на мѣстѣ которой поставилъ свою церковь. На этотъ готовый низъ, заимствованный отъ базилики, Юстиніанъ поставилъ купола, и такимъ образомъ къ основной формѣ купольной церкви и получился побочный варіантъ — церковь крестообразная внизу и съ крестообразнымъ пятикупольнымъ верхомъ. Идея купола, какъ мы говорили, требовала, чтобы онъ былъ одинъ надъ церковію. Но такъ какъ крестообразная церковь представляла изъ себя не одинъ четвероугольникъ, а была (какъ бы) сложена изъ пяти, то здѣсь каждый четвероугольникъ брался какъ бы за отдѣльное частное цѣлое въ общемъ цѣломъ, и пятикуполіе, не нарушая идеи единства купола, являлось слѣдствіемъ того, что одна церковь была сложена какъ бы изъ пяти церквей (надъ каждою изъ которыхъ дѣйствительно и было по одному куполу). При этомъ, вѣроятно, затѣмъ, чтобы при отдѣльности частныхъ цѣлыхъ сохранить и единство общаго цѣлаго и выразить подчиненное отношеніе побочныхъ куполовъ къ главному, Юстиніанъ сдѣлалъ окна только въ послѣднемъ, а первые оставилъ глухими (въ архитектурномъ отношеніи побочныя отдѣленія церкви помимо куполовъ могли получать свѣтъ черезъ окна въ стѣнахъ, тогда какъ главное могло получать его только чрезъ куполъ).

Юстиніанова церковь апостоловъ не сохранилась до настоящаго времени, и мы знаемъ о ней только изъ описанія Прокопія (цитата выше въ примѣчаніи), которое достаточно для того, чтобы составить общее понятіе, но которое не даетъ (и безъ приложенія плана, разрѣза и фасала и не передало бы, конечно) частностей. Послѣ самой церкви апо-

---

тутъ нововведенія противъ Константина, а именно сохранилъ особенность, бывшую въ церкви послѣдняго.

[1]) Григорій Богословъ говоритъ о ней: (ἕδος) πλευραῖς σταυροτύποις τετράχα τεμνόμενον, у *Бинг.* Vol. III, p. 173.

столовъ мы имѣетъ другую церковь, которая ее воспроизводитъ, это именно—Венеціанскій соборъ св. Марка. Но послѣдняя, будучи несомнѣннымъ воспроизведеніемъ первой въ общемъ (за исключеніемъ того, что имѣетъ одну восточную абсиду, въ которой и помѣщается олтарь, и что не одинъ только главный куполъ ея, но и всѣ побочные имѣютъ окна)[1]), не извѣстно до какой степени точно воспроизводитъ ее въ частностяхъ. По своему окладу Венеціанскій соборъ св. Марка есть совершенно тотъ крестъ, который мы описали выше и фигуру котораго имѣла Юстиніанова церковь апостоловъ. Затѣмъ, его пять куполовъ поставлены: въ заднемъ четвероугольникѣ или въ нижнемъ концѣ креста—на четырехъ (поставленныхъ въ семъ четвероугольникѣ) столбахъ; въ середнемъ четвероугольникѣ—также на четырехъ столбахъ; въ остальныхъ трехъ четвероугольникахъ—на стѣнѣ и на двухъ столбахъ.

Эта побочная форма купольной церкви осталась въ архитектурѣ греческой вмѣстѣ съ главною, но съ ней должно было случиться тоже самое, что и съ этою послѣднею. Какъ послѣ Юстиніана не могли воспроизводить въ подлинномъ видѣ его св. Софіи, такъ не могли послѣ него воспроизводить и его церкви апостоловъ, и какъ сократили одну, такъ поступили и съ другой. Вмѣсто большихъ крестовъ, которые бы распадались на пять отдѣльныхъ цѣлыхъ, начали строить малые кресты, которые бы, представляя изъ себя и составляя собой одно цѣлое или одинъ четвероугольникъ съ небольшими выступами въ бока, въ тоже время имѣли форму креста. Исторія креста пяти куполовъ на этихъ малыхъ крестообразныхъ церквахъ была та, что сначала перестали ставить боковые два купола, ограничиваясь продольной линіей трехъ куполовъ, а потомъ, сокращая и эту линію, начали ставить два купола и одинъ,—въ первомъ случаѣ середній и который либо изъ двухъ остальныхъ линіи—передній или задній, во второмъ случаѣ середній[2]).

Такимъ образомъ, побочная форма купольной церкви, по своемъ сокращеніи, стала въ сущности тѣмъ же, чтó есть форма основная—однимъ четвероугольникомъ, но съ тѣмъ добавленіемъ, что четвероугольникъ имѣлъ боковые небольшіе выступы[3]), которые давали церкви фи-

---

1) Гдѣ смотрѣть планы и фасады св. Марка, указано выше.

2) Мы не докажемъ этого постепеннаго сокращенія числа куполовъ исторически, на примѣрѣ церквей; но, во-первыхъ, оно должно быть такъ представляемо по самому своему существу; во-вторыхъ, это доказываетъ позднѣйшая архитектура нашей формы. Тамъ, гдѣ она сохранилась до настоящаго времени (въ Австрійской Малороссіи или въ Галиціи съ Буковиной, какъ намъ извѣстно, и можетъ быть и въ Русской Малороссіи, чтò намъ, къ сожалѣнію, не извѣстно) крестообразная церковь о трехъ куполахъ (въ одну линію) считается полнокупольною, какъ у насъ пятикупольная.

3) Эти выступы въ Австрійской Галиціи, какъ насъ увѣряли, называются закрестьями.

гуру креста. Четвероугольникъ дополненъ былъ противъ своего Юстиніанова первообраза тѣмъ, что получилъ восточную олтарную абсиду [1]), надъ которою именно и ставимъ былъ передній куполъ линіи, въ случаѣ если онъ былъ ставимъ. Въ Юстиніановой церкви апостоловъ боковые концы креста были четвероугольные (четвероугольники); въ позднѣйшихъ крестообразныхъ церквахъ боковые выступы иногда той же формы, а иногда полукруглые [2]). Послѣднее можетъ быть объясняемо или тѣмъ, что и церковные кресты иногда дѣлаются съ четвероугольными концами, иногда съ полукруглыми, или же вліяніемъ базиликъ самаго Юстиніана, который вмѣсто прибавки поперечнаго четвероугольника, какъ было сдѣлано на Западѣ, ища по всей вѣроятности образовать изъ базиликъ болѣе точный крестъ, сдѣлалъ въ передней части ихъ (ихъ четвероугольника), полукруглые выступы [3]).

Побочная форма купольной церкви, въ сейчасъ указанномъ нами сокращеніи и измѣненіи, перешла вмѣстѣ съ основною формою и къ намъ въ Россію. На сколько она была распространена у насъ, къ сожалѣнію, мы не можемъ этого сказать, ибо памятники нашей каменной церковной архитектуры домонгольскаго періода сохранились далеко не вполнѣ и недостаточно. Въ областяхъ Новгородской и Суздальской, которыя составляютъ въ семъ отношеніи счастливое исключеніе, мы совсѣмъ не находимъ признаковъ существованія этой формы. Затѣмъ, знаемъ одну церковь этой формы въ Смоленскѣ и имѣемъ основанія полагать, что была по крайней мѣрѣ одна такая церковь въ Кіевѣ. Переносясь изъ древняго времени въ новѣйшее, мы встрѣчаемся съ тѣмъ замѣчательнымъ фактомъ, что въ Австрійской Малороссіи или Галиціи съ Буковиной наша форма архитектуры составляетъ въ настоящее время рѣшительно преобладающую и рѣшительно господствующую форму [4]). Къ величайшему сожалѣнію, мы не имѣемъ свѣдѣній, какъ имѣетъ себя дѣло въ семъ отношеніи въ нашей Русской Малороссіи. Но если бы это было и не такъ, во всякомъ случаѣ рождается вопросъ: наша форма архитектуры не составляетъ ли такой формы, которая уже въ древнее время была значительно распространена, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторой

---

1) Замѣчательно, что олтарныхъ абсидъ при церквахъ этой формы тамъ, гдѣ онѣ въ настоящее время есть (предъидущее прим.), всегда по одной, а не по три (какъ въ Венеціанскомъ св. Маркѣ).

2) На Аѳонѣ, гдѣ почти во всѣхъ монастыряхъ главныя церкви суть крестообразныя, боковые выступы всегда полукруглые.

3) См. планъ его Виѳлеемской базилики у *Гюбша*, Pl. V, и у *Мюллера-Мотеса* въ Словарѣ подъ сл. Basilica.

4) Не ссылаясь на стороннія печатныя свидѣтельства, которыхъ не знаемъ, мы тутъ должны сослаться на самихъ себя, потому что архитектуру Австрійской Малороссіи мы видѣли сами лично.

части Малороссии? Вовсе не рѣшаясь отвѣчать на вопросъ положительнымъ образомъ, мы въ настоящее время считаемъ болѣе вѣроятнымъ думать, что наша форма въ указанной части Малороссии есть позднѣйшая, не восходящая далѣе начала XVI — конца XV вѣка и распространившаяся изъ Молдо-Валахіи (вопросъ о которой въ послѣдней есть пока вопросъ и притомъ такой, который заслуживалъ бы серьезнаго разслѣдованія [1]). Смоленская церковь, представляющая собою пока единственную извѣстную намъ церковь домонгольскаго періода крестообразной формы, есть церковь архангела Михаила, построенная княземъ Давидомъ Ростиславичемъ между 1180 и 1197 годами, въ продолженіе которыхъ онъ сидѣлъ на Смоленскомъ столѣ (нынѣ церковь называется иначе Свирскою, потому что находится въ Свирской подгородной слободѣ). Вмѣстѣ съ крестообразною формою стѣнъ она имѣетъ два купола — одинъ надъ своей серединой и другой небольшой надъ олтарной абсидой [2]. Кіевская церковь, относительно которой можно думать, что она имѣла крестообразную форму, есть церковь Спаса на Берестовомъ, существующая теперь въ Петро-Могилинскомъ возобновленіи. Она имѣетъ крестообразную форму въ настоящее время (и именно съ боковыми выступами не полукруглыми, а четвероугольными), но полагаютъ, что середина и боковые концы креста принадлежатъ не Петру Могилѣ, а составляютъ остатокъ древней церкви [3]).

Наши каменныя церкви домонгольскаго періода вообще не отличались своей величиной. Между ними въ частности вовсе не отличались своей величиной и тѣ церкви, которыя составляли разрядъ исключительныхъ и монументальныхъ. Если бы мы, подобно европейскому Западу, усвоили себѣ науку архитектуры (вмѣстѣ съ просвѣщеніемъ), то у насъ, такъ же какъ тамъ, не только долженствовало бы быть развитіе архитектурныхъ формъ, но и постепенный прогрессъ въ отношеніи къ монументальности церквей монументальныхъ, т. е. отъ церквей монументаль-

---

[1]) Съ перваго взгляда представлялось бы думать, что наша архитектура перешла въ Молдо-Валахію съ Аѳона, который начиная съ XVI в. имѣлъ ее, такъ сказать, своей вотчиной и былъ въ ней, такъ сказать, господиномъ. Но, имѣя общую особенность съ Аѳонской архитектурой въ закрестіяхъ, Молдо-Валашская архитектура не мало отличается отъ первой въ другомъ.

[2]) См. Историко-статистическое описаніе Смоленской епархіи (неизвѣстнаго автора), Спб. 1864, стр. 216 нач.

[3]) См. Обозрѣніе Кіева въ отношеніи къ древностямъ *Фундуклея*, стр. 57, гдѣ и планъ нынѣшней церкви. — Въ области Суздальской, какъ мы сказали, неизвѣстно древнихъ церквей крестообразной формы; но мы знаемъ одну новую такую церковь, это — Рождественская церковь въ нашемъ Троицкомъ Посадѣ (одна изъ приходскихъ Посада, но не монастырская. Откуда взята ея крестообразная форма, остается намъ неизвѣстнымъ).

ныхъ мы восходили бы къ болѣе монументальнымъ и наконецъ къ монументальнѣйшимъ. Но мы не усвоили себѣ науки архитектуры (какъ не усвоили просвѣщенія), и она была у насъ чисто внѣшнимъ дѣломъ, лежавшимъ сполна на отвѣтственности Грековъ, по отношенію къ которымъ мы были только заказчиками (подобно напр. тому, какъ наши ничего не разумѣющіе въ паровыхъ машинахъ и въ фабричномъ производствѣ фабриканты относятся къ своимъ директорамъ Англичанамъ). Но у Грековъ въ нашъ періодъ домонгольскій церковная архитектура находилась не въ состояніи развитія, а въ состояніи упадка: въ весьма скромныхъ по размѣрамъ церквахъ Владимировой Десятинной и Ярославовой Софійской они дали намъ образцы монументальныхъ церквей и далѣе не пошли. Вмѣстѣ съ ними и мы не находили ничего болѣе монументальнаго, и въ послѣдующее время, не идя далѣе этихъ церквей, ограничивались только тѣмъ, что повторяли ихъ, какъ идеалы. Правда, что до настоящаго времени сохранились не всѣ церкви, которыя могутъ быть предполагаемы какъ монументальныя; но что за предѣлы Десятинной и Софійской церквей не было выступаемо, рѣшительною порукою въ этомъ можетъ служить намъ сохранившійся до настоящаго времени Владимирскій Успенскій соборъ Боголюбскаго. Несомнѣнно, что Боголюбскій хотѣлъ построить церковь монументальнѣйшую, и однако его соборъ (дѣйствительно бывшій таковымъ въ отношеніи къ украшеніямъ, о которыхъ ниже) представлялъ собою въ отношеніи архитектурномъ простую, нисколько не увеличенную копію съ Кіевскаго Софійскаго собора и вмѣстѣ съ послѣднимъ ровно ничего въ семъ отношеніи особенно замѣчательнаго. Эти архитектурныя качества собора Боголюбскаго или его размѣры ко всему выше сказанному прибавляютъ еще новое основаніе сомнѣваться въ томъ, чтобы онъ былъ строенъ мастерами западными. Если бы Боголюбскій, не довольствуясь мастерами греческими, хотѣлъ выписать мастеровъ западныхъ, то это значило бы, что онъ хотѣлъ получить мастеровъ возможно хорошихъ, чтобы при помощи ихъ создать церковь возможно монументальную. А если бы это было такъ, то хорошіе мастера западные и создали бы нѣчто гораздо болѣе монументальное, чѣмъ то, что мы имѣемъ въ дѣйствительности, ибо въ то время на Западѣ насчитывалось уже до пятка настоящихъ монументальныхъ церквей (соборъ Шпейерскій 1030—1061 гг., соборъ св. Марка Венеціанскій 1043—1071 гг., соборъ Пизанскій 1063—1100 гг., соборъ Бамбергскій 1004—1110 гг., соборъ Майнцкій конца XI—начала XII в.[1]).

Церквей періода домонгольскаго относительно монументальныхъ положительнымъ образомъ извѣстно намъ четыре; именно—онѣ суть: Вла-

---

[1]) О всѣхъ ихъ см. у *Лютцова* въ Die Meisterwerke der Kirchenbaukunst.

димирова Десятинная, Ярославовъ Софійскій соборъ, церковь Печерскаго монастыря и Владимирскій Успенскій соборъ Боголюбскаго. Къ этимъ четыремъ церквамъ со всею вѣроятностію должны быть причисляемы еще двѣ: каѳедральные епископскіе соборы Переяславскій и Бѣлгородскій. Владимирова Десятинная церковь, отъ которой до настоящаго времени сохранился только фундаментъ, какъ показали измѣренія этого послѣдняго (не знаемъ совершенно ли безошибочныя), представляла изъ себя совсѣмъ точный квадратъ и имѣла 16 саженъ длины и 16 саженъ ширины [1]). Софійскій соборъ Ярославовъ и Владимирскій Успенскій соборъ Боголюбскаго, представляя собою тѣже точные квадраты, имѣютъ по 14 саженъ длины и по 14 саженъ ширины [2]). Церковь Печерскаго монастыря, сохранившаяся до настоящаго времени только своимъ низомъ, надъ которымъ она надстроена вновь во второй половинѣ XV вѣка, имѣетъ около 14 саженъ длины и около 12 саженъ ширины. Переяславскій и Бѣлгородскій соборы совсѣмъ не сохранились до настоящаго времени и первый изъ нихъ и въ самый періодъ домонгольскій существовалъ весьма не долго, упавъ черезъ 35 лѣтъ послѣ построенія. Мы считаемъ вѣроятнымъ причислять тотъ и другой къ церквамъ монументальнымъ потому, что объ исключительной величинѣ того и другаго нарочито говорятъ лѣтописи [3]). Строитель перваго епископъ Ефремъ болѣе или менѣе долгое время жилъ въ Константинополѣ и весьма возможно, что, насмотрѣвшись самъ собственными глазами на тамошнія великія церкви, онъ построилъ у себя въ Переяславлѣ, въ бывшей митрополіи, т. е. въ каѳедрѣ знаменитой, не только великую церковь, не уступавшую дотолѣ бывшимъ въ Россіи (Владимировой Десятинной и Ярославову Софійскому собору), но даже и нѣсколько ихъ превосходившую [4]). Ничтожный Бѣлгородъ обязанъ былъ соборомъ, кото-

---

1) *Фундуклея* Обозрѣніе Кіева стр. 29; длина здѣсь — 24 сажени, но съ восточной середней абсидой и съ папертью; безъ нихъ она совершенно равна ширинѣ, какъ оказывается по измѣренію приложеннаго плана. — Длина церквей существующихъ, какъ самыхъ церквей, у насъ обыкновенно показывается безъ олтаря; но такъ какъ олтарь обыкновенно занимаетъ не только олтарную абсиду (пристройку), но и часть самой церкви, то это — неправильно. Мы показываемъ ее, находя посредствомъ измѣренія плановъ, безъ олтарной абсиды. Паперти, гдѣ онѣ есть, поелику онѣ суть пристройки, мы не включаемъ въ измѣреніе, показывая величину только самыхъ церквей.

2) Въ настоящее время Кіевскій Софійскій соборъ имѣетъ съ южной и сѣверной сторонъ по двѣ (съ каждой) пристроенныя къ нему Петромъ Могилою паперти.

3) Перваго Лаврент. подъ 1089 и Ипатск. подъ 1090 г., втораго Ипатск. подъ 1197 г.

4) Что Ефремъ, строя великую церковь, воодушевился мыслію о славѣ своей каѳедры, это прямо даетъ знать лѣтопись, когда говоритъ: «создалъ (церковь)

рый, по словамъ лѣтописца, «высотою и величествомъ и прочимъ украшеніемъ всѣмъ вдивъ былъ удобренъ», Юстиніановскимъ такъ сказать замашкамъ своего князя Рюрика Ростиславича, который, на сколько это было въ его не особенно большихъ средствахъ, наклоненъ былъ стяжать себѣ славу памятниками монументальнаго зодчества (другая его извѣстная постройка есть подведеніе каменной стѣны подъ церковь Выдубицкаго монастыря отъ Днѣпра въ предохраненіе отъ осыпи. Это сооруженіе въ лѣтописи уподобляется сооруженіямъ Соломоновымъ и на празднествѣ по его окончаніи князю сказано было торжественное похвальное слово,— Ипатск. лѣт. подъ 1199 г.).

За церквами монументальными, которыя, какъ видно по сейчасъ указаннымъ ихъ размѣрамъ, могутъ быть признаны таковыми только весьма относительно [1]), слѣдуютъ церкви средней величины, которыя въ старое время однако считались у насъ не только великими, но и превеликими [2]). Размѣры этихъ церквей — отъ 10 до 8 саженъ длины при таковой же или нѣсколько меньшей ширинѣ. Между этими церквами изъ сохранившихся до настоящаго времени первое мѣсто занимаетъ Новгородскій Софійскій соборъ, который, представляя изъ себя квадратъ, имѣетъ по 10 саженъ длины и ширины, а за нимъ еще церквей до пяти — шести [3]); изъ церквей не сохранившихся къ этой категоріи, вѣроятно, принадлежали всѣ церкви каѳедральныя епископскія, въ Кіевѣ— большая или меньшая часть церквей монастырскихъ, построенныхъ князьями, и вообще по городамъ нѣкоторыя изъ монастырскихъ и приход-

---

велику сущю, бѣ бо преже въ Переяславли митрополья». Церковь, построенная Ефремомъ въ 1089 г., черезъ 35 лѣтъ, именно — въ 1123 г., упала. Этимъ также дается подозрѣвать, что она была сравнительно очень велика (т. е. что какъ таковая пала вслѣдствіе неискусной стройки).

[1]) Вотъ размѣры западныхъ монументальныхъ церквей, построенныхъ въ нашъ періодъ домонгольскій: соборъ Шпейерскій 51 слишкомъ саженъ длины и 21 слишкомъ саженъ ширины; соборъ св. Марка Венеціанскій — 30 саженъ длины и 22 сажени ширины; соборъ Пизанскій — 47 саж. длины и 33½ саж. шир.; соборъ Бамбергскій — 48 с. д. и 14 с. ш.; соборъ Майнцкій — 60 с. д. и 27 с. ш.

[2]) Новгородск. III лѣтопись подъ 1113 годомъ называетъ превеликимъ храмомъ соборъ Новгородскій Николо-Дворищенскій, который относится именно къ церквамъ среднихъ размѣровъ.

[3]) Именно: церковь Кіевскаго Златоверхо-Михайловскаго монастыря, Смоленская церковь Архангело-Михайловская (въ Историко-статистическомъ описаніи Смоленской епархіи. стр. 216, длина церкви вмѣстѣ съ олтарной абсидой показана въ 38 аршинъ, но должно подозрѣвать, что олтарная абсида сравнительно велика), Юрьевскій соборъ (т. е. города Юрьева Польскаго), Новгородскія церкви: Юрьева монастыря и Николо-Дворищенскій соборъ и Владимирскій Дмитріевскій соборъ.

скихъ церквей, построенныхъ тѣми же князьями. Разрядъ малыхъ церквей, который, какъ можно думать, состоялъ изъ не меньшей половины общаго количества всѣхъ,—отъ 7 саженей длины шолъ къ низу до 5 саженей и даже далѣе, нри соотвѣтствующей, т. е. равной или нѣсколько меньшей, ширинѣ.

Нѣсколько выше мы говорили, что церкви, смотря по величинѣ, у Грековъ и у насъ были осмистолпныя, шестистолпныя и четырехстолпныя. У насъ изъ сохранившихся въ цѣломъ или въ остаткахъ церквей мы находимъ восмистолпными такъ называемыя монументальныя, однако не всѣ, а именно—Кіевскій Софійскій и Владимирскій Успенскій соборы[1]), но безъ церкви Печерскаго монастыря, которая была шестистолпная (предполагая, что нынѣшняя церковь совсѣмъ построена на старой основѣ—не только относительно стѣнъ, но и относительно столбовъ). Затѣмъ, шестистолпными были вообще церкви средней величины, а четырехстолпными малой, однако отношеніе между количествомъ столбовъ и величиной не выдерживается строго,—есть церкви средней величины съ четырьмя столбами[2]), и есть церкви малой величины—большія въ разрядѣ малыхъ—съ шестью столбами[3]). Можно подозрѣвать, что, подражая Печерскому монастырю, имѣли наклонность устроять церкви съ шестью столбами, хотя бы онѣ были и менѣе, чѣмъ средней величины, въ монастыряхъ, и что таковыми была значительная часть церквей въ монастыряхъ Кіевскихъ. Двѣ наши осмистолпныя церкви и съ ними одна шестистолпная—Новгородскій Софійскій соборъ, имѣютъ ту особенность, что въ нихъ ряды столбовъ двойные, именно—что по-за столбамъ подкупольнымъ съ приставными къ нимъ поставлено съ обѣихъ сторонъ еще по ряду столбовъ, такъ что въ нихъ не по два ряда столбовъ, а по четыре. Эти три церкви, какъ мы видѣли выше, по своей формѣ квадратныя. Онѣ имѣютъ ширину равную длинѣ или значительно большую затѣмъ, чтобы верхнія галлереи или полати, служившія помѣщеніемъ для женщинъ, сдѣлать возможно просторными и чтобы можно было протянуть ихъ кругомъ по всѣмъ тремъ стѣнамъ, т. е. не по одной только западной или не по западной только съ частями южной и сѣверной, но и по этимъ послѣднимъ вплоть до олтаря: поддержка сравнительно широкихъ сводовъ и полатей и требовала добавочныхъ столбовъ[4]). Такъ

---

[1]) Успенскій Владимирскій соборъ даже не осмистолпный, а десятистолпный; но два лишніе его столба, составляющіе его особенность, пробиты въ западныхъ концахъ середней олтарной абсиды затѣмъ, чтобы съ передними столбами церкви составлять, такъ сказать, естественный балдахинъ надъ престоломъ (въ семъ отношеніи подражаетъ ему Московскій Успенскій соборъ).

[2]) Архангело-Михайловская Смоленская, Юрьевскій соборъ.

[3]) Церковь Новгородскаго Антоніева монастыря.

[4]) Въ Константинополѣ императоры становились въ св. Софіи на полатяхъ,—

какъ на полатяхъ становились не только женщины, но и князья, и такъ какъ послѣднимъ естественно было желать имѣть свое мѣсто возможно близко къ олтарю, то съ вѣроятностію можно думать, что съ подобными полатями, а слѣдовательно квадратными и съ двойными рядами столбовъ устраивались и вообще каѳедральныя епископскія церкви (которыя всѣ были въ стольныхъ городахъ княжескихъ). А что касается до церкви Печерскаго монастыря, то она съ своей продолговато-четвероугольной формой, т. е. съ своей шириной меньшей длины и съ своими двумя рядами столбовъ безъ вторыхъ рядовъ дополнительныхъ, что̀ все предполагаетъ отсутствіе сейчасъ указанныхъ круговыхъ хоръ, какъ весьма вѣроятно думать, представляла собою воспроизведеніе большихъ церквей греческихъ монастырскихъ, въ которыхъ не требовались указанные хоры (потому что женщины не допускались въ монастыри и въ монастырскія церкви) и въ которыхъ должны были заботиться не о томъ, чтобы были пространнѣе хоры, а о томъ, чтобы было болѣе свободнаго пространства внизу (при равной длинѣ съ Софійскимъ соборомъ она имѣетъ шесть столбовъ, а не восемь, вѣроятно, тоже какъ особенность монастырской архитектуры, чтобы столбами не загромождать слишкомъ низа церкви). Такъ какъ три помянутыя квадратныя церкви (Софійскіе соборы Кіевскій и Новгородскій и Успенскій Владимирскій) слишкомъ широки, то восточныя олтарныя полукружія или абсиды пристроены къ нимъ не такъ, чтобы обнимали всю восточную стѣну, а такъ, что съ боковъ онѣ нѣсколько оставляютъ ее (обнимая ее по вторые столбы собора); но поелику олтарь съ жертвенникомъ и діаконикомъ не помѣщаются только въ абсидахъ, но захватываютъ нѣкоторую часть и самой церкви, то вслѣдствіе сего въ этихъ церквахъ съ боковъ жертвенника и діаконика въ одну линію съ ними являются еще два квадратныя восточныя отдѣленія (противъ угловыхъ отрѣзковъ восточной стѣны церкви, которые остались не закрыты абсидами), такъ что всѣхъ восточныхъ отдѣленій въ этихъ церквахъ не по три, а по пяти (три среднія — полукруглыя, абсиды, и два боковыя квадратныя[1]). Для позднѣйшаго времени эти пять отдѣленій имѣютъ то значеніе, что въ большихъ позднѣйшихъ церквахъ ихъ воспроизводили въ пяти абсидахъ (каковыхъ

Const. Porphyr. De ceremonn. aulae Byzant. ed. Bonn. pp. 77 fin., 88, 103 и др.; что у насъ князья становились на полатяхъ, см. Ипатск. лѣт. подъ 1152 годъ, 2. изд. стр. 319 нач.

[1]) Въ древнемъ видѣ восточныя боковыя отдѣленія сохранились во Владимирскомъ Успенскомъ соборѣ (планъ его въ Собраніи картъ, плановъ и пр., л. XXIII), въ Новгородскомъ Софійскомъ соборѣ сохранилось сѣверное квадратное отдѣленіе (планъ при книгѣ графа *М. Толстаго* Святыни и древности Великаго Новгорода), а въ Кіевскомъ Софійскомъ все передѣлано (вмѣсто квадратныхъ отдѣленій полукруглыя абсиды, — планы у митр. *Евгенія* и *Фундуклея*).

имѣютъ по пяти Московскій Успенскій соборъ и Троицкой Лавры Успенскій соборъ).

Двѣ наши осмистолпныя и вмѣстѣ квадратныя церкви съ присоединеніемъ къ нимъ третьей шестистолпной, но, такъ же какъ онѣ, квадратной и имѣющей два ряда столбовъ, — три помянутые собора, суть церкви пятикупольныя. Что касается до остальныхъ нашихъ шестистолпныхъ церквей, то съ одной стороны сохранились нѣкоторыя изъ нихъ, которыя несомнѣнно имѣли въ древнѣйшее время по одной главѣ [1]), а съ другой стороны не сохранилось ни одной, которая бы имѣла пять главъ; слѣдовательно, съ одной стороны, остается несомнѣннымъ, что нѣкоторыя изъ нихъ имѣли не по пяти главъ, а по одной, а съ другой — остается неизвѣстнымъ, были ли между ними такія, которыя имѣли по пяти главъ. Не зная этого послѣдняго достовѣрнымъ образомъ, считаемъ вѣроятнымъ предполагать это, и по крайней мѣрѣ о такихъ большихъ шестистолпныхъ церквахъ, какъ Печерская [2]).

Въ трехъ центрахъ каменно-строительной дѣятельности — Кіевѣ, Новгородѣ и области Суздальской съ Владиміромъ былъ употребляемъ разный матеріалъ для сооруженія церквей и разные способы кладки. Въ Кіевѣ церкви были кладены изъ кирпича, и именно — изъ тонкаго квадратнаго кирпича на известковой [3]) съ мелкотолченнымъ кирпичемъ

---

[1]) Таковы церкви Новгородскихъ Юрьева и Антоніева монастырей, въ каждой изъ которыхъ въ позднѣйшее время къ древней одной главѣ прибавлено еще по главѣ новой (см. выше, — слѣдовательно не убавлено).

[2]) Преосвященный *Макарій* въ Археологич. описаніи церковныхъ древностей въ Новгородѣ I, 256 увѣряетъ, что въ древнее время имѣлъ пять главъ нынѣ одноглавый Новгородскій Николо-Дворищенскій соборъ; но для насъ это нѣсколько сомнительно. Относительно церкви Кіевскаго Златоверхо-Михайловскаго монастыря Никоновская лѣтопись (II, 40) увѣряетъ, что она имѣла 15 верховъ. Но на церкви могло быть только пять куполовъ и никакъ не болѣе; слѣдовательно, остальные 10 верховъ были главки. Гдѣ могли быть поставлены на церкви эти главки, мы недоумѣваемъ, а чтобы онѣ могли быть поставлены, весьма сомнѣваемся, и поэтому увѣреніе Никоновской лѣтописи для насъ въ высшей степени сомнительно (въ XVI вѣкѣ, когда была составлена лѣтопись, на Михайловскую церковь, можетъ быть, дѣйствительно наставлено было много главокъ, хотя вѣроятно и не 15-ть). Черниговскій соборъ, заложенный Мстиславомъ Ярославичемъ, въ настоящее время, послѣ нѣсколькихъ реставрацій, имѣетъ пять главъ, и полагаютъ, что онъ имѣлъ ихъ пять и въ древнее время (*М. Маркова* «О достопамятностяхъ Чернигова» въ Чтен. Общ. Ист. и Древн., годъ третій, № 1, Смѣсь, стр. 15). Но не имѣя плана собора и судя о немъ только по его фасаду (который у гр. *Строганова* въ изданіи: Русское искусство Е. Віолле-Ле-Дюкъ и архитектура въ Россіи съ X по XVIII вѣкъ, Спб. 1878, и въ Словарѣ *Мюллера-Мотеса* S. 811, Fig. 1166), мы также пока въ этомъ сомнѣваемся.

[3]) Замѣтимъ здѣсь кстати, что наше слово известь изъ греческаго ἄσβεστος.

подмазкѣ, которая клалась между рядами кирпичей слоями вдвое болѣе толстыми, чѣмъ они сами[1]). Въ Новгородѣ церкви были кладены изъ камня и отчасти изъ кирпича; именно — браты были наколотыя изъ каменныхъ жилъ (горъ, массъ) плиты и глыбы или существующій въ природѣ въ видѣ отдѣльныхъ круглышей булыжникъ, первыя иногда нѣсколько обтесывались, а большею частію, какъ и второй, употреблялись какъ есть, въ ихъ естественномъ разнообразной неправильной формы видѣ, и изъ этихъ плитъ, глыбъ и круглышей складывалась стѣна, промежутки въ которой закладывались (какъ бы затыкались) кирпичами и потомъ заливались известью съ щебнемъ изъ мелкаго камня. Такъ какъ при подобномъ способѣ кладки стѣны, пока не засыхала въ нихъ известка, могли разваливаться, то предполагаютъ, что при кладкѣ онѣ обставлялись съ обѣихъ сторонъ досками (чему усвояютъ техническое названіе класть въ коробку)[2]). Въ Суздальской области (церкви Юрія Долгорукаго) и потомъ во Владимирѣ церкви были кладены изъ одного камня, и именно — наружное и внутреннее лицо (облицовка) выкладывалось изъ камней бѣлой известковой породы обтесанныхъ въ правильную кубическую форму, а внутренность наполнялась булыжникомъ и обломками отъ предъидущихъ камней и заливалась известкой[3]). Кіевскій способъ кладки есть способъ греческій. Относительно способа Суздальско-Владимирскаго, вѣроятно, у иныхъ читателей является наклонность подозрѣвать, что онъ есть западный; на самомъ же дѣлѣ его должно считать болгарскимъ: камень для кладки Суздальско-Владимирскихъ церквей былъ получаемъ изъ сосѣдней съ Суздальской областью Камской Болгаріи[4]), и необходимо думать, что эта Болгарія, имѣвшая каменную архитектуру (въ мечетяхъ) съ первой половины X вѣка[5]) и именно — такую (по матеріалу и способу кладки) архитектуру, какую находимъ въ Суздалѣ — Владимирѣ, не только доставляла послѣднимъ матеріалъ, но и послужила для нихъ образцомъ въ самомъ строеніи, т. е. въ технической

---

[1]) Митр. *Евгенія* Описаніе Кіево-Софійск. собора, стр. 30, *Фундуклея* Обозрѣніе Кіева, стр. 30.

[2]) Архим. *Макарія* Археологическое описаніе древностей въ Новгородѣ, ч. I, стрр. 20, 50, 410 и 461. Относительно досокъ, если онѣ дѣйствительно употреблялись, дѣло должно представлять не такъ, что стѣны при кладкѣ «обстанавливались» ими, ибо при этомъ нельзя было бы производить кладки, а такъ, что по мѣрѣ кладки стѣны обкладывались ими.

[3]) Дмитріевскій соборъ во Владимирѣ (на Клязьмѣ, гр. Строганова), Москва, 1849 г. стр. 5. Известковый растворъ, искусственно сдѣланный съ тѣми или другими примѣсями (въ Кіевѣ — толченый кирпичъ, во Владимирѣ — ячменная или ржаная мякина) во всѣхъ трехъ мѣстностяхъ отличается величайшей крѣпостью.

[4]) Ibid.

[5]) См. *Бестужева-Рюмина* Русск. Ист. I, 74.

части или способѣ кладки[1]). Новгородскій способъ стройки, представляющій изъ себя нѣчто совсѣмъ первобытное, нѣчто такъ сказать циклопическое и пелазгическое, составляетъ для насъ вопросъ и загадку. Какъ кажется, этотъ способъ былъ отчасти употребителенъ на Западѣ[2]); однако производить его оттуда, когда мы находимъ его уже въ приложеніи къ постройкѣ Софійскаго собора представляется совсѣмъ невѣроятнымъ. За симъ, остается думать о немъ на двое: или что онъ изобрѣтенъ былъ мастерами греческими у насъ въ Россіи, или — что гораздо вѣроятнѣе — что онъ употреблялся уже въ самой Греціи для постройки церквей простѣйшихъ и бѣднѣйшихъ, какъ способъ болѣе скорый и болѣе дешовый. Можетъ показаться страннымъ, что такой способъ введенъ былъ именно въ богатомъ Новгородѣ. Но онъ введенъ былъ въ то время, когда богатые Новгородскіе граждане были еще плохими христіанами и еще весьма мало интересовались христіанскими церквами, какъ бы онѣ ни были строены; а бывъ введенъ однажды, онъ сталъ потомъ мѣстнымъ обычаемъ (относительно кладки сводовъ и куполовъ въ древнее время не особенно и не весьма надежный знатокъ дѣла покойный И. М. Снегиревъ во введеніи къ Памятникамъ Московской древности говоритъ: «(въ церквахъ и каменныхъ зданіяхъ Москвы) потолки и своды между желѣзными связями слагаемы были изъ глиняныхъ кувшиновъ или горшковъ; этотъ способъ кладки, употребляемый и нынѣ во всѣхъ важныхъ постройкахъ (?), давно извѣстенъ былъ въ Россіи; остатки такого свода найдены въ развалинахъ Десятинной Кіевской церкви, въ Кіевософійскомъ и Рязанскомъ соборахъ»... стр. XXXIV. Если бы это было такъ, то подобнымъ образомъ купола и своды прежде всего должны были бы класться въ Новгородскихъ церквахъ, гдѣ требовалась ихъ возможная легкость по свойству стѣнъ. Однако они кладены были въ нихъ изъ кирпича, *Макар.* ibid. стр. 25. Въ кирпичныхъ сводахъ и куполахъ Новгородскихъ церквей дѣйствительно вставлено множество этихъ горшковъ или точнѣе небольшихъ горшечковъ — такъ называемыхъ голосниковъ, и весьма возможно, что это не только для голоса или резонанса,

---

[1]) И искусственный способъ придачи известкѣ крѣпости посредствомъ примѣси въ нее мякины указываетъ тоже на Болгарію (а не на Западъ). — Въ Болгаріи, гдѣ давно существовало каменное строительство, могло быть такъ, что матеріалъ для камнестроенія находился въ продажѣ готовымъ (какъ у насъ теперь кирпичъ и пр.). Равнымъ образомъ, тамъ были знающіе и обученные рабочіе (готовое сословіе каменщиковъ). А эти двѣ причины и могли ближайшимъ образомъ расположить каменнозданелей Суздальско-Владимирскихъ обратиться къ Болгаріи.

[2]) Cfr Geschichte d. kirchlich. Kunst d. deutschen Mittelalters, von *H. Otte,* Leipzig, 1862, S. 7 sqq.

но и для легкости сводовъ и куполовъ[1]). Было ли тоже въ Кіевѣ и во Владимірѣ, остается намъ неизвѣстнымъ).

Наши монументальныя церкви домонгольскаго періода суть таковыя только весьма относительно и не идутъ въ сравненіе съ монументальными церквами Запада. За то онѣ и кладены были не многіе десятки лѣтъ и не по цѣлымъ столѣтіямъ, какъ послѣднія, а обыкновенно весьма скоро: Десятинная церковь Владимирова не только была складена, но и совсѣмъ отстроена въ шесть лѣтъ (991—996), церковь Печерскаго монастыря была складена въ три лѣта (1073—1075). Владимирскій Успенскій соборъ былъ складенъ и до нѣкоторой степени отстроенъ (см. ниже) также въ три лѣта (1158—1160); Новгородскій Софійскій соборъ, представляющій собою церковь не монументальную, но близкую къ нимъ, былъ совсѣмъ отстроенъ въ восемь лѣтъ (1045—1052)[2]).

Не всѣ наши каменныя церкви домонгольскаго періода непремѣнно были кладены греческими мастерами. Необходимо думать, что малыя между ними были кладены мастерами русскими, ибо предполагать, чтобы для стройки и этихъ церквей были выписываемы мастера греческіе было бы совсѣмъ невѣроятно. Но какъ клали каменныя церкви наши русскіе мастера, когда они не имѣли никакого понятія объ архитектурѣ, когда они могли быть только каменьщиками, а не архитекторами? Необходимо думать, что такъ же, какъ и въ позднѣйшее, извѣстное намъ въ семъ отношеніи, время, а именно—съ образца. Въ порядныхъ или подрядныхъ записяхъ XVII вѣка читаемъ, что-де построить церковь съ образца такой-то, въ туже мѣру, убавивъ или прибавивъ противъ ней столько-то: необходимо думать, что такъ дѣло дѣлалось и въ періодъ домонгольскій. Мастерамъ указывали образецъ; они его осматривали и измѣряли, и затѣмъ, держа планъ въ умѣ, и строили новую церковь. Строительство подобныхъ мастеровъ долженствовало быть совершенно тѣмъ же, что переводы съ подлинниковъ въ нашемъ иконописаніи. Никакихъ измѣненій плана противъ образцовъ, никакихъ въ немъ нововведеній и собственныхъ

---

1) Въ настоящее время въ бóльшей части Новгородскихъ церквей голосники замазаны и заштукатурены. Незамазанными ихъ можно видѣть въ ихъ величайшемъ множествѣ въ церкви Николы Липнаго, находящейся въ 7—8 верстахъ отъ Новгорода (въ куполѣ ихъ такое множество, что онъ представляется весь какъ бы изрѣшотаннымъ пробоинами небольшихъ пушечныхъ ядеръ), а щупать ихъ внутри можно въ Антоніевомъ монастырѣ вверху во входной на полати башнѣ.

2) При чемъ эти восемь лѣтъ, по всей вѣроятности, должно понимать не такъ, что въ продолженіе всѣхъ ихъ онъ былъ кладенъ, а такъ, что послѣ кладки, оконченной болѣе или менѣе скорѣе, ему давали нѣкоторое, и можетъ быть — довольно долгое, время отстаиваться, чтò требовалось Новгородскимъ способомъ этой кладки.

примышленій не могло быть, ибо для сего требовалось ученое знаніе архитектуры, а безъ него дѣлать какія нибудь нововведенія значило бы ни что иное, какъ подвергать себя риску построить церковь, которая бы упала прежде окончанія. Изъ этого слѣдуетъ то, что малыя церкви всякой мѣстности должны были отличаться совершеннымъ однообразіемъ плана, представляя или всѣ одно и тоже или нѣсколько однообразныхъ группъ, смотря по тому, сколько извѣстная мѣстность давала первоначальныхъ образцовъ.

Само собою разумѣется, что работа нашихъ самоученыхъ и вмѣстѣ нисколько не ученыхъ мастеровъ, не отличалась полнымъ совершенствомъ техники. А вслѣдствіе этого и ихъ постройки не могли отличаться особенной прочностью. Какъ кажется однако, несовсѣмъ справедливо думать о нихъ въ сейчасъ указанномъ отношеніи черезъ чуръ худо. Заключаютъ объ ихъ плохомъ искусствѣ по церквамъ Новгородскимъ, которыя слишкомъ часто падали и вообще не отличались долговѣчностію. Но недолговѣчность и такъ сказать падучесть Новгородскихъ церквей зависѣла отъ способа ихъ кладки. Естественно, что при томъ оригинальномъ способѣ кладки, который употреблялся въ Новгородѣ и который мы указали сейчасъ выше, стѣны тамошнихъ церквей раздавались и совсѣмъ разъѣзжались, а вслѣдствіе сего причиняли паденіе куполовъ или и совсѣмъ падали.

Если весьма не по долгу были кладены наши монументальныя церкви, то, конечно, еще скорѣе должна была производиться кладка церквей обыкновенныхъ, имѣвшихъ средніе и малые размѣры. По нѣкоторымъ указаніямъ слѣдуетъ думать, что обыкновеннымъ срокомъ кладки первыхъ были три лѣта, а обыкновеннымъ срокомъ кладки вторыхъ—два лѣта. Въ Новгородѣ эти церкви были кладены скорѣе, чѣмъ гдѣ нибудь, что̀, полагаемъ, нужно объяснять все тѣмъ же способомъ тамошней кладки, а иногда онѣ клались тамъ и совсѣмъ съ чрезвычайной скоростью. Такъ, церковь Спаса въ Нередицахъ, во свидѣтельство своей прочности сохранившаяся до настоящаго времени, была складена въ 4 мѣсяца; церковь св. Кирилла въ Нелезнѣ, также сохранившаяся доселѣ, въ три мѣсяца; церковь Благовѣщенія въ монастырѣ архіепископа Иліи, не самая малая, а изъ малыхъ большая (8 саженъ длины и 7 ширины) и тоже доселѣ сохранившаяся, была складена въ 70 дней; церковь Богородицы Ризположенія на городскихъ воротахъ въ два мѣсяца; наконецъ, церковь трехъ Отроковъ, малая и придѣльная къ другой церкви (св. Михаила) въ четыре дни. Послѣднее напоминаетъ то, какъ въ деревняхъ печи въ такъ называемыя черныя избы сбиваютъ въ одинъ день.

Мы не усвоили себѣ каменной архитектуры такъ, чтобы она стала нашимъ собственнымъ искусствомъ и чтобы мы, бывъ въ ней самостоятельными, могли проявлять въ ней свой умъ, свой вкусъ, свое творчество,

однимъ словомъ — самихъ себя (какъ это было на Западѣ): наши каменныя церкви періода домонгольскаго по своей формѣ представляютъ собою простое механическое воспроизведеніе церквей греческихъ и болѣе ничего. Но церкви одной и той же, данной, формы могутъ различаться въ отношеніи къ совершенству своихъ плановъ, въ отношеніи къ своей соразмѣрности, стройности и изяществу, какъ архитектурныхъ произведеній, вообще къ наглядной архитектурной красотѣ. Не условливаясь непремѣнно научнымъ знаніемъ архитектуры, красота эта предполагаетъ врожденныя чувство и потребность изящнаго. Въ этомъ отношеніи между строителями нашихъ каменныхъ, до настоящаго времени сохранившихся, церквей (о которыхъ однѣхъ, конечно, мы можемъ говорить) долженъ быть указанъ какъ выдающійся изъ ряда другихъ Андрей Юрьевичъ Боголюбскій. Его маленькая Покровская церковь, находящаяся близь Боголюбова монастыря, по своей изящной и, такъ сказать, граціозной стройности, секретъ которой главнымъ образомъ въ томъ, что въ ней взята своя, бо̀льшая обыкновенной, пропорція высоты, рѣзко выдѣляется изъ числа другихъ, сохранившихся церквей, давая предполагать въ своемъ строителѣ вкусъ и чувство красоты исключительные (Братъ Боголюбскаго Всеволодъ въ своемъ Димитріевскомъ соборѣ точно воспроизводитъ формы Покровской церкви; но давъ ему размѣры, значительно бо̀льшіе послѣдней, онъ не нашолъ ея гармоніи пропорцій и отъ того его соборъ въ отношеніи къ стройности ниже ея и не представляетъ собою ничего замѣчательнаго[1]). Его спеціальную замѣчательность, которую иные не совсѣмъ справедливо обобщаютъ въ изящество во всѣхъ отношеніяхъ, составляютъ барельефы на стѣнахъ).

Итакъ, наши каменныя церкви періода домонгольскаго, бывъ воспроизведеніемъ церквей греческихъ, представляли изъ себя четвероугольники, — квадратные или близкіе къ квадратамъ, съ куполами, — однимъ или многими, и въ послѣднемъ случаѣ именно — пятью, поверхъ ихъ.

Въ существѣ наши церкви оставались таковыми и во все послѣдующее время и остаются таковыми и до сихъ поръ. Въ позднѣйшее время вошло въ обычай пристраивать къ церквамъ такъ называемыя трапезы, въ которыхъ устрояются теплыя церкви; но если отнять у позднѣйшихъ и новыхъ церквей эти трапезы, то всѣ онѣ будутъ сейчасъ указанными четвероугольниками. Равнымъ образомъ всѣ позднѣйшія и новыя церкви непремѣнно имѣютъ поверхъ себя купола. Но тогда какъ въ періодъ домонгольскій купола всегда ставимы были на столбы

---

[1]) Размѣры Покровской церкви: $15^{1}/_{2}$ аршинъ длины, $11^{1}/_{2}$ аршинъ ширины, 39 аршинъ вышины (съ крестомъ); размѣры Димитріевскаго собора: $27^{1}/_{2}$ а. д., $21^{1}/_{2}$ а. ш. и 46 а. в. (тоже съ крестомъ), — Труды перваго археологическаго съѣзда въ Москвѣ, I, 258.

нибудь другое, играла въ украшеніи греческихъ церквей весьма немаловажную роль. Всякій слыхалъ и знаетъ, что полы въ домахъ у хорошихъ господъ не то, что въ крестьянскихъ избахъ, а такъ называемые паркеты. Мозаика была тотъ же паркетъ, только не деревянный, а каменный, и отличалась отъ него тѣмъ, что представляла на своихъ рисункахъ не простые и однообразные шахматы, а цѣлые весьма сложные картины и виды. Если читатель вообразитъ себѣ возможно хорошій по рисунку коверъ, если онъ превратитъ его въ воображеніи изъ шерстяныхъ или шелковыхъ въ каменные, то онъ и будетъ имѣть понятіе о древней греческой мозаикѣ церковныхъ половъ [1]). Входныя двери въ церковь, какъ и всякія другія двери, русскій человѣкъ по теперешнимъ нашимъ обычаямъ представляетъ себѣ только въ видѣ плотничнаго или столярнаго произведенія, восходящаго цѣной много развѣ до 10 рублей; но кто бывалъ въ дворцахъ, кто видалъ двери Петербургскаго Исакіевскаго собора или Московскаго храма Спасителя, тотъ знаетъ, что могутъ быть двери, стоющія цѣлыхъ хорошихъ домовъ. Непростыя или украшенныя входныя двери въ церкви дѣлались у Грековъ такимъ образомъ, что деревянныя створки ихъ обкладывались металлическими листами, которые посредствомъ рѣзьбы или чеканки съ присоединеніемъ инкрустаціи и такъ называемой обронной работы, украшались болѣе или менѣе художественнымъ образомъ разнаго рода изображеніями. Первый видъ украшеній втораго рода составляли ряды мраморныхъ колоннъ, которыя ставились внизу церквей между подкупольными и добавочными къ нимъ столбами и вверху на полатяхъ (надъ нижними рядами) по краямъ послѣднихъ и практическимъ архитектурнымъ назначеніемъ которыхъ было помогать столбамъ въ поддержаніи полатей и куполовъ. Второй видъ украшеній втораго рода состоялъ изъ священныхъ изображеній, которыми покрывались стѣны церквей и которыя производились или посредствомъ обыкновенной живописи или посредствомъ особой мозаики стѣнъ,—такъ называемой мусіи, причемъ послѣдняя въ смыслѣ украшенія считалась гораздо высшею первой или точнѣе говоря единственно считалась украшеніемъ, ибо живопись составляла простую необходимую принадлежность (нынѣшнихъ иконостасовъ, составляющихъ наибольшею частію единственное украшеніе нашихъ церквей, въ древнее время вовсе не было, о чемъ ниже). Мозаика половъ, мраморныя колонны и мозаика стѣнъ или мусія вовсе не могли играть у насъ такой же роли въ украшеніи церквей, какъ это было въ Греціи. Все это должно было привозиться изъ послѣдней и, во-первыхъ, должно было обходиться весьма дорого (матеріалы

---

[1]) Рисунки этой мозаики можно видѣть у *Тексье* и *П. Пуллана* въ L'Architecture Byzantine и у *Зальценберга* въ Alt-christliche Baudenkmale, а въ натурѣ ее можно въ настоящее время видѣть въ Аѳонскихъ монастыряхъ.

для стѣнной мусіи можетъ быть сами по себѣ были и не особенно дороги, но для работы ими нужно было выписывать греческихъ мастеровъ), — во-вторыхъ, какъ колонны и матеріалы для мозаики половъ, было крайне неудобоперевозимо. Необходимо однако думать, что наша первая каменная церковь наиболѣе приближалась въ семъ отношеніи къ церквамъ греческимъ, хотя нѣтъ сомнѣнія и далеко не равнялась съ ними (т. е. съ хорошими изъ нихъ). Владиміръ, приступившій къ построенію Десятинной церкви послѣ взятія Корсуни, могъ вывести колонны и половыя мозаики изъ этой послѣдней, обобравъ тѣ и другія въ качествѣ побѣдителя въ ея общественныхъ зданіяхъ (и поступивъ въ семъ случаѣ подобно самимъ Грекамъ, которые при построеніи своихъ церквей пользовались матеріалами и украшеніями, именно — колоннами, отъ языческихъ храмовъ). Что Десятинная церковь дѣйствительно была гораздо болѣе богата мраморными колоннами, чѣмъ послѣдующія церкви, объ этомъ свидѣтельствуетъ и найденное на ея развалинахъ «множество кусковъ мрамора», также «мелкіе обломки мраморныхъ базъ и капителей» [1]), чего всего иначе бы не было. Кромѣ кусковъ мрамора въ развалинахъ найдены были куски яшмы [2]), украшенія изъ которой также могли быть вывезены изъ Корсуни и преимущественно состояли вѣроятно въ капителяхъ колоннъ. Что касается до пола, то въ олтарѣ около престола онъ былъ постланъ въ четвероугольникахъ изящной работы изъ разноцвѣтныхъ мраморовъ, яшмъ и стеколъ, въ жертвенникѣ и діаконикѣ былъ составленъ изъ плитъ, муравленныхъ на подобіе кафеля, предъ олтаремъ и на солеѣ былъ мозаическій, а въ самой церкви былъ выстланъ краснымъ шиферомъ, привезеннымъ, какъ полагаютъ, отъ Карпатскихъ горъ [3]). Весьма возможно, что Владиміръ былъ въ состояніи настлать мозаическій полъ и во всей церкви, вывезши достаточно матеріала изъ Корсуни, но что онъ не сдѣлалъ этого потому, что при нашей грязи и при нашихъ сапогахъ сдѣлать это значило завѣдомо обрекать драгоцѣнный полъ на скорую гибель. Относительно стѣнной мозаики или мусіи извѣстно только то, что она была въ церкви, но какъ много послѣдняя была ею украшена, остается неизвѣстнымъ: вѣроятно, какъ въ послѣдующемъ Софійскомъ соборѣ, ею украшенъ былъ только олтарь, но не и та или другая часть самой церкви. Что была живопись, это, кромѣ ея остатковъ въ развалинахъ, само собою предполагается, ибо послѣдняя считалась необходимою принадлежностью церквей. Со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что и входныя двери въ церковь были не простыя, а болѣе или менѣе богато украшенныя,

---

1) *Фундуклея* Обозрѣніе Кіева, стр. 28 fin.
2) Ibid.
3) Ibid. стрр. 28 и 29. Тутъ же см. рисунки мозаики пола.

такъ какъ металлическія пластины для обложенія легко было пріобрѣсти изъ Греціи. Но остатковъ дверей, разумѣется, не могло сохраниться, а поэтому и мы ничего не можемъ сказать положительнаго.— Развалины Десятинной церкви оставались развалинами отъ нашествія Монголовъ до митр. Петра Могилы, знаменитаго возобновителя всего церковнаго Кіева. Къ уцѣлѣвшей югозападной части древнихъ стѣнъ Петръ Могила въ 1635 г. пристроилъ изъ древняго матеріала небольшую новую церковь, которая стояла до 1828 г. Въ семъ послѣднемъ году на мѣсто ея заложена другая новая церковь, которая, бывъ освящена въ 1842 г., и составляетъ нынѣшнюю Десятинную церковь, хранящую нѣкоторые остатки древней, но не имѣющую ничего съ ней общаго (и по своему плану не показывающую въ архитекторѣ, который ее сочинилъ, совершеннаго знатока древней греческой и нашей архитектуры.—Въ нынѣшней Десятинной церкви сохраняются изъ остатковъ древней: 13 буквъ греческой надписи (снимокъ съ которой и о которой у Карамз. къ т. 1 прим. 473), остатки мозаическаго пола, осколки стѣнной мозаики, нѣсколько растворчатыхъ крестиковъ съ пустотою въ срединѣ, найденныхъ въ могилахъ, находившихся при церкви, нѣсколько небольшихъ обломковъ обдѣланнаго мрамора и кафель, служившихъ для выстилки пола, два небольшіе разбитые колокола особенной формы, найденные съ крестиками въ помянутыхъ могилахъ, и еще нѣкоторыя другія вещи, *Фундукл.* стр. 31. При разрытіи развалинъ древней церкви, произведенномъ митр. Евгеніемъ въ 1824 г., были было найдены еще двѣ цѣлыя шиферныя гробницы и мраморная разбитая на три части доска отъ гробницы (Владимировой?), но послѣдней нѣтъ на лицо, а двѣ первыя, къ сожалѣнію, скрыты подъ полъ новой церкви, такъ что ходъ къ нимъ недоступенъ, ibid).

Вторая по хронологическому порядку, подлежащая нашимъ рѣчамъ, церковь есть Кіевскій Софійскій соборъ, построенный Ярославомъ.

Прежде всего составляетъ вопросъ время построенія этой церкви. Кіевская или общерусская начальная лѣтопись говоритъ, что Ярославъ заложилъ св. Софію въ 1037 г. въ новомъ, тогда же заложенномъ имъ, городѣ, на мѣстѣ побѣды надъ Печенѣгами, одержанной въ предшествующемъ 1036 г. Но въ лѣтописи Новгородской, повторяемой и позднѣйшими сборниками (Софійск. Временн., Никоновск. и Воскресенск. лѣтт.) о заложеніи Софіи говорится подъ двумя годами 1017 и 1037; подъ первымъ: «въ лѣто 6525 Ярославъ иде къ Берестію и заложена бысть святая Софія Кіевѣ», подъ вторымъ: «въ лѣто 6545 заложи Ярославъ городъ Кыевъ [1]) и церковь святыя Софія». Къ этому присо-

[1]) Позднѣйшіе помянутые сборники говорятъ подъ 1017 г. и о заложеніи новаго города (Никон. лѣт.: «Того же лѣта заложи Ерославъ градъ Кіевъ болѣ перваго и Златая врата постави...»).

единяется свидѣтельство Дитмара, епископа Мерзебургскаго, который говоритъ, что Болеславъ Польскій, въ 1018 г. отнявшій Кіевъ у Ярослава для Святополка, по прибытіи въ городъ, былъ почествованъ отъ архіепископа этого послѣдняго мощами и прочими различными дарами въ монастырѣ св. Софіи (archiepiscopus civitatis cum reliquiis sanctorum et caeteris ornatibus diversis hos advenientes honoravit in sanctae monasterio Sophiae, Chronic. lib. VIII, c. 16)[1]). Какъ же думать? Думать несомнѣнно должно такъ, что св. Софія заложена не въ 1017, а въ 1037 г., и именно — что запись Новгородской лѣтописи объ ея заложеніи подъ первымъ годомъ есть поврежденная. Загадку о сей послѣдней разрѣшаетъ намъ тотъ самый Дитмаръ, на которомъ думаютъ основываться ученые, склоняющіеся къ 1017 г. Дитмаръ говоритъ, что архіепископъ почтилъ короля дарами (встрѣтилъ съ почестью, предидущ. прим.) въ монастырѣ св. Софіи, который въ предшествующемъ году, т. е. 1017, отъ приключившагося несчастнаго случая былъ истребленъ пожаромъ (quod in priori anno miserabiliter, casu accidente, combustum est). Слѣдовательно, совершенно ясно, что онъ разумѣетъ не Софію Ярослава (который въ 1017 году только въ первый разъ занялъ престолъ), а какой-то другой храмъ. Какой другой храмъ онъ разумѣетъ, это не можетъ подлежать сомнѣнію, именно — не можетъ подлежать сомнѣнію, что онъ разумѣетъ Владимирову Десятинную церковь (ибо до Ярославовой Софіи она была храмомъ митрополичьимъ). Такимъ образомъ, изъ Дитмара мы узнаемъ тотъ фактъ, что Владимирова Десятинная церковь до Ярославовой Софіи также называлась Софіей. Этотъ-то фактъ и разгадываетъ намъ загадку записи Новгородской лѣтописи. Въ Кіевской лѣтописи подъ 1017 г. записано: «Ярославъ иде (къ Берестію)[2]) и погорѣ церкви», т. е. (какъ свидѣтельствуетъ Дитмаръ) Владимирова Десятинная церковь, называвшаяся Софіею. Ясно, что въ Новгородской лѣтописи, повторяющей Кіевскую, говорится о той же Софіи, т. е. о той же Десятинной церкви. Но что такое въ ней заложена вмѣсто погорѣ? Не трудно догадаться, что поправка изъ «зажена», сдѣланная въ позднѣйшее время, когда перестало быть извѣстнымъ, что Десятинная церковь называлась Софіей. Находить вѣроятнымъ, чтобы Ярославъ могъ заложить св. Софію въ 1017 году, болѣе чѣмъ странно. Въ этомъ году Ярославъ, побѣдивъ Святополка, только что занялъ престолъ великокня-

[1]) Смыслъ рѣчи не совсѣмъ ясенъ: можно понимать ее такъ, какъ мы понимаемъ (разумѣя подъ ornatibus украшенные или изысканные дары), но и такъ, что архіепископъ учинилъ торжественную встрѣчу, вышедъ съ мощами и съ прочимъ «великолѣпіемъ» (кресты, хоргви) церковнымъ.

[2]) Въ Лаврентьевскомъ спискѣ нѣтъ мѣста, въ позднѣйшихъ спискахъ: Кіеву, но такъ какъ въ лѣтописи непосредственно передъ тѣмъ говорится о нахожденіи Ярослава въ Кіевѣ, то должно быть, какъ въ Новгородской: къ Берестію.

жеский: возможно ли, чтобы человѣкъ, не успѣвшій осмотрѣться на мѣстѣ, прямо и первымъ дѣломъ принялся за сооруженіе монументовъ, какова была Софійская церковь? Святополкъ, побѣжденный Ярославомъ, вовсе не считалъ своего дѣла окончательно проиграннымъ и бѣжалъ искать помощи къ своему тестю, помянутому Болеславу Польскому; съ своей стороны и Ярославъ вовсе не могъ считать своего дѣла окончательно выиграннымъ и висѣлъ такъ сказать на волоскѣ: думать, чтобы Ярославъ, находившійся въ такомъ положеніи,—чтобы онъ, ожидавшій непріятеля, который легко могъ согнать его съ престола, какъ это и случилось, помышлялъ о монументахъ, не значитъ ли представлять его себѣ какимъ-то совсѣмъ водевильнымъ героемъ?

Послѣ рѣшеннаго вопроса о 1017 годѣ остается недоумѣннымъ то, что Ярославъ, окончательно занявшій престолъ великокняжескій въ 1019 г. въ продолженіи цѣлыхъ 18 лѣтъ сидѣлъ такъ сказать не подавая о себѣ никакихъ вѣстей и ничѣмъ себя не обнаруживая, и съ 1037 г. вдругъ началъ строиться (новый городъ и на немъ Золотыя ворота, св. Софія, монастыри Георгіевскій и Иринскій). Это вполнѣ объясняется, какъ мы начинали говорить много выше, особыми условіями его положенія до указаннаго года, которыя какъ-то вообще опускаются изъ виду. Въ 1019 г. Ярославъ занялъ престолъ великокняжескій, но въ 1023 г. ему явился соперникъ въ лицѣ другаго брата, Мстислава Тмутараканскаго, который разбилъ его и съ которымъ онъ долженъ былъ раздѣлить Русь на полы или по поламъ. Не будучи принятъ Кіевлянами добровольно (когда предложилъ было себя имъ передъ борьбой съ Ярославомъ и въ его отсутствіе). Мстиславъ не добивался получить Кіева силой; но несомнѣнно, что и сидя въ Черниговѣ онъ представлялъ собой никакъ не меньшую, а значительно большую половину вел. князя, ибо мудрому, но не особенно воинственному, хромцу далеко было не по силамъ сдѣлать своимъ простымъ подручникомъ такого завзятаго воина и рыцаря, каковъ былъ Мстиславъ. Такимъ образомъ, до 1037 г. Ярославъ вовсе не былъ единовластцемъ и самодержцемъ, какимъ сталъ послѣ, а напротивъ былъ до нѣкоторой степени какъ бы подручникомъ. При такомъ положеніи и при такой роли Ярославу, конечно, не совсѣмъ умѣстно было шириться и величаться и заниматься превращеніемъ Кіева въ сѣверный Константинополь. Въ 1036 г. Мстиславъ умеръ, не оставивъ наслѣдниковъ, и тогда измѣнилось положеніе дѣла: съ того времени Ярославу, самовластцу всей Русской земли, явилась свобода быть Ярославомъ Великимъ (сколь долго была строена Софія послѣ 1037 г. и когда окончена, остается неизвѣстнымъ, ибо объ этомъ ничего не говоритъ лѣтопись).

Къ сожалѣнію, и другой монументальной храмъ Кіева сохранился далеко не въ цѣломъ древнемъ видѣ. При взятіи Монголами Кіева

въ 1240 г. св. Софія избѣжала участи Десятинной церкви, бывъ только ограблена (Лаврент. лѣт.); но послѣ этого взятія, когда Кіевъ превратился въ ничтожные городки и былъ оставленъ митрополитами, а потомъ когда сталъ городомъ Польскимъ и хотя снова съ своими митрополитами, но жившими не при немъ [1]), для него настали долгія времена совершенной безпризорности, которыя кончились тѣмъ, что онъ потерялъ своя купола и частію свои своды, сохранивъ только стѣны [2]). Возобновленный и реставрированный митр. Петромъ Могилою [3]), Софійскій соборъ остается отъ его времени до сихъ поръ въ томъ же видѣ: не имѣя въ своей наружности рѣшительно ничего древняго, онъ представляетъ собою Петро-Могилинскую церковь XVII вѣка со многими его извѣстной формы фронтонами и съ вазообразными, также его извѣстной формы, главами. На мѣсто древнихъ папертей, бывшихъ съ сторонъ сѣверной и южной и вѣроятно развалившихся, Петръ Могила пристроилъ съ той и другой стороны по двѣ новыхъ паперти, а паперть бывшую съ западной стороны обратилъ въ рѣшотку [4]), вслѣдствіе чего въ настоящее время церковь (съ папертями) имѣетъ ширину почти вдвое большую длины. Такъ какъ всѣ четыре пристроенныя паперти на востокѣ оканчиваются полукружіями и такъ какъ и къ древнимъ стѣнамъ церкви для превращенія восточной стороны въ сплошной рядъ полукружій прикладены два новыя (обращенныя изъ тѣхъ четвероугольныхъ угловыхъ отдѣленій церкви, которыя въ своемъ древнемъ видѣ сохраняются во Владимирскомъ Успенскомъ соборѣ), то въ настоящее время она имѣетъ цѣлыхъ девять восточныхъ полукружій (четыре противъ новыхъ папертей и пять противъ нея самой [5]).

Несомнѣнно, что Софійскій соборъ Ярослава въ указанномъ выше смыслѣ греческомъ украшенъ былъ несравненно бѣднѣе Десятинной церкви Владимира. Мраморныхъ колоннъ въ немъ вовсе не было, а были только колонки (привезть которыя изъ Греціи было не особенно затруднительно) и едва ли не только въ весьма скромномъ числѣ тѣхъ четырехъ, которыя остаются до настоящаго времени (двѣ на верхнихъ за-

---

1) Въ Вильнѣ и въ Новогродкѣ.

2) Митроп. *Евгенія* Описаніе Кіевософ. собора стр. 32 sqq.

3) Начато возобновленіе въ 1634 г., ibid. стр. 35.

4) Ibid. стр. 40 нач.

5) Злоключенія, которымъ подвергался Софійскій соборъ до нашествія Монголовъ были: въ 1171 г. и въ 1203 г. онъ былъ грабленъ вмѣстѣ съ Десятинной церковію (цитата выше), а въ 1180 г. горѣлъ (Ипатск. лѣт. подъ симъ годомъ, въ началѣ).— Планы и фасады собора: у митр. *Евгенія* въ его Описаніи и у *Фундуклея* въ Обозрѣніи Кіева, а одинъ планъ, но возможно обстоятельный, въ изданіи: «Древности Россійскаго государства. Кіевскій Софійскій соборъ. Изданіе Импер. Русскаго Археол. Общества». Выпускъ 2 и 3. Спб., 1873.

падныхъ галлереяхъ или полатяхъ, на серединѣ ихъ стѣнки или ихъ барьера и подъ серединой дуги свода, и двѣ у западныхъ входныхъ дверей, какъ притолоки сихъ послѣднихъ). Мозаическаго пола, какъ кажется, въ немъ также вовсе не было, по крайней мѣрѣ не сохранилось никакихъ его остатковъ и на его существованіе неизвѣстно никакихъ указаній. Украшеніе Софійскаго собора составляли мозаика стѣнъ и живопись. Первая находилась въ главномъ олтарномъ полукружіи, на олтарной аркѣ и въ главномъ куполѣ; второю была покрыта, какъ подразумѣвается, вся остальная церковь. Много выше мы приводили отзывъ митр. Иларіона о Софійскомъ соборѣ, какъ о церкви славной и дивной всѣмъ округнымъ странамъ, каковой не обрящется во всемъ полунощи земнемъ отъ востока до запада. Изъ этого необходимо заключать, что, не украсивъ собора тѣмъ, чѣмъ не въ состояніи былъ украсить, — колоннами и мозаикой половъ, Ярославъ со всевозможнымъ великолѣпіемъ украсилъ его тѣмъ, что было для него возможно, — мозаикой стѣнъ и живописью, — что при этомъ не было пощажено золото и какъ плата за качество матеріала и работъ и какъ непосредственный матеріалъ украшенія. Сохранившіеся немногіе остатки живописи и довольно значительные остатки мозаики (о нихъ послѣ) дѣйствительно заставляютъ полагать, что та и другая принадлежатъ къ лучшимъ образцамъ своего времени. Послѣдняя кромѣ достоинства исполненія въ отношеніи художественномъ, какъ нужно и есть основанія предполагать, была богато орнаментирована (поля и бордюры). О входныхъ дверяхъ Софійскаго собора мы должны сказать тоже, что выше сказали о дверяхъ Десятинной церкви[1]).

Церковь Печерскаго монастыря, заложенная пр. Ѳеодосіемъ въ 1073 г. и оконченная кладкою въ 1075 г., была потомъ освящена только черезъ 14 лѣтъ въ 1089 г. Это, очевидно, должно понимать такъ, что у монастыря не было готовыхъ средствъ на ея отдѣлку и что онъ долженъ былъ производить ее медленно по мѣрѣ пріобрѣтенія этихъ послѣднихъ. Очень можетъ быть, что и въ 1089 г., когда церковь была освящена, ея отдѣлка была еще не совсѣмъ окончена и доканчивалась послѣ. Размѣры Печерской церкви мы указали выше; тамъ же мы говорили и объ ея планѣ. Обстоятельнаго современнаго описанія украшеній Печерской

---

[1]) Скандинавскія саги называютъ Ярослава скупымъ (*Соловьева* Исторія т. I, изд. 4 стр. 234). Это весьма возможно (хотя разумѣется и нисколько не несомнительно). Но будучи скупымъ въ обыкновенномъ смыслѣ и въ частности — когда дѣло шло о платѣ Варяжскимъ наемникамъ, онъ могъ быть не скупымъ, а напротивъ весьма щедрымъ, когда дѣло шло о созданіи памятниковъ по себѣ для потомства (таковъ былъ, если вѣрить, и Юстиніанъ и таковыми люди бываютъ не рѣдко).

церкви мы не имѣемъ, зная только, что олтарь ея былъ украшенъ мусіей, а сама она живописью [1]); но имѣемъ всю вѣроятность предполагать, что богатствомъ и великолѣпіемъ какъ этихъ своихъ украшеній, такъ и всѣхъ принадлежностей (произведенныхъ и явившихся не сразу), она нисколько не уступала и самимъ Владимировой Десятинной и Ярославовой Софійской, а можетъ даже и превосходила ихъ, ибо она была строеніемъ не однихъ только извѣстныхъ князей, а такъ сказать всѣхъ ихъ и всей земли Русской. Позднѣйшій Кіевскій Синопсисъ, можетъ быть, основываясь на остаткахъ, сохранявшихся до его (т. е. его автора) времени, увѣряетъ, что полъ церкви былъ мозаическій («помостъ церковный весь отъ различныхъ шаровъ каменіями и всякими узорами бысть насажденный»), а относительно креста на версѣ церкви, вѣроятно—передавая преданія или сказанія, ходившія въ его время между монахами Печерскими, увѣряетъ, что онъ былъ «великія ваги (цѣны) отъ самаго злата содѣланный» [2]). Въ извѣстіяхъ о Печерской церкви мы въ первый разъ встрѣчаемся съ указаніемъ на то, что помянутыя нами выше украшенныя входныя двери составляли у насъ принадлежность (и считались принадлежностью) лучшихъ церквей. Симонъ пишетъ Поликарпу въ Патерикѣ: «ты устроилъ двои двери въ ту святую великую Печерскую церковь святой Богородицы, и она отворитъ тебѣ двери милости своей, ибо за таковыхъ іереи всегда молятся въ той церкви: Господи, освяти любящихъ благолѣпіе дома Твоего и прославь божественною Твоею силою» [3]). Что тутъ говорится о дверяхъ не простыхъ (которыя бы сдѣлалъ монастырскій плотникъ или столяръ по приказанію эконома), а украшенныхъ, это очевидно. Такъ какъ Поликарпъ сдѣлалъ двои двери, то можно думать, что онъ сдѣлалъ ихъ во входы боковые и слѣдовательно что—входъ главный (западный) имѣлъ уже такія двери прежде. Въ нашествіе Монголовъ въ 1240 г. церковь, по увѣренію Синопсиса [4]), была до половины разрушена. Возстановленная въ 1470 г. и горѣвъ потомъ дважды (въ 1482 г., когда монастырь былъ выжженъ ханомъ Крымскимъ Менгли-Гиреемъ, и въ 1718 г., когда случившійся въ Лаврѣ пожаръ истребилъ всю ее), она ведетъ свой нынѣшній видъ отъ 1720—29 года [5]).

---

[1]) Патерикъ Печерскій: Симонъ о зодчихъ и о живописцахъ и Поликарпъ объ Алипіи иконописцѣ.

[2]) 2-го Кіевск. изд. стр. 65.

[3]) Въ разсказѣ объ Еразмѣ.

[4]) 2 Кіевск. изд. стр. 87. Не мѣшаетъ однако замѣтить, что древнія лѣтописи, на которыя ссылается Синопсисъ, ничего объ этомъ не говорятъ и что церковь, бывъ вмѣстѣ со всѣмъ монастыремъ только выжжена Монголами, могла послѣ упасть сама.

[5]) Планъ и фасадъ нынѣшней церкви у *Фундуклея* въ Обозрѣніи Кіева, а

Новгородскій Софійскій соборъ, замѣнившій собою первоначальный деревянный, который былъ построенъ первымъ Новгородскимъ епископомъ Іоакимомъ и сгорѣлъ въ 1045 году, былъ заложенъ въ этомъ 1045 г. тогдашнимъ Новгородскимъ княземъ, старшимъ сыномъ Ярослава, Владиміромъ, съ тогдашнимъ Новгородскимъ епископомъ Лукою Жидятою, и оконченъ черезъ восемь лѣтъ въ 1052 г. [1]).

Въ исторіи построенія собора составляетъ вопросъ: одновременно съ нимъ самимъ построены или послѣ къ нему пристроены окружающія его съ трехъ сторонъ паперти. Такъ какъ круглая башня, служащая ходомъ на верхнія галлереи или полати, о которой мы говорили выше, находится не совнѣ, а внутри западной паперти, то вѣроятнымъ представляется думать, что паперти пристроены послѣ,[2]) именно когда-то до 1144 г., подъ которымъ онѣ упоминаются. Считая это вѣроятнымъ, мы ничего не въ состояніи будемъ отвѣчать на вопросъ: почему онѣ не были построены вмѣстѣ съ соборомъ, но что касается до того, что нашли нужнымъ пристроить ихъ послѣ, то здѣсь можно будетъ предполагать причины, которыя мы указывали выше, именно — что, во-первыхъ, въ то время было обычаемъ, чтобы епископы были погребаемы въ папертяхъ ихъ соборовъ, и что согласно сему обычаю и епископы Новгородскіе пожелали имѣть эти паперти, какъ мѣсто для своего погребенія; во-вторыхъ, что Новгородцы, видя паперти у другихъ каѳедральныхъ или важнѣйшихъ соборовъ, возбудились соревнованіемъ сдѣлать ихъ и у своего собора.

Соборъ сохранился до настоящаго времени во всей своей цѣлости и почти совсѣмъ въ томъ видѣ, какъ вышелъ изъ рукъ строителей, за исключеніемъ немногихъ и незначительныхъ передѣлокъ (именно когда-то до XVI вѣка пристроено съ востока лишнее полукружіе для помѣщенія придѣла и въ XVII вѣкѣ въ самой церкви уничтожены четыре полукруглые столба, находившіеся подъ полатями,—см. планъ, и раздѣланы окна; въ 1829—1837 г. соборъ былъ реставрированъ, причемъ одна стѣна была перекладена вновь, но реставрація была произведена

одинъ фасадъ въ Описаніи Кіевопечерской Лавры (нѣсколько разъ изданномъ, митр. *Евгенія*,— первое изд. 1826 г.).

[1]) Относительно медленности и какъ можно понимать ее, см. нѣсколько выше.

[2]) Второй Новгородскій епископъ Лука Жидята, скончавшійся въ 1058 г., положенъ былъ за святою Софіею,— Собр. лѣт. т. III, стр. 179 и 212. Слѣдовательно, вѣроятнѣе думать, что тогда еще не было папертей, ибо иначе онъ былъ бы положенъ въ одной изъ нихъ. Графъ *Толстой* въ «Святыняхъ и древностяхъ Великаго Новагорода», не знаемъ — насколько справедливо, говоритъ, что «судя по матеріаламъ и кладкѣ соборныхъ стѣнъ, надобно полагать, что боковыя галлереи — южная и сѣверная — пристроены въ позднѣйшее время» (стр. 9 прим.).

какъ настоящая реставрація, т. е. съ совершеннымъ соблюденіемъ древности)[1]).

Заключая отъ богатства и знаменитости древняго Новгорода, представляя себѣ, какою дорогою святынею для Новгородцевъ былъ ихъ «домъ св. Софіи» и какъ они отождествляли себя съ нею по знаменитому выраженію (принадлежащему впрочемъ не Новгородцу): «кудѣ святая Софія, ту Новгородъ»[2]), обыкновенно думаютъ о Новгородскомъ Софійскомъ соборѣ, что онъ былъ однимъ изъ великолѣпнѣйшихъ храмовъ древней Руси, и чуть ли не ставятъ его на первомъ изъ всѣхъ мѣстѣ. На самомъ дѣлѣ это далеко не такъ. О размѣрахъ храма вовсе не монументальныхъ (въ нашемъ русскомъ смыслѣ), а очень скромныхъ, ставящихъ его въ разрядъ обыкновенныхъ церквей, мы говорили выше; но точно также и по качеству своихъ украшеній онъ вовсе не составлялъ выдававшейся знаменитости и не принадлежалъ къ знаменитѣйшимъ церквамъ. Если бы соборъ былъ строенъ позднѣе, когда Новгородцы стали уже настоящими христіанами, то весьма вѣроятно, что они пожелали бы имѣть храмъ не меньшій по размѣрамъ Кіевской Софіи; но въ 1045—52 г., когда былъ строенъ соборъ, они были христіанами еще весьма плохими, только по имени, и вопросъ о томъ, великъ или малъ сооружается для нихъ соборъ, ихъ еще нисколько не могъ интересовать, какъ еще дѣло совсѣмъ для нихъ постороннее и чужое. Почему князь Владиміръ Ярославичъ, строившій соборъ вслѣдъ за Кіевскимъ соборомъ отца и точно воспроизведшій его относительно плана, не взялъ и его размѣровъ, мы не знаемъ; но вѣроятно потому, что не имѣлъ средствъ. Построивъ соборъ, скромный по размѣрамъ, князь и украсилъ его весьма скромно. О мраморныхъ колоннахъ и мозаикѣ половъ не было и помина. Олтарь нѣсколько украшенъ былъ стѣнною мусіею; но эта мусія не то, что Кіевская и не то, что настоящая: она — не священныя изображенія, занимающія весь передъ олтарной стѣны, а полоса простыхъ (бордюрныхъ) украшеній (въ видѣ небольшихъ оконъ съ полукружіями и крестами)[3]), идущая поверхъ такъ называемаго сопрестолія, — по достоинству своего матеріала и своей работы весьма не высокая[4]). Церковь была расписана живописью, но даже и этою по-

[1]) Архим. *Макарія* Археологическое описаніе церковныхъ древностей въ Новгородѣ, ч. I, стрр. 48, 49 и 60.— Въ книгѣ подробное описаніе собора; другое описаніе — въ сейчасъ вышеуказанной книгѣ гр. Толстаго, къ которой приложены планъ и фасадъ (а одинъ фасадъ, болѣе удовлетворительный, чѣмъ у Толстаго, въ журналѣ «Нива», 1879 г. № 45).

[2]) Новгор. 1 лѣтоп. подъ 1215 г.,— слова князя Мстислава.

[3]) Архим. *Макарія* Археологич. опис. церк. древн. въ Новг. I, 43 fin.

[4]) Патерикъ Печерскій въ разсказѣ о живописцахъ сообщаетъ, что Греки привозили въ Россію мусійный матеріалъ (разноцвѣтные мусійные камешки)

слѣднею не вся, такъ что дорасписывалась послѣ. Вышедъ весьма скромно украшеннымъ изъ рукъ своего строителя, соборъ и впослѣдствіи былъ украшаемъ не особенно заботливо. Прямая обязанность заботиться о немъ лежала на епископахъ; но владыки Новгородскіе, смотря на то, какъ въ другихъ мѣстахъ снимали съ епископовъ эту обязанность князья, вѣроятно, не чувствовали особенной охоты нести такъ сказать лишнее противъ другихъ бремя. Что же касается до князей Новгородскихъ, то они были перемѣнны и перемѣнны прихотливо,—сегодня чествуютъ и клянутся въ привязанности, а завтра указываютъ путь, съ приглашеніемъ: поиди, княже, прочь, или сажаютъ въ заключеніе въ монастырь: при такомъ положеніи дѣла, разумѣется, не могло находиться между князьями охотниковъ быть ктиторами и устроителями собора, ибо сегодня началъ ктиторствовать и приступилъ къ дѣлу, а завтра поди вонъ изъ города. Соборъ, не расписанный вполнѣ его строителемъ, былъ дорасписанъ только въ 1108 г., т. е. черезъ 50 слишкомъ лѣтъ, на деньги оставленныя епископомъ Никитой. Изъ домонгольскихъ преемниковъ Никиты является украсителемъ собора только одинъ, именно—знаменитый Нифонтъ, занимавшій каѳедру съ 1130 по 1156 годъ: въ 1144 г. онъ расписалъ притворы или паперти собора (неизвѣстно, когда пристроенныя къ нему передъ тѣмъ), въ 1151 г. онъ покрылъ его свинцомъ и мазалъ известіе, т. е. штукатурилъ, и затѣмъ онъ сдѣлалъ въ него кивотъ, подъ которымъ должно разумѣть вовсе не иконостасъ, такъ какъ иконостасовъ тогда еще не было (о чемъ ниже), а киворій, то есть сѣнь надпрестольную или балдахинъ надпрестольный [1]). Лѣтопись Новгородская, къ сожалѣнію, не говоритъ, былъ или не былъ кивотъ въ соборѣ до Нифонта, т. е. замѣнилъ ли онъ только новымъ кивотомъ старый или совсѣмъ сдѣлалъ его вновь, и чѣмъ покрытъ былъ соборъ прежде него. Такъ какъ Нифонтъ сдѣлалъ кивотъ и произвелъ перекрышку собора не послѣ пожара и такъ какъ вообще неизвѣстно, чтобы въ періодъ домонгольскій соборъ подвергался пожарамъ [2]), то весьма возможно, что кивотъ онъ сдѣлалъ вновь и впервые и что крыша на соборѣ была дотолѣ деревянная [3]). А если бы это было такъ, то это далеко не рекомендовало

на продажу. Изъ этого слѣдуетъ, что у насъ были свои мусійные мастера, выкладывавшіе если не изображенія, то простыя украшенія въ родѣ Новгородскихъ. Съ большою вѣроятностію слѣдуетъ подозрѣвать, что мусія Новгор. Софійск. собора есть именно работа русскихъ мастеровъ.

1) Cfr Лаврент. лѣт. подъ 1237 г.: «благовѣрный епископъ Митрофанъ (Владимирскій) постави кивотъ въ святѣй Богородицѣ зборнѣй надъ трапезою»...

2) Cfr Архим. *Макарія* Археологич. опис. церк. древн. въ Новг. I, 45.

3) О крышѣ лѣтопись выражается не совсѣмъ вразумительно: «архіепископъ Нифонтъ поби святую Софію свиньцемъ всю прямъ». Послѣднія слова: «всю

бы епископовъ Новгородскихъ со стороны ихъ заботливости о своемъ каѳедральномъ храмѣ. Не получивъ отъ своего основателя «украшенныхъ» входныхъ дверей, Софійскій соборъ былъ украшенъ ими впослѣдствіи, и одними изъ нихъ можетъ быть еще до нашествія Монголовъ (эти двери главнаго или западнаго входа, остающіяся на своемъ мѣстѣ доселѣ, носятъ названіе Корсунскихъ. Названіе дано имъ или отъ того, что всякая исключительная работа называлась у насъ въ старое время Корсунскою, какъ послѣ нѣмецкою, или отъ того, что у Новгородцевъ сочинилась фабула, будто онѣ вывезены Владиміромъ изъ Корсуни. На самомъ дѣлѣ онѣ — нѣмецкое произведеніе второй половины XII — начала XIII вѣка. Какъ попали онѣ въ Новгородъ, это до сихъ поръ составляетъ загадку, простѣйшее объясненіе которой то, что, не бывъ взяты изъ какой-нибудь церкви, онѣ просто были куплены у мастера, т. е. Новгородскими купцами, ѣздившими торговать въ Германію, или по заказу Новгородцевъ нѣмецкими купцами, пріѣзжавшими торговать въ Новгородъ. См. о нихъ *Аделунга* «Корсунскія врата», также *Макарія* Археологич. опис. церк. древн. въ Новгородѣ II, 269. О другихъ дверяхъ, такъ называемыхъ Шведскихъ или Сигтунскихъ, *Адел.* ibid., стр. 147, *Макар.* ibid. стр. 275, и о третьихъ, сдѣланныхъ или, какъ основательно догадывается Татищевъ, купленныхъ у Нѣмцевъ владыкою Василіемъ, *Адел.* 118. *Макар.* 269).

Въ періодъ домонгольскій мы не имѣли ни одной настоящей монументальной церкви, подобной таковымъ церквамъ западнымъ. Но въ Успенскомъ Владимирскомъ соборѣ Боголюбскаго мы имѣли (не на долгое впрочемъ время) такую великолѣпную по богатству и изяществу украшеній церковь, какихъ, съ увѣренностію можно сказать, вовсе не было на Западѣ и которая и изъ церквей греческихъ, по всей вѣроятности, уступала въ семъ отношеніи только одной Юстиніановой Софіи.

Боголюбскій приступилъ къ постройкѣ своего собора спустя безъ небольшаго годъ послѣ смерти отца своего Юрія (15 мая 1157 г.) и спустя столько же времени послѣ своего занятія въ его мѣсто престола Ростовско-Суздальскаго или наоборотъ Суздальско-Ростовскаго. Онъ занялъ этотъ престолъ не какъ великій князь всей Руси, а просто какъ удѣльный князь области. Удѣлъ Ростовско-Суздальскій вовсе не принадлежалъ къ числу удѣловъ главнѣйшихъ и знатнѣйшихъ, а напротивъ къ числу самыхъ послѣднихъ. Отдаленная отъ собственной Руси и инородческая украйна Ростовско-Суздальская была почти тоже, что въ настоящее время Сибирь, и до отца Боголюбскаго Юрія не имѣла собственнаго удѣльнаго князя, а составляла простой добавокъ къ удѣлу Переяславскому. Но

прямь» какъ будто должно понимать такъ, что прежде были покрыты свинцомъ только главы.

оригинально и геніально Боголюбскій рѣшилъ создать въ этой, такъ сказать, древней Сибири и на ея цѣльной почвѣ новую единоглавую Русь обокъ съ разлагавшеюся и падавшею многоглавою Русью Кіевскою. Здатель новой Руси вполнѣ понималъ значеніе внѣшняго престижа, и поэтому, избравъ для своего новаго съ новымъ характеромъ государства совсѣмъ новый, безъ старыхъ преданій, городъ, началъ съ того, чтобы создать изъ Владимира по внѣшности второй Кіевъ[1]). Вмѣстѣ съ гражданскимъ великолѣпіемъ неизбѣжно было и гораздо важнѣе его было великолѣпіе церковное. Поэтому, одновременно съ тѣмъ, какъ заложить во Владимирѣ новый городъ (городскую крѣпость, Кремль), подобный Кіевскому Ярославову, Боголюбскій заложилъ въ немъ и церковь, которая бы соотвѣтствовала Кіевскимъ Богородицѣ Десятинной и св. Софіи. Какъ въ устроеніи города онъ не только не хотѣлъ отстать отъ Ярослава, но и превзойти его, ибо устроилъ городъ не только съ Золотыми воротами, но и съ Серебряными[2]), такъ и въ устроеніи церкви онъ не только хотѣлъ сравняться съ обоими, но и затмить ихъ и оставить за собой. Съ стремленіемъ къ возможному великолѣпію и первенству въ немъ, Боголюбскій несомнѣнно соединялъ исключительный вкусъ, былъ Русскимъ Юстиніаномъ не только въ первомъ, но и во второмъ отношеніи (cfr выше), — и онъ создалъ церковь, о которой со всею справедливостью, хотя можетъ быть и обидною для нашихъ временъ, должно сказать: «яковой же не бысть на Руси и никогда же не будетъ».

Прежде чѣмъ говорить о соборѣ Боголюбскаго, мы должны устранить одно весьма странное относительно его мнѣніе, въ которое вовлечены археологи позднѣйшими Никоновскою лѣтописью и Степенною книгою. Лаврентьевская лѣтопись говоритъ о соборѣ, что Боголюбскій «и верхъ его позлати» (подъ 1160 г.). Изъ этого неопредѣленнаго: «верхъ» Никоновская лѣтопись дѣлаетъ опредѣленное одинъ верхъ: «совершена бысть — говоритъ она — святая церковь соборная пречистые Богородицы Успеніе о единомъ версѣ» (подъ тѣмъ же 1160 г.). Но соборъ имѣетъ не одинъ верхъ, а пять верховъ или куполовъ. Отсюда составитель Степенной книги сдѣлалъ заключеніе, что та часть церкви, на которой стоятъ четыре побочные купола, пристроена послѣ Боголюбскаго братомъ его Всеволодомъ, т. е. предполагая, что Всеволодъ окружилъ церковь Боголюбскаго новыми стѣнами и, уничтоживъ въ ней ея собственныя стѣны, сдѣлалъ ее изъ малой большою («по сихъ же великій князь Всеволодъ Юрьевичъ церковь Владимирскую сугубо округъ ея упространи и украси, юже братъ его князь Андрей постави объ единомъ версѣ во имя пре-

---

[1]) Перенесены были во Владимиръ даже и Кіевскія названія рѣкъ и мѣстъ: Лыбедь, Печерный городъ, Оринины ворота и проч., см. ниже.

[2]) Ипатск. лѣт., 2 изд. стр. 402.

чистыя Богородицы честнаго ея Успенія; Всеволодъ же, четыре верха наздай, позлати» — I, 290). Но, во-первыхъ, предполагать, чтобы Боголюбскій хотѣлъ построить въ своей новой столицѣ каѳедральную церковь такихъ малыхъ размѣровъ, какіе будетъ имѣть соборъ по отнятіи мнимой пристройки Всеволода, когда онъ помышлялъ и стремился не только сравнять ее съ Кіевомъ, но и поставить выше (городъ-Кремль), когда онъ мечталъ основать въ ней новую митрополію, когда наконецъ онъ былъ именно Боголюбскій, а не какой-нибудь несчастный князь Муромскій, — предполагать это въ высшей степени странно. Тогда его каѳедральный соборъ несомнѣнно имѣлъ бы размѣры меньшіе всѣхъ существовавшихъ каѳедральныхъ епископскихъ соборовъ; а думать это значитъ именно думать, что Боголюбскій не былъ Боголюбскій, т. е. думать невозможное. Во-вторыхъ, полагать, чтобы Всеволодъ, если онъ хотѣлъ построить большую церковь, не построилъ ее вновь, а создалъ посредствомъ такой чудовищной и сколько знаемъ — безпримѣрной не только у насъ, но и у кого бы то ни было, перестройки малой церкви (читатель, конечно, понялъ выше и не забываетъ, что рѣчь идетъ не о пристройкѣ папертей къ малой церкви, а именно о превращеніи малой церкви въ большую), если не еще болѣе странно, чѣмъ предшествующее, то уже никакъ не менѣе. Наконецъ, въ-третьихъ, хотѣть видѣть въ этомъ стройномъ и цѣльномъ архитектурномъ произведеніи, въ этой копіи съ Кіевскаго Софійскаго собора, каковъ нашъ соборъ, не произведеніе одного раза и однихъ рукъ, а произведеніе двухъ разъ и двоихъ рукъ, — да извинятъ насъ гг. археологи и архитекторы, — для насъ какъ-то совсѣмъ непонятно. Доказательства въ видѣ отвлеченныхъ соображеній, какъ бы они ни были очевидны и осязательны, никого никогда не убѣждаютъ, и намъ истинно было бы прискорбно за Боголюбскаго, если бы, по винѣ позднѣйшихъ комментаторовъ Лаврентьевской лѣтописи, онъ представляемъ былъ превратно (мизерабельно) и не какъ настоящій Боголюбскій. Къ счастію, мы имѣемъ положительное современное свидѣтельство. Вмѣсто неопредѣленнаго «верхъ» Лаврентьевской лѣтописи, которое должно понимать не о куполѣ, а обо всемъ верхѣ, употребляетъ опредѣленныя выраженія лѣтопись Ипатская: эта послѣдняя совершенно опредѣленно и нѣсколько разъ говоритъ, что Боголюбскій построилъ церковь о пяти верхахъ или куполахъ [1]). Слѣдовательно — несомнѣнно, что

---

[1]) Подъ 1158 г., 2 изд. стр. 337: «сверши церковь пять верховъ и всѣ верхы золотомъ украси»; подъ 1175 г., 2 изд. стр. 395 fin: «и пять верховъ ея позолоти»; подъ 1183 г., 2 изд. стр. 426: «и вся пять верховъ златая сгорѣ», cfr подъ 1161 г., 2 изд. стр. 350 (это мѣсто есть одно и тоже съ мѣстомъ Лаврент. лѣт. подъ 1160 г. и здѣсь вмѣсто «верхъ» Лаврент. читается «верхи», слѣдовательно — возможно, что въ Лаврент. верхъ вмѣсто верхи есть просто описка).

онъ построилъ соборъ въ томъ видѣ, какъ мы имѣемъ его въ настоящее время [1]).

Владимирскій соборъ былъ заложенъ 8 апрѣля 1158 г. и оконченъ кладкой на третье лѣто въ 1160 г. Затѣмъ, по словамъ лѣтописи, въ слѣдующемъ 1161 г. произведено было ея писаніе, начатое весной и оконченное 30 августа. О годѣ и днѣ освященія лѣтопись не говоритъ, но съ вѣроятностію должно предполагать, что оно было совершено или самаго этого 30 августа или непосредственно въ слѣдъ за симъ. Что соборъ былъ складенъ только въ три лѣта, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, ибо хотя онъ былъ въ русскомъ смыслѣ монументальный, но не особенно большой, и если Печерскій монастырь въ состояніи былъ складать свою церковь, немного меньшую собора, также въ три лѣта, то тѣмъ болѣе могъ это сдѣлать Боголюбскій, располагавшій средствами несрав-

---

1) Г. Артлебенъ въ статьѣ: «По вопросу объ архитектурѣ XII вѣка въ Суздальскомъ княжествѣ», напечатанной въ Трудахъ перваго Археологическаго съѣзда въ Москвѣ, говоритъ: «подъ 1192 и 1194 годами въ лѣтописяхъ означено обновленіе собора (Боголюбскаго сгорѣвшаго въ 1185 г.) Всеволодомъ и въ Воскресенской лѣтописи притомъ сказано, что онъ «пристави 4 врхы» (I,297). Но, во-первыхъ, въ Воскресенской лѣтописи не говорится, чтобы Всеволодъ приставилъ 4 верха (это говорится, какъ мы указали, въ Степенной книгѣ); во-вторыхъ, въ этой лѣтописи и въ Никоновской (въ обѣихъ подъ 1193 г.), въ слѣдъ за Лаврентьевскою (1194 г.) говорится объ обновленіи церкви не Всеволодомъ, а епископомъ Іоанномъ; о Всеволодѣ говоритъ Ипатская лѣтопись (подъ 1192 г.), что онъ «обнови церковь извѣстью». Если Всеволодъ перестроилъ соборъ Боголюбскаго, то это, конечно, было бы въ 1192--94 г.; а если бы такъ, то отъ чего не сказали бы о перестройкѣ лѣтописи, которыя говорятъ объ обновленіи? А «обновить извѣстію» погибшую красоту стѣнъ собора Боголюбскаго, что въ состояніи былъ или что хотѣлъ сдѣлать Всеволодъ, конечно, не показываетъ, чтобы онъ былъ въ состояніи или хотѣлъ перестроить соборъ Боголюбскаго. Г. Артлебенъ говоритъ еще: «(бывшія) наружныя стѣны (собора Боголюбскаго) и теперь можно отличить (внутри нынѣшняго собора) по находящимся въ нихъ окнамъ, поясу изъ колонокъ и кое-гдѣ замѣтнымъ выступамъ, не совсѣмъ закрытымъ пристроенными къ пилястрамъ устоями же арокъ Всеволодовой пристройки» (ibid.); но онъ, полагаемъ, согласится съ нами, что эти окна, поясъ изъ колонокъ и выступы можно понимать и иначе, нежели какъ онъ понимаетъ. А чтобы соборъ и въ маломъ видѣ (о четырехъ столбахъ) могъ имѣть пять верховъ (ibid.), отъ этихъ словъ онъ, надѣемся, откажется.— О знаменитыхъ церковныхъ сооруженіяхъ Боголюбскаго обстоятельно говоритъ лѣтопись Кіевская (Ипатск.) и ничего не говоритъ собственная Суздальская (Лаврент.); лѣтопись Суздальская за данное время писана при Всеволодѣ и это умолчаніе несомнѣнно должно понимать такъ, что онъ не чувствовалъ особенной нѣжности къ умершему брату, а почему — это пойметъ всякій, когда вспомнитъ, какъ обращался съ братьями Боголюбскій, т. е. что онъ прогналъ ихъ отъ себя. Изъ сказаннаго ясно, какъ мало вѣроятности предполагать, чтобы Всеволодъ имѣлъ охоту, распространяя зданія Боголюбскаго, создавать ему славу на свой счетъ.

ненно большими[1]). Но когда лѣтопись говоритъ объ окончаніи писанія въ продолженіе одного года, за чѣмъ предполагается освященіе, то это по всей вѣроятности должно понимать не такъ, чтобы оно на самомъ дѣлѣ было совсѣмъ окончено, а такъ, что въ необходимомъ оно настолько было окончено, чтобы можно было совершить освященіе. Вообще, предполагая, что соборъ былъ освященъ въ 1161 г. (что̀ должно предполагать на основаніи лѣтописи), необходимо думать, судя по его украшенію (о которомъ сейчасъ ниже), что къ этому 1161 г. онъ далеко не былъ оконченъ отдѣлкой и что, бывъ освященъ, продолжалъ отдѣлываться болѣе или менѣе долгое время послѣ.

Не имѣемъ мы описанія Десятинной церкви Владимировой, не имѣемъ мы описанія Софіи Ярославовой: могли бы мы не имѣть описанія и Успенскаго собора Боголюбскаго. Но судьба, какъ бы сжалясь надъ нами, хотѣла, чтобы мы не остались въ невѣдѣніи объ этой истинной чудо-церкви, которую видѣли у себя наши предки (не на долгое время, какъ мы сказали выше). Неизвѣстнымъ современнымъ авторомъ составлена повѣсть объ убіеніи Боголюбскаго, внесенная въ Ипатскую лѣтопись, и въ этой-то повѣсти (да будетъ вѣчная память ея неизвѣстному автору!) мы и находимъ описаніе нашей дивной церкви. Боголюбскій создалъ не одну дивную церковь, а двѣ — нашъ соборъ и значительно меньшую его по размѣрамъ церковь Рождества Богородицы въ своемъ помѣстьи-городѣ и своей преимущественной резиденціи Боголюбовомъ[2]). Авторъ описываетъ обѣ церкви, — сначала Боголюбовскую, потомъ соборъ; и такъ какъ обѣ онѣ были украшены одинаково, т. е. съ одинаковымъ богатствомъ и великолѣпіемъ, то, чтобы не совсѣмъ повторяться, описывая второй, онъ опускаетъ нѣчто сказанное о первой, представляя читателю самому дополнять второе описаніе изъ перваго. На семъ основаніи мы приведемъ ихъ оба. «Христолюбивый князь Андрей, — пишетъ авторъ о церкви Боголюбовской, — уподобися царю Соломону, яко (онъ) — домъ Господу Богу, церковь преславну святыя Богородица Рождества посредѣ города камену созда въ Боголюбовомъ и удиви ю паче всихъ церквій, подобно тое святая святыхъ, юже бѣ Соломонъ царь премудрый создалъ. Тако и сій князь благовѣрный Андрей сотвори церковь сію въ память собѣ, и украси ю иконами многоцѣнными, златомъ и каменьемъ

---

1) А если бы Боголюбскій построилъ ту маленькую церковь, которую предполагаютъ, то съ какой стати кладка продолжалась бы цѣлые три года?

2) Боголюбовская церковь Боголюбскаго не сохранилась до настоящаго времени, бывъ перестроена въ 1756 г. Но объ ея размѣрахъ должно заключать по размѣрамъ нынѣшней, а эта послѣдняя: 7 сажень длины съ олтарной абсидой и 4 саж. 2$^{1}/_{4}$ арш. ширины (*Доброхотова* Древній Боголюбовъ городъ и монастырь, стр. 21).

драгимъ и жемчюгомъ великимъ безцѣннымъ и устрои ѣ (ихъ, т. е. иконы) различными цятами и аспидными цятами украси, и всякими узорочьи удиви ю, свѣтлостью же нѣкако зрѣти, зане вся церкви бяше золота... и вси бо видѣвше ю не могутъ сказати изрядныя красоты ея, златомъ и финиптомъ и всякою добродѣтелью... украшена..., кандѣлы различными издну (внутри) церкви отъ верха и до долу, и по стѣнамъ и по столпомъ ковано золотомъ, и двери же и ободверье церкви златомъ же ковано, бяшеть же и сѣнь златомъ украшена отъ верха и до дѣисуса, и всею добродѣтелью церковною исполнена, изьмечтана всею хитростью... И (въ городѣ Володимирѣ), — пишетъ авторъ о нашемъ Владимирскомъ соборѣ, — доспѣ церковь камену сборную святыя Богородица, пречудну вельми, и всѣми различными виды украси ю отъ злата и сребра, и пять верховъ ея позолоти, двери же церковныя троѣ золотомъ устрои, каменьемъ дорогимъ и жемчюгомъ украси ю многоцѣннымъ, и всякими узорочьи удиви ю, и многими поникандѣлы золотыми и серебряными просвѣти церковь, и онъбонъ отъ злата и серебра устрои... и всими виды и устроеньемь подобна быста удивленію Соломоновѣ святая святыхъ (обѣ церкви) и въ Боголюбомъ и въ Володимѣрѣ городѣ, верхъ бо златомъ устрои и комары позолоти, и поясъ златомъ устрои, каменьемъ усвѣти, и столпъ позлати изовну церкви, и по комаромъ же поткы золоты и кубки и вѣтрила золотомъ устроена постави, — по всей церкви и по комаромъ около»[1]).

Такимъ образомъ, нашъ соборъ, «церковь пречудная вельми», горѣлъ и блисталъ золотомъ съ прочимъ многоразличнымъ украшеніемъ внутри и совнѣ и — съ той и съ другой стороны представлялъ зрѣлище великолѣпно-исключительное, которому подобнаго мы не можемъ указать въ нашей теперешней дѣйствительности, такъ что остается воспроизводить его только въ воображеніи. Внутри, какъ само собою подразумѣвается, соборъ весь покрытъ былъ живописью, но пояса и бордюры или каймы между отдѣльными священными изображеніями, изьмечтанныя всякою хитростью относительно формъ и узоровъ, и ихъ (изображеній) поля были покрыты и кованы золотомъ съ украшеніемъ драгоцѣнными камнями, жемчугомъ и финифтью, такъ что все это блистающее и свѣтящееся представляло, какъ говоритъ лѣтописецъ, свѣтлость нѣкую зрѣти. Верхъ олтарной стѣны надъ олтарною или царскихъ дверей аркою былъ уставленъ рядами драгоцѣнно украшенныхъ иконъ, которыя окованы были золотомъ и вмѣстѣ съ нимъ блистали крупнѣйшимъ жемчугомъ и драгоцѣнными камнями, такъ что эта стѣна среди разрозненнаго блистанія всей церкви представляла одно сплошное блистаніе. Вся церковь была увѣшана множе-

---

[1]) Ипатск. лѣтоп. подъ 1175 г., 2 изд. стр. 394 fin. sqq.

ствомъ золотыхъ и серебряныхъ поликандилъ, которыя не должно представлять въ видѣ нынѣшнихъ огромныхъ паникадилъ, а въ видѣ нынѣшнихъ большихъ лампадъ предъ образами (о чемъ ниже), и наконецъ предъ царскими дверями олтаря—серебряный съ позлащеніями амвонъ, который не нужно представлять въ видѣ нынѣшней площадки, а въ видѣ цѣлой бесѣдки или каѳедры (о чемъ также ниже). Ничего не говоритъ авторъ повѣсти объ украшеніи олтаря, но необходимо думать, что оно не только равнялось украшенію самой церкви, но и превосходило его, ибо всегда первыя и главныя заботы сосредоточивались на этой священнѣйшей части храма. Не знаемъ, украшались ли олтарная стѣна и ея абсида иконописной мозаикой, о которой авторъ вообще не упоминаетъ, но несомнѣнно, что онѣ блистали въ усугубленной степени тѣми же золотомъ, жемчугомъ, драгоцѣнными каменьями и финифтью. Если амвонъ былъ изъ серебра и золота, то почти съ совершенной несомнѣнностью должно разумѣть тоже самое и еще болѣе о киворіи надъ престоломъ или сѣни (балдахинѣ) и о самомъ престолѣ. Устроя серебряный амвонъ, Боголюбскій, очевидно, хотѣлъ соревновать и подражать Юстиніану, а извѣстно, что въ Юстиніановой св. Софіи киворій подобно амвону былъ изъ серебра съ золотомъ, великолѣпнѣйшимъ образомъ украшенный, а самый престолъ былъ не только изъ золота, но изъ новопридуманнаго матеріала, болѣе драгоцѣннаго, чѣмъ оно[1]). По всей вѣроятности, рисунокъ киворія и его украшенія должны быть разумѣемы на одномъ изъ первыхъ мѣстъ въ тѣхъ словахъ автора повѣсти, что церковь удивлена была всякими узорочьи и измечтана всею хитростію. Между серебрянозолотымъ киворіемъ и таковымъ же амвономъ необходимо долженствовала быть таковою же и олтарная преграда или рѣшетка (о ней ниже), которая также давала мѣсто измечтанію всякихъ узорочій и всякой хитрости. Ничего не говоритъ авторъ повѣсти о полѣ церкви; но само собою разумѣется, что среди золота и серебра и драгоцѣнныхъ каменьевъ съ жемчугомъ вверху онъ не былъ какой-нибудь простой. Можетъ быть, онъ былъ сдѣланъ изъ мѣстнаго «краснаго разноличнаго» мрамора, подобный тому, какой въ 1233 г. былъ устроенъ въ Суздальскомъ соборѣ Богородицы. Но весьма возможно и то, что онъ былъ изъ настоящей мозаики греческой. Мраморныхъ греческихъ колоннъ, по всей вѣроятности, въ храмѣ вовсе не было, ибо и водяная перевозка ихъ до Кіева была бы въ высшей степени затруднительна, а сухопутная перевозка отъ Кіева до Владимира и совсѣмъ невозможна. Но матеріалы для мозаики пола, хотя и съ весьма большими трудностями, могли быть привезены.

---

[1]) Изъ особеннаго нарочитаго сплава (состава) золота, серебра, всякихъ драгоцѣнныхъ каменьевъ, стекла, мѣди, желѣза, свинцу и многаго другаго (*Дюк*. Constantinop. Christ. Lib. III, cap. LIII).

А такъ какъ несомнѣнно, что Боголюбскій для украшенія своего собора не останавливался ни передъ какими одолимыми трудностями, то и весьма возможно, что полъ былъ устроенъ изъ настоящей мраморной мозаики греческой, съ тѣми сложностью и великолѣпіемъ рисунка, какъ это было въ лучшихъ церквахъ Греціи. Трое дверей собора съ ихъ ободверьями или ихъ косяками, по словамъ автора повѣсти, были золотомъ устроены и златомъ кованы. Не знаемъ, должно ли это понимать такъ, что пластины, покрывавшія дверныя створы и косяки, были изъ чистаго золота, или такъ, что онѣ, бывъ мѣдными или бронзовыми, были только позолочены и только по мѣстамъ были выложены такъ называемыми обронными украшеніями изъ чистаго золота. Но если и послѣднее, то ясно, какія великолѣпныя были это двери и какое заключеніе должно дѣлать отъ нихъ къ великолѣпію всей церкви!

Итакъ, нашъ дивный соборъ внутри представлялъ такъ сказать сплошную массу драгоцѣннаго: золото и серебро, драгоцѣнные камни и безцѣнный жемчугъ, финифть и мраморъ[1]). Не менѣе великолѣпенъ онъ былъ и снаружи. Всѣ пять куполовъ его и вся вообще и безъ исключенія кровля были покрыты золотомъ[2]). По верхамъ стѣнъ между полукруглыми кровлями арокъ (см. выше) и по самымъ симъ кровлямъ были поставлены золотыя птицы (потки), вазы (кубки) и флюгера (вѣтрила). «Поясъ» карниза, раздѣлявшій наружныя арки (лизены) стѣнъ поперегъ на два поля, о которомъ мы говорили выше, былъ устроенъ золотомъ и усвѣченъ каменьемъ, т. е. гладкая линія его была покрыта золотомъ или вызолочена, а линіи каморокъ и зубцовъ были, вѣроятно, сдѣланы,— первая выложена, а вторая составлена,—изъ разноцвѣтныхъ мраморовъ и другихъ цвѣтныхъ и принимающихъ свѣтящуюся или блестящую полировку камней. Ничего не говоритъ авторъ повѣсти о рельефныхъ изображеніяхъ или барельефахъ въ поляхъ (на поляхъ) арокъ; но онѣ, обязанныя своимъ началомъ именно Боголюбскому, несомнѣнно были въ частности и на его соборѣ[3]). Весьма вѣроятно, авторъ повѣсти подразумѣваетъ

---

[1]) Единственный извѣстный намъ въ настоящее время храмъ, въ который мы можемъ послать читателя съ тупымъ воображеніемъ, чтобы онъ составилъ себѣ нѣкоторое понятіе о богатствѣ внутренняго украшенія храма Боголюбскаго, есть соборъ Юрьевскаго монастыря въ Новгородѣ, отдѣланный извѣстной А. А. Орловой-Чесменской (тамъ между прочимъ онъ увидитъ и тотъ жемчугъ великій безцѣнный, о которомъ говоритъ авторъ повѣсти).

[2]) Что были позолочены не только купола, но и вся вообще кровля, это ясно у автора: сначала онъ говоритъ о пяти верхахъ, т. е. куполахъ, а потомъ о верхѣ, т. е. всемъ верхѣ, и о каморахъ, т. е. о сводахъ или о крышѣ по сводамъ.

[3]) *Доброхотова* Памятники древности во Владимирѣ Кляземскомъ, стр. 39 (Доселѣ видны на стѣнахъ остатки барельефовъ).

ихъ подъ словомъ «поясъ», называя этимъ именемъ не только полосу карниза, но и все верхнее поле. Если такъ, то въ этомъ случаѣ его слова объ устроеніи златомъ и объ усвѣченіи каменьемъ должно будетъ относить не только къ самому карнизу, но и къ барельефамъ надъ нимъ, въ верхнемъ полѣ арки, и такимъ образомъ получится, что снаружи соборъ не только былъ золотой своимъ верхомъ или кровлями, но золотой и разукрашенный и до половины стѣнъ. Такъ какъ онъ былъ складенъ изъ тесанаго камня (т. е. собственно облицованъ имъ), то нижнее поле стѣнъ или составлялъ сей камень, возможно хорошо пригнанный, и — насколько принималъ полировку — отполированный, или же — что не невозможно предполагать — это нижнее поле стѣнъ было покрыто и выложено плитками тѣхъ же камней, спеціально способныхъ къ усвѣченію, что́ и вверху. Соединивъ въ своемъ воображеніи все сейчасъ нами сказанное и дополнивъ къ этому, что всѣ трои входныя двери въ соборъ были золотомъ устроены, читатель получитъ наружность церкви, которая едва ли когда снилась ему во снѣ, какъ простая игра фантазіи, для которой и невозможное возможно.

Таковъ былъ храмъ Боголюбскаго, — русскаго Соломона и Юстиніана [1])!

Соотвѣтственно своему богатству и великолѣпію соборъ былъ снабженъ и богослужебными принадлежностями. Для него были устроены во множествѣ изъ золота и серебра съ украшеніемъ драгоцѣнными каменьями и великимъ или крупнымъ жемчугомъ богослужебные и просто служебные сосуды и рипиды, за тѣмъ въ такомъ же множествѣ шитыя золотомъ и жемчугомъ богослужебныя одежды, три такъ называемые Іерусалима (о нихъ ниже), — весьма большіе, изъ чистаго золота и съ драгоцѣнными камнями, множество пеленъ подъ иконы и множество ковровъ для употребленія въ праздники (о нихъ также ниже) [2]).

---

[1]) Къ собору была пристроена, подобно большимъ Новгородскимъ церквамъ, круглая башня, не знаемъ — служившая ли, какъ тамъ, для всхода на полати, но какъ положительно знаемъ — служившая церковной кладовой (Лаврент. лѣт. подъ 1185 г., — здѣсь она называется теремомъ). Эта башня, вовсе не сохранившаяся до настоящаго времени, была по словамъ повѣсти позлащена («столпъ позлати изовну церкви»). Папертей вокругъ собора Боголюбскимъ не было сдѣлано и сейчасъ сказанное объ украшеніи наружныхъ стѣнъ должно разумѣть о стѣнахъ самаго собора. Что были украшены именно стѣны самаго собора (и слѣдовательно не было папертей ихъ закрывавшихъ), видно изъ сохраняющихся доселѣ на стѣнахъ собора, въ настоящее время также не имѣющаго папертей, остатковъ барельефовъ (послѣ Боголюбскаго паперти были къ собору пристраиваемы, см. ниже).

[2]) О принадлежностяхъ говорятъ — отчасти наша повѣсть, отчасти Лаврент. лѣтоп. подъ 1185 г. (2 изд. стр. 372).

Отвѣчая на вопросъ: чьими руками соорудилъ и украсилъ свой соборъ Боголюбскій, лѣтопись говоритъ, что «по вѣрѣ его и по тщанью его къ святѣй Богородицѣ приведе ему Богъ изъ всѣхъ земель мастеры»[1]). Выше мы говорили, что кладку собора со всею вѣроятностію должно усвоять мастерамъ греческимъ; слѣдовательно, подъ мастерами изъ другихъ земель, именно — съ Запада, должно разумѣть мастеровъ, призванныхъ въ помощь мастерамъ греческимъ для украшенія собора и для снабженія его принадлежностями. Причинъ, почему Боголюбскій, не довольствуясь мастерами греческими, выписалъ еще мастеровъ съ Запада, могло быть двѣ, именно — во-первыхъ та, что ему при множествѣ его построекъ, требовавшихъ украшенія и снабженія принадлежностями[2]), Греція не могла доставить всего потребнаго количества хорошихъ мастеровъ; во-вторыхъ — та, что не довольствуясь искусствомъ мастеровъ греческихъ, онъ хотѣлъ собрать у себя хорошихъ мастеровъ, — лучшихъ художниковъ, изъ всѣхъ странъ, такъ чтобы все могло быть сдѣлано возможно лучшимъ въ своемъ родѣ. Слова лѣтописи: «изъ всѣхъ земель» даютъ подразумѣвать, что съ Запада они были выписаны не изъ одного мѣста (ибо это вмѣстѣ съ Греціей было бы только изъ двухъ земель), а изъ многихъ или нѣсколькихъ, и слѣдовательно — что они были собраны въ значительно большомъ числѣ. Выписать съ Запада, съ которымъ мы находились въ дѣятельныхъ торговыхъ сношеніяхъ, просто мастеровъ, было не трудно; но другое дѣло было выписать мастеровъ хорошихъ, и нѣтъ сомнѣнія, что въ отношеніи именно къ этому должно понимать слова лѣтописи: «по вѣрѣ его и по его тщанью къ святѣй Богородицѣ», т. е. что Богъ далъ ему получить именно такихъ мастеровъ. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что Боголюбскій употребилъ всѣ свои старанія, чтобы сдѣлать свой соборъ возможнымъ совершенствомъ въ своемъ родѣ и что его украшеніе было произведено руками лучшихъ художниковъ своего времени (относительно самаго производства работъ мастерами западными должно думать, что тѣ изъ этихъ послѣднихъ, въ которыхъ требовалось соблюденіе принятой православной формы, они производили ихъ по рисункамъ мастеровъ греческихъ)[3]).

---

[1]) Лаврент. подъ 1160 г.

[2]) Двѣ церкви исключительныя — соборъ и Боголюбовская, многія церки не исключительныя, и два дворца — во Владимирѣ и въ Боголюбовомъ.

[3]) Боголюбскому для украшенія собора требовались мастера: иконописцы, живописцы, золотыхъ и серебряныхъ дѣлъ и вообще металлическаго производства мастера (кузнецы, чеканщики, литейщики и пр.) брильянтщики или ювелиры, финифтщики, скульпторы, вышивальщики матерій золотомъ (золотошвецы). Что касается до иконописцевъ и живописцевъ, то они, по всей вѣроятности, были вызваны исключительно изъ Греціи, ибо трудно предположить, чтобы иконопись и живопись, гдѣ былъ важный вопросъ о православіи формъ, могли

Отъ баснословнаго богатства и великолѣпія дивнаго собора Боголюбскаго не сохранилось до настоящаго времени рѣшительно ничего и никакого слѣда. Увы, такова судьба дѣлъ человѣческихъ! Онъ существовалъ своего рода чудомъ и всего десять лѣтъ послѣ смерти своего здателя. Въ 1185 г. случился во Владимирѣ великій пожаръ, въ которомъ погорѣлъ мало не весь городъ. Въ числѣ другихъ 32-хъ церквей сдѣлался добычею огня и нашъ соборъ. Загорѣвшись съ верху онъ выгорѣлъ до самаго низа и все его богатства и великолѣпіе недвижное и движимое «взя огнь безъ утеча и безъ остатка»[1]... Возобновленный преемникомъ Боголюбскаго Всеволодомъ и тогдашнимъ епископомъ Ростовско-Владимирскимъ Іоанномъ, и именно болѣе вторымъ, чѣмъ первымъ[2]), и ставшій по словамъ лѣтописи опять аки новъ[3]), но несомнѣнно уже вовсе не тѣмъ, чѣмъ былъ[4]), въ нашествіе Монголовъ, при взятіи послѣдними Владимира, онъ снова былъ выжженъ и притомъ разграбленъ[5]). Возобновленный во второй разъ и по всей вѣроятности уже совсѣмъ скромно, онъ нѣкоторое время былъ и потомъ еще нѣкоторое время считался каѳедральнымъ соборомъ русскихъ митрополитовъ, слѣдовательно заботливо или незаботливо былъ опекаемъ. Затѣмъ, когда Москва совсѣмъ бросила Владимиръ, для него настали времена почти такого же бѣдствія, какъ и для Кіевскаго Софійскаго, такъ что и онъ подвергался опасности потерять свои верхи. Его новѣйшее возобновленіе, первоначально отъ част-

---

быть поручены мастерамъ западнымъ (которые, работая и по рисункамъ греческимъ, все таки могли привносить нѣчто свое); при этомъ въ частности относительно иконописи слѣдуетъ думать, что не столько мастера были выписаны изъ Греціи, сколько были пріобрѣтены тамъ готовыя иконы. Мастера прочихъ категорій были выписаны съ Запада, какъ должно думать, именно изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ каждое производство процвѣтало. Въ этомъ отношенія наши свѣдѣнія недостаточны: золотыхъ и серебряныхъ дѣлъ и вообще металлическое мастерство процвѣтало тогда въ Германіи (*Аделунга* Корсунскія врата, стр. 112 fin. sqq); финифтяное дѣло (емаль), какъ спеціальность, процвѣтало тогда въ Кёльнѣ (на нижнемъ Рейнѣ) и въ Вердюнѣ (въ сѣверо-восточной Франціи, на Маасѣ,— Вѣстника Общества древне-русскаго искусства при Московск. Публичн. Музеѣ кн. 4, статья *Ю. Д. Филимонова:* Древнѣйшія западныя емали въ Россіи, стр. 25).

[1]) Лаврент. лѣт.

[2]) Cfr примѣч. выше.

[3]) Лаврент. лѣт. подъ 1194 г.

[4]) Великолѣпно украшенныя Боголюбскимъ наружныя стѣны собора Всеволодъ «обнови извѣстью», Ипатск. лѣт. подъ 1192 г., 2 изд. стр. 453.

[5]) Въ 1237 г. передъ самымъ нашествіемъ Монголовъ, епископъ Владимирскій Митрофанъ сдѣлалъ въ соборѣ кивотъ или киворій надъ престоломъ и исписалъ притворъ или паперть. Когда пристроена эта паперть послѣ Боголюбскаго и долго ли существовала послѣ 1237 г., не знаемъ; въ настоящее время ея снова нѣтъ.

наго усердія, началось съ начала прошлаго XVIII в. (1708 г.). Напрасно, конечно, было бы мечтать, чтобы соборъ когда нибудь дождался нѣкоторой настоящей реставраціи, хотя въ качествѣ знаменитѣйшаго храма древней Руси и имѣлъ бы на это немалое право[1])...

III.

Архитектура церквей деревянныхъ.

Обращаемся къ архитектурѣ церквей деревянныхъ.

Каменныя церкви, взятыя всѣ вмѣстѣ, составляли въ общемъ самую незначительную и ничтожную часть, не болѣе какъ только исключеніе; обыкновенными же церквами нашими домонгольскаго періода (равно какъ и послѣдующаго весьма долгаго времени) были церкви деревянныя. Довольно много было каменныхъ церквей въ Кіевѣ и Новгородѣ (въ первомъ среди множества церквей деревянныхъ, общественныхъ и домовыхъ, во второмъ — при отсутствіи церквей домовыхъ, какъ кажется, съ преобладаніемъ надъ общественными деревянными); довольно не малое количество ихъ было во Владимирѣ. Затѣмъ, слѣдуютъ не особенно многіе города, которые могли хвалиться или не единственнымъ ихъ числомъ или по крайней мѣрѣ единственнымъ. Во всемъ же остальномъ сравнительно множествѣ прочихъ городовъ и во всѣхъ безъ изъятія селахъ церкви были исключительно деревянныя.

Каменныя церкви обыкновенныхъ размѣровъ не представляли собой чего-нибудь невозможнаго для сооруженія; таковыя каменныя церкви домонгольскаго періода, бывъ значительно менѣе нынѣшнихъ обыкновенныхъ, представляли собой это невозможное еще менѣе, чѣмъ послѣднія. Слѣдовательно, не было никакихъ дѣйствительныхъ препятствій къ тому, чтобы вся Русь домонгольская покрылась каменными церквами, какъ покрыта ими Русь настоящая, и слѣдовательно — дѣло было просто въ томъ, что каменная архитектура, бывъ принесена къ намъ изъ Греціи, не была нами усвоена и не вошла у насъ въ общій обычай.

---

[1]) Описанія нынѣшняго собора: у *В. Доброхотова* въ книгѣ: Памятники древности во Владимирѣ Клязескомъ. Соборы: каѳедральный Успенскій и бывшій придворнымъ В. К. Всеволода — Дмитріевскій, Москва, 1849, и у іеромон. *Іоасафа* въ книгѣ: Церковно-историческое описаніе Владимирскихъ достопамятностей, Владимиръ, 1857, стр. 69, sqq; его планы, фасадъ и разрѣзы въ Собраніи картъ, плановъ и пр. лл. XIV, XVIII, XIX и XX.

Къ величайшему сожалѣнію о деревянныхъ церквахъ домонгольскаго періода мы не можемъ сказать многаго положительнаго, такъ какъ церквей этихъ, что̀ само собою разумѣется, вовсе не сохранилось до настоящаго времени и такъ какъ извѣстія о нихъ чрезвычайно скудны.

Каменное зодчество явилось у насъ, какъ нѣчто чужое, только со времени принятія нами христіанства, когда по подобію Грековъ и ихъ руками мы на̀чали строить каменныя церкви; но само собою разумѣется, что зодчество деревянное было у насъ и прежде сего и не какъ чужое, а какъ свое. Если вовсе не могло быть у насъ самостоятельнаго развитія зодчества каменнаго, такъ какъ этому полагалъ неодолимыя и рѣшительныя препятствія недостатокъ научныхъ архитектурныхъ свѣдѣній (условливавшійся общимъ отсутствіемъ просвѣщенія), то совсѣмъ другое дѣло — зодчество деревянное. Это послѣднее по своему свойству, т. е. по свойству своего матеріала таково, что даетъ мѣсто творчеству и прогрессу и при отсутствіи научныхъ или теоретическихъ свѣдѣній. И оно несомнѣнно имѣло у насъ этотъ прогрессъ, и уже въ то древнее время, какъ явилось у насъ христіанство и какъ мы начали строить церкви, достигло болѣе или менѣе высокой степени развитія.

Впрочемъ, по всей вѣроятности, должно различать въ семъ отношеніи двѣ половины Руси — южную и сѣверную и сейчасъ сказанное разумѣть только о послѣдней, которая, будучи съ одной стороны страною лѣсной, а съ другой — страною холодной, имѣла вмѣстѣ и условія и побужденія для того, чтобы создать деревянное зодчество. А что касается до Руси южной, сравнительно малолѣсной и болѣе теплой, то, какъ кажется, въ развитіи деревяннаго зодчества она не пошла далѣе той хаты, которую видимъ въ Малороссіи до настоящаго времени. Предположеніе наше подтверждаетъ и лѣтопись, въ которой подъ 1016 г. читаемъ, что Новгородцевъ, пришедшихъ съ Ярославомъ на Святополка, южанинъ воевода послѣдняго укорялъ: «что пришли съ этимъ хромцомъ вы плотники? заставимъ васъ рубить намъ хоромы» [1]). Слова эти показываютъ, что плотничество, а слѣдовательно и искусство въ немъ, составляло отличіе Новгородцевъ отъ Кіевлянъ и что послѣдніе въ случаѣ надобности хорошихъ построекъ, настоящихъ и хорошихъ домовъ или собственныхъ хоромовъ, пользовались услугами первыхъ.

Какъ бы то ни было, но думать о деревянныхъ церквахъ домонгольскаго періода, будто онѣ вообще представляли изъ себя маленькія и невзрачныя зданія, весьма недалекія отъ жилыхъ домовъ и именно домовъ крестьянскихъ, было бы совершенно несправедливо. Отъ самаго

---

[1]) «Что придосте съ хромьцемь симь, вы плотницы суще? а приставимъ вы хоромовъ рубити нашихъ».

перваго времени послѣ принятія христіанства мы имѣемъ положительныя свидѣтельства о такой степени развитія у насъ деревяннаго зодчества, что могли быть строимы деревянныя церкви не только хорошія и очень хорошія, но и совсѣмъ дивныя. А если была возможность, то вѣроятно ли, чтобы она не была прилагаема къ дѣлу? Обыкновенно Богъ чествуется отъ всего умѣнья, и если Русскіе періода домонгольскаго умѣли строить хорошія деревянныя зданія, то само собой и необходимо разумѣется, что храмы Божіи должны были стать первымъ и главнѣйшимъ предметомъ для приложенія этого умѣнья.

Лѣтописи свидѣтельствуютъ, что дивная и великая церковь была построена въ Ростовѣ ея первымъ епископомъ Θеодоромъ, который былъ изъ числа вообще первопоставленныхъ епископовъ Русскихъ[1]). Предъ учрежденіемъ каθедры Ростовъ не былъ крещонъ, какъ это было съ другими городами; напротивъ, каθедра была учреждена въ немъ только въ видахъ будущаго постепеннаго крещенія его и области его жителей. Слѣдовательно, при своемъ учрежденіи каθедра буквально была то, что называется in partibus infidelium, — каθедра среди населенія нехристіанскаго, а языческаго и имѣвшаго стать христіанскимъ только со временемъ и въ неизвѣстномъ будущемъ. Такимъ образомъ, если для этой каθедры, вовсе не имѣвшей непосредственной нужды въ великолѣпной обстановкѣ, построенъ былъ дивный и великій храмъ, то есть вся вѣроятность и все основаніе полагать, что для всѣхъ другихъ епископій были построены каθедральные храмы настолько дивные и великіе, насколько позволяли это мѣстныя средства каждой (матеріалъ и мастера). Центромъ деревяннаго зодчества, какъ мы сказали, былъ Новгородъ, мастерами котораго, по всей вѣроятности, была построена и церковь Ростовская. Если справедливо сейчасъ предположенное нами, то наилучшая изъ всѣхъ церквей или по крайней мѣрѣ не худшая Ростовской долженствовала быть построена въ немъ. Къ счастію, мы имѣемъ свѣдѣнія о первоначальномъ деревянномъ соборѣ Новгородскомъ, и оказывается, что это было дѣйствительно такъ. Первоначальный деревянный Новгородскій соборъ, построенный одновременно съ крещеніемъ Новгорода епископомъ Іоакимомъ, по свидѣтельству Новгородскихъ лѣтописей[2]), имѣлъ 13 верховъ и былъ честно устроенъ и украшенъ.

Одновременно съ каθедральными соборами для епископовъ, правительство на свой собственный счетъ, какъ необходимо предполагать, по-

---

[1]) Объ этой церкви, сгорѣвшей въ 1160 г., лѣтописи говорятъ: «того же лѣта погорѣ Ростовъ и церкви вси и сборная дивная великая церкви святыя Богородица, якоже не было, николи же не будетъ» (Лаврент. подъ 1160 г., Ипатск. подъ 1161 г.).

[2]) 2-я Новгор. лѣт. подъ 1045 г.

строило церкви и для всѣхъ первокрещенныхъ. Эти первыя правительственныя церкви, строенныя на спѣхъ и заразъ въ слишкомъ большомъ числѣ, вѣроятно, не отличались великолѣпіемъ, а были болѣе или менѣе просты и носили печать единообразія казенныхъ построекъ. Но затѣмъ явилась въ крещенныхъ внутренняя привязанность къ христіанству, послѣ чего церкви начали быть строимы, независимо отъ правительства, частными людьми и общинами. Снова повторяемъ, совсѣмъ странно и ни съ чѣмъ несообразно было бы предполагать, чтобы, имѣя умѣнье и возможность строить хорошія церкви, стали строить ихъ худыя. Умѣніе и матеріалъ, какъ о первомъ нужно предполагать и говорятъ положительныя свидѣтельства, а о второмъ знаемъ сами непосредственнымъ образомъ, соединялись на сѣверѣ. Слѣдовательно, этотъ сѣверъ по преимуществу и долженъ былъ отличаться хорошими и даже великолѣпными деревянными церквами. Подъ сѣверомъ, вѣроятно, должно разумѣть сравнительно наибольшую часть Руси, и именно—Новгородъ съ его обширной областью, на востокъ отъ Новгорода область Ростовско-Суздальскую, на югъ области Смоленскую, Полоцкую и Туровскую. Все это была сторона одинаково лѣсная и по населенію своему наиближайше родственная (позднѣйшія и нынѣшнія Великоруссія и Бѣлоруссія), а поэтому и можно полагать, что на всемъ сейчасъ указанномъ пространствѣ была болѣе или менѣе одна и таже деревянная архитектура и находилась болѣе или менѣе на одной и той же значительной степени развитія. Южная Русь (нынѣшняя Малороссія), сравнительно малолѣсная и безлѣсная, до настоящаго времени имѣющая гражданскую архитектуру (сельская домовая стройка), находящуюся на самой первой или первобытной степени развитія и знаменитую характеромъ совершенной неподвижности, по всей вѣроятности, въ отношеніи къ деревянному церковному зодчеству должна быть отличаема и отдѣляема отъ сѣверной Руси, какъ особая половина, именно — половина значительно низшая, имѣвшая деревянныя церкви значительно худшія. Впрочемъ, мы той рѣшительной вѣры, что деревянныя церкви и южной Руси періода домонгольскаго вовсе не должны быть представляемы въ видѣ нынѣшнихъ малороссійскихъ хатъ. Строители этихъ послѣднихъ, конечно, не могли быть строителями ни хорошихъ церквей, ни вообще чего бы то ни было лучшаго; но Югъ могли обстраивать хорошими и приличными церквами мастера сѣверные. Кто знаетъ о нынѣшнихъ путешествіяхъ ремесленныхъ и промысловыхъ артелей по всевозможнымъ направленіямъ и во всевозможные концы для такъ называемыхъ заработковъ; кто въ частности знаетъ, что и въ настоящее время Малороссія полна ремесленниками изъ Великоруссіи: тотъ легко пойметъ, какимъ это образомъ могло случиться. Кромѣ мастеровъ и строителей, попросту плотниковъ, пришлыхъ съ сѣвера (изъ нынѣшнихъ Бѣло-Великоруссіи) и въ самой Малороссіи, въ слѣдствіе спроса

на работу, могли явиться спеціалисты церковнаго строительства (хотя заключая отъ нынѣшнихъ Малороссовъ и не полагаемъ, чтобы они явились въ слишкомъ большомъ числѣ). Если не смотря на сіе церкви южной Руси все таки должны быть предполагаемы значительно худшими церквей Руси сѣверной, то это потому, что постройка ихъ должна была обходиться значительно дороже и добываніе матеріала значительно труднѣе, а главное потому, что отъ хатъ до настоящаго великолѣпія былъ такъ сказать противонатуральный скачекъ, — что у человѣка, живущаго въ хатѣ, идеалъ великолѣпія долженствовалъ быть гораздо скромнѣе и что полное и возможное на его взглядъ великолѣпіе должно было наставать тамъ, гдѣ еще далеко не доходило до настоящаго великолѣпія.

На основаніи сказаннаго о деревянныхъ церквахъ періода домонгольскаго слѣдуетъ думать такъ, что въ большей половинѣ Руси онѣ были хороши, съ отдѣльными церквами очень хорошими и даже великолѣпными, а въ меньшей половинѣ — приличны. Но всегда и во всемъ бываютъ исключенія, и необходимо полагать, что не только просто были исключенія церквей плохихъ и убогихъ, но что по тогдашнимъ особеннымъ условіямъ и обстоятельствамъ онѣ были многочисленны болѣе должнаго и болѣе такъ сказать нормальнаго. Подразумѣвается, что плохія и убогія церкви должны были имѣть плохіе и бѣдные приходы. При крайней рѣдкости у насъ населенія въ иныхъ мѣстностяхъ нельзя сдѣлать у насъ иныхъ приходовъ изъ бѣдныхъ богатыми, не смотря ни на какія искусственныя старанія. Но въ древнее время кромѣ этихъ бѣдныхъ приходовъ не по ихъ винѣ долженствовало быть еще не малое количество приходовъ бѣдныхъ такъ сказать по доброй волѣ. Много выше мы говорили, что у насъ въ періодъ домонгольскій (какъ и долгое время послѣ) была совершенная свобода открывать приходы; а на семъ основаніи необходимо предполагать, что, при другихъ благопріятствовавшихъ и содѣйствовавшихъ условіяхъ, о которыхъ говорили мы выше (многочисленность и нетребовательность кандидатовъ на мѣста священническія, поблажка этому со стороны епископовъ), приходовъ въ этотъ періодъ было наоткрывано значительно болѣе должнаго и значительно болѣе нужнаго. До какой степени плохи были плохія церкви въ приходахъ бѣдныхъ, мы, разумѣется, не можемъ сказать. Но весьма вѣроятно, что на крайней степени убожества онѣ ничѣмъ не отличались отъ простыхъ клѣтей и сараевъ, кромѣ того, что имѣли на своихъ крышахъ кресты.

Весьма вѣроятно также, что среди многочисленныхъ домовыхъ церквей домонгольскаго періода, которыя всѣ должны быть представляемы малыми по размѣру, было весьма не малое количество такихъ, которыя были не только малы, но и совсѣмъ убоги до того, чтобы оскорблять самое скромное понятіе о благолѣпіи церкви. Далеко не всѣ имѣли домовыя церкви по благочестивому усердію; многіе имѣли ихъ только по

модѣ и весьма вѣроятно, что многіе изъ этихъ многихъ, желая только пріобрѣсти право говорить, что у нихъ есть домовыя церкви, довольствовались тѣми жалкими клѣтушечками, каковыя представляютъ собою наибольшая часть нынѣшнихъ деревенскихъ часовенъ.

Всѣ наши свѣдѣнія объ архитектурѣ деревянныхъ церквей домонгольскаго періода состоятъ въ томъ, что, во-первыхъ, какъ мы сказали выше, Новгородскій соборъ, построенный первымъ Новгородскимъ епископомъ Іоакимомъ одновременно съ крещеніемъ Новгородцевъ и сгорѣвшій въ 1045 г., былъ о 13-ти верхахъ, и вовторыхъ—что церковь Бориса и Глѣба, построенная Ярославомъ въ Вышгородѣ, была возграждена «о клѣтцѣ»,—объясненіе чего ниже, и что была украшена пятью верхами [1]). Не имѣя свѣдѣній изъ самаго періода домонгольскаго, оставалось бы пользоваться свѣдѣніями позднѣйшими и заключать отъ самыхъ позднѣйшихъ церквей, сохранившихся до настоящаго времени. Но свѣдѣнія пока еще мало приведены въ извѣстность и совсѣмъ не разработаны, а церкви пока еще съ недоумѣніемъ ожидаютъ, когда обратятъ на нихъ свое вниманіе русскіе археологи (говоримъ—съ недоумѣніемъ, ибо архитектура деревянныхъ церквей, въ которой мы наиболѣе проявили свою самостоятельпость и свой національный вкусъ, повидимому должна была привлечь къ себѣ вниманіе нашихъ археологовъ одна изъ первыхъ).

Представляя дѣло апріорически, слѣдовало бы думать, что наши деревянныя церкви въ отношеніи къ своей формѣ были ничѣмъ инымъ, какъ единственно воспроизведеніемъ церквей каменныхъ и что, какъ таковыя, онѣ имѣли (подобно симъ послѣднимъ) одну форму четвероугольника болѣе или менѣе близкаго къ квадрату. Въ дѣйствительности это оказывается не такъ. Вмѣстѣ съ подражаніемъ церквамъ каменнымъ мы находимъ здѣсь и самостоятельность, и притомъ самостоятельность, какъ кажется, шедшую весьма далеко и проявлявшую себя весьма разнообразно, хотя въ этомъ послѣднемъ случаѣ мы, къ сожалѣнію, и не можемъ сказать почти ничего опредѣленнаго и ничего обстоятельнаго.

Первою формою церквей деревянныхъ, съ которой несомнѣнно и очевидно началось дѣло, должна быть считаема именно форма, составляющая воспроизведеніе церквей каменныхъ, т. е. форма четвероугольника, болѣе или менѣе близкаго къ квадрату (на дѣлѣ какъ увидимъ далѣе, наибольшею частію являвшаяся въ видѣ настоящаго квадрата).

Вторую форму составлялъ четвероугольникъ значительно продолговатый, раздѣлявшійся внутри поперечною стѣной на двѣ половины, и какъ бы составленный изъ двухъ квадратовъ. Относительно происхожденія

---

[1]) Житія Бориса и Глѣба монаха Іакова и преп. Нестора,—чудеса.

этого двойнаго квадрата должно думать слѣдующее: при формѣ четвероугольника близкаго къ квадрату требовалось соблюденіе условія, которое въ приложеніи къ церквамъ деревяннымъ было не совсѣмъ удобно, именно — для помѣщенія женщинъ, которыя стояли отдѣльно отъ мужчинъ, въ нихъ должны были устраиваться, какъ и въ каменныхъ церквахъ, верхнія галлереи или полати [1]); поелику при деревянномъ матеріалѣ трудно устраивать ихъ твердо и прочно, то и придумали замѣнить ихъ такимъ образомъ, чтобы строить церкви въ видѣ значительно продолговатыхъ четвероугольниковъ и чтобы внутри раздѣлять ихъ на двѣ половины — переднюю для мужчинъ и заднюю для женщинъ.

Скоро ли явилась у насъ вторая форма послѣ первой, не знаемъ; но имѣемъ положительныя свидѣтельства, что уже въ періодъ домонгольскій. Въ приложеніи къ церквамъ деревяннымъ, для обозначенія ихъ видовыхъ или отличительныхъ признаковъ, употребляется у насъ между прочимъ выраженіе: «о клѣтцѣ, клѣтцки» [2]). Это о клѣтцѣ или клѣтски собственно означаетъ техническую форму устройства стѣнъ, именно — устройства чрезъ горизонтальную кладку бревенъ однихъ на другія въ видѣ клѣтки (какъ обыкновенно и единственно строятся у насъ деревянные дома въ настоящее время), въ противоположность другому, употреблявшемуся въ древнее время, способу устройства — чрезъ поставленіе бревенъ стоясками (о чемъ сейчасъ ниже). Но одинъ писатель домонгольскаго періода, — игуменъ Даніилъ въ своемъ іерусалимскомъ Паломникѣ употребляетъ выраженіе «клѣтцки» о формѣ церквей и именно — разумѣетъ подъ нею форму четвероугольно-продолговатую (Даніилъ употребляетъ выраженіе клѣтски въ приложеніи къ каменнымъ іерусалимскимъ церквамъ, — по изд. *Норова* стр. 30 fin., 34, 75, 79, 107; изъ церквей, въ приложеніи къ которымъ употребляетъ онъ это выраженіе, сохранилась до настоящаго времени Виѳлеемская церковь Рождества Христова, — и она есть базилика, т. е. продолговатый четвероугольникъ).

---

[1]) Въ позднѣйшее время четвероугольно-квадратныя деревянныя церкви строили у насъ безъ полатей. Но въ позднѣйшее время ослабѣлъ у насъ обычай становиться женщинамъ въ церкви отдѣльно отъ мужчинъ и устроеніе полатей было оставлено и въ церквахъ каменныхъ. Впрочемъ имѣемъ свидѣтельство о полатяхъ въ церквахъ деревянныхъ (и даже съ придѣлами на нихъ) и изъ позднѣйшаго времени, — *Неволина* О пятинахъ, прилож. стр. 336.

[2]) Въ первый разъ выраженіе въ формѣ «о клѣтцѣ» читаемъ въ Несторовомъ житіи Бориса и Глѣба, въ извѣстіи о построеніи Ярославомъ деревянной церкви мучениковъ въ Вышгородѣ: «возградиша (по повелѣнію князя) церковь святою страстотерпцю Бориса и Глѣба о клѣтцѣ». Въ позднѣйшее время, сколько помнимъ, не употребляется форма «о клѣтцѣ», но или «клѣтски», что̀ преимущественно, или «въ клѣтцки» (послѣднее см. напр. въ Запискахъ Русск. и Слав. Отд. Импер. Археолог. Общ. т. I, отд. 3, стрр. 140, 143, 146, 151).

За самый періодъ домонгольскій мы не имѣемъ другихъ свидѣтельствъ о формѣ церквей деревянныхъ. Но изъ послѣдующаго, сравнительно не особенно далекаго времени, отъ котораго есть вѣроятность и основанія заключать къ нему, мы имѣемъ свидѣтельства: во-первыхъ, объ употребленіи въ приложеніи къ церквамъ деревяннымъ исключительной формы церквей каменныхъ — крестовой или четвероугольника съ выступами въ бока, во-вторыхъ — о формахъ нечетвероугольныхъ.

Въ 1490 г. сгорѣла въ Устюгѣ деревянная соборная церковь, и Устюжскіе попы били челомъ великому князю о построеніи новой; великій князь приказалъ справиться въ книгахъ, кто ставилъ сгорѣвшую, и — нашедъ въ послѣднихъ, что ее поставилъ въ 1397 г. епископъ Ростовскій, къ епархіи котораго принадлежалъ Устюгъ, приказалъ и новую также построить епископу... «и пославъ владыка — читаемъ въ одной лѣтописи — мастера... и онъ (мастеръ) заложилъ не по старинѣ кресьчату (т. е. формы крестовой, о которой сказали мы сейчасъ выше), а Устюжаномъ тотъ окладъ (планъ) сталъ нелюбъ и хотѣли бить челомъ великому князю, и владыка не велѣлъ, а ялся церковь поставить по старинѣ и прислалъ мастера да 60 человѣкъ работниковъ и заложили круглу по старинѣ о 20 стѣнахъ» [1]). Въ Псковской 1-й лѣтописи (Собр. лѣтт. т. 4) подъ 1471 г. читаемъ: «(того же лѣта) пригонивше Новгородцы (въ Псковскую область) изъ зарубежья, въ Навережской губѣ много хоромовъ пожгли и церковь св. Николы сожгли велми преудивлену и чюдну, таковѣ не было во всей Псковской волости, о полътретьюдесяти углахъ».

Церковь о 20 стѣнахъ и церковь о 25 углахъ! Между четырьмя углами, каковы церкви четвероугольныя, и двадцатью пятью углами весьма большой промежутокъ, дающій мѣсто многимъ формамъ: но какъ представлять себѣ эти формы? Къ сожалѣнію, мы можемъ отвѣчать на этотъ вопросъ весьма немногое. Изъ позднѣйшаго времени мы знаемъ одну церковь о десяти углахъ, — это Кольскій Воскресенскій соборъ, который построенъ былъ въ 1684 г. и который сожженъ Англичанами въ 1854 г. [2]). Соборъ этотъ состоялъ изъ четырехъ соединенныхъ въ одно четвероугольниковъ, именно — основнаго и большаго, узко-продолговатаго, поставленнаго длиной поперегъ, и трехъ меньшихъ, прирубленныхъ къ нему — одного сзади къ его серединѣ и двухъ спереди къ его бокамъ, и затѣмъ еще изъ трехъ олтарныхъ абсидъ, прирубленныхъ — одна къ основному четвероугольнику между побочными передними и по одной къ симъ

---

1) У *Карамз.*, т. VI, прим. 629, стр. 99.

2) Сохранившіеся планъ и фасадъ собора см. въ Извѣстіяхъ Импер. Археологич. Общества, годъ II (1861), выпускъ I, стр. 12; одинъ фасадъ въ Воскресномъ Досугѣ Баумана т. 3, № 67 и въ Иллюстраціи 1858 г. № 12.

послѣднимъ. Подобное ли соединеніе нѣсколькихъ четвероугольниковъ въ одно или что либо другое представляли древнія многоугольныя деревянныя церкви, сказать не можемъ. Въ нашей Кольской церкви два побочные передніе четвероугольника суть придѣлы; но въ концѣ XIV вѣка, къ которому относится приведенное нами выше извѣстіе о церкви двадцатипятиугольной, придѣлы, какъ кажется, составляли еще такую же рѣдкость, какъ и въ періодъ домонгольскій. А поэтому не представляется вѣроятнымъ думать по крайней мѣрѣ того, чтобы тамъ многоуголіе должно было изъяснять именно прирубкой тѣхъ же придѣловъ.

Круглая двадцатистѣнная церковь, если представляла изъ себя одинъ кругъ, то не въ точномъ смыслѣ круглый, а двадцатигранный. Какъ бы мы не представляли себѣ малыми грани, но во всякомъ случаѣ ихъ 20-ть, и слѣдовательно это будетъ громадная ротонда. Съ перваго взгляда можетъ показаться невѣроятнымъ, чтобы могла быть подобная деревянная ротонда, ибо рождается вопросъ: какъ бы она могла быть накрыта потолкомъ. На самомъ дѣлѣ однако тутъ нѣтъ ничего невозможнаго, и она могла быть накрыта не потолкомъ, а куполомъ. А что деревянные куполы могли быть устраиваемы громадные, это доказываетъ устроенный наприм. въ прошломъ столѣтіи и доселѣ остающійся цѣлымъ деревянный куполъ надъ ротондой (каменной) гроба Господня въ Новомъ Іерусалимѣ и въ пользу этого говорятъ свѣдѣнія, которыя мы имѣемъ лично (отъ моего отца я многократно слыхалъ въ дѣтствѣ, что на его родинѣ, — Костромская губернія, Кологривскій уѣздъ, мѣстность лѣсная, — была и не задолго до моего появленія на свѣтъ сгорѣла огромнѣйшая и великолѣпнѣйшая деревянная церковь, замѣчательная именно своимъ огромнѣйшимъ и великолѣпнѣйшимъ куполомъ, о которомъ отецъ всегда говорилъ съ необыкновеннымъ одушевленіемъ и энтузіазмомъ; въ нашей округѣ, имѣющей большія и богатыя села, каменныя церкви, — очень хорошія и въ то время, къ которому относятся разсказы, было еще цѣло нѣсколько большихъ деревянныхъ церквей, но, по словамъ отца, ни первыя ни послѣднія не шли съ его сгорѣвшею церковію ни въ какое сравненіе; къ сожалѣнію мы не знаемъ, какую форму имѣла церковь)[1]). Но если круглая двадцатистѣнная церковь представляла собой

[1]) Нѣсколько разъ слыхали мы и, какъ кажется, гдѣ-то читали, что въ Костромской губерніи, въ одномъ селѣ, до настоящаго времени есть деревянная церковь, исключительная по размѣрамъ и весьма замѣчательной архитектуры; но, къ сожалѣнію, до сихъ поръ не имѣемъ о ней обстоятельныхъ свѣдѣній. Въ Словарѣ *Мюллера-Мотеса*, подъ сл. Russischer Baustil, помѣщено изображеніе внутренности одной деревянной Костромской церкви (Fig. 1168, Inneres einer Dorfkirche bei Kostroma): чуть ли это не наша церковь. Но изображеніе, представляющее только отрывокъ вида и не сопровождаемое никакимъ объясне-

не одинъ кругъ, а круглое зданіе сложное и составное, чтò, можетъ быть, вѣроятнѣе, то мы отказываемся угадывать и предполагать, какъ представлять себѣ это зданіе.

Такъ или иначе мы будемъ представлять себѣ круглую двадцатистѣнную церковь, — какъ кругъ простой или сложный, но во всякомъ случаѣ она не будетъ соединеніемъ нѣсколькихъ четвероугольниковъ, чѣмъ могли быть, какъ показываетъ примѣръ Кольскаго собора, церкви многостѣнныя не круглыя; слѣдовательно — ея форму нельзя понимать только какъ мультипликацію четвероугольника каменныхъ церквей, а должно видѣть въ ней форму особую отъ послѣдняго и самостоятельную. А если такъ, то, очевидно, рождается вопросъ: откуда могла быть взята эта особая отъ церквей каменныхъ форма? Если бы предки наши до принятія христіанства имѣли языческіе храмы, то можно было бы думать, что наша форма перенесена на христіанскіе храмы съ нихъ. Но, по всей вѣроятности, предки наши вовсе не имѣли языческихъ храмовъ, или же — если имѣли ихъ, то не въ видѣ большихъ зданій, для вмѣщенія молящихся, а (подобно древнимъ Грекамъ и Римлянамъ) въ видѣ весьма малыхъ зданій и какъ бы часовенокъ, только для вмѣщенія статуй. Были настоящіе и, по свидѣтельству писателей, великолѣпные храмы у Славянъ языческихъ Балтійскихъ [1]). Намъ не представляется однако вѣроятнымъ думать, чтобы заимствованіе было оттуда, — непосредственно ли съ храмовъ языческихъ или посредственно съ храмовъ христіанскихъ, т. е. съ храмовъ христіанскихъ, которые начали строить у себя Балтійскіе Славяне по подобію храмовъ языческихъ, когда начали принимать христіанство. Чтобы предки наши были въ такихъ близкихъ и такихъ живыхъ сношеніяхъ съ Славянами Балтійскими, которыя бы дѣлали вѣроятною возможность заимствованія, относительно этого мы вовсе не имѣемъ свѣдѣній. Наиболѣе вѣроятнымъ намъ представляется думать, что наша форма церквей идетъ изъ Скандинавіи, въ которой столько же, сколько у насъ, если не болѣе, процвѣтало деревянное зодчество, и въ которой такъ же, какъ у Балтійскихъ Славянъ, были настоящіе языческіе храмы [2]). Форма могла перейдти къ намъ двояко, — или бывъ принесена Варягами въ періодъ времени, предшествующій крещенію Вла-

---

ніемъ, почти ничего не говоритъ, кромѣ того, что заставляетъ подозрѣвать церковь огромную. Подозрѣваемъ, что составители Словаря взяли изображеніе изъ книги *Ф. Рихтера:* Памятники русскаго древняго зодчества, М. 1851, но этой книги, изданной въ Москвѣ, пока не удалось намъ найдти въ московскихъ библіотекахъ.

[1]) См. *И. И. Срезневскаго* Изслѣдованіе о языческомъ богослуженіи древнихъ Славянъ, Спб., 1848 г., стр. 39 sqq.

[2]) Такъ какъ Славяне Балтійскіе и Скандинавы были сосѣдями (черезъ море), то можно думать, что одни которые нибудь заимствовали эти храмы у другихъ.

димира, и бывъ ими приложена къ тѣмъ церквамъ, которыя они (т. е. крещенные изъ нихъ) имѣли въ Кіевѣ до него, или послѣ Владимира, бывъ заимствована изъ Скандинавіи Новгородцами, что̀ при сосѣдствѣ и близкомъ общеніи послѣднихъ съ первой было весьма возможно. Въ пользу этого предположенія какъ будто имѣемъ мы и нѣкоторыя положительныя основанія. Кромѣ указаннаго выше способа устройства стѣнъ посредствомъ горизонтальной кладки бревенъ, что̀ составляетъ въ настоящее время нашъ единственный способъ и что называлось технически «о клѣтцѣ, клѣтцки, въ клѣтцки», въ старое время въ приложеніи къ стройкѣ церквей былъ у насъ еще другой способъ — чрезъ поставленіе бревенъ стояками, какъ забираются остроги (ограды вокругъ тюремъ) и на подобіе остроговъ заборы, каковой способъ стройки технически назывался «вверхъ» [1]). Этотъ второй способъ устройства стѣнъ, очевидно, изобрѣтенный именно для церквей круглыхъ, мы находимъ если не исключительнымъ, то преимущественнымъ способомъ стройки церквей въ Скандинавіи [2]).

---

¹) Въ Новгородской Писцовой книгѣ второй половины XVI в.: «въ Егорьевскомъ погостѣ въ Бродѣхъ церковь Покровъ Святѣй Богородицы клѣтцки, да теплая церковь Никола Чудотворецъ деревяна жъ въ верхъ... Погостъ Васильевскій въ Болоньѣ, а на погостѣ церковь Василей Кесарискій, древяная въ верхъ, да теплая церковь Пятница святая, древяная клѣтцки», см. у *Неволина* О пятинахъ, стр. 292 и 309 и другія.

²) *Любке* Gesch. d. Architekt. S. 454 и *Мюллеръ-Мотесъ* въ Словарѣ подъ сл. Holzarchitektur. Послѣдніе говорятъ, что стояки употреблялись большею частію въ видѣ брусьевъ; есть указанія, что и у насъ было такъ, см. Записокъ Русск. и Славянск. Отд. Импер. Арх. Общ., т. I, отд. 3, стр. 143 («церковь отъ полу вверхъ рублена въ брусъ»). — Въ обѣихъ сейчасъ приведенныхъ книгахъ указаны спеціальныя книги по деревянной архитектурѣ Скандинавіи; но, къ сожалѣнію, мы не могли имѣть ихъ въ рукахъ (въ обѣихъ нашихъ книгахъ помѣщены два плана и пять фасадовъ деревянныхъ церквей). — О связи нашей архитектуры съ Скандинавскою, т. е. объ ея зависимости отъ послѣдней, какъ будто говорятъ и нѣкоторыя данныя нашего архитектурнаго техническаго языка. Верхнія женскія галлереи въ церквахъ въ древнее время назывались у насъ полатями. Въ этомъ названіи видятъ греческое παλάτιον, въ просторѣчіи παλάτι. Но греческое παλάτιον, изъ латинскаго palatium, значитъ дворецъ, и — во-первыхъ, совершенно нѣтъ никакихъ указаній, чтобы такъ назывались у Грековъ женскія галлереи (онѣ назывались у нихъ τὰ γυναικεῖα, αἱ γυναικίτιδες, — γυναικωνίτιδες, τὰ κατηχούμενα, κατηχουμένεια, — см. ниже); во-вторыхъ, изъ παλάτιον у насъ палата. Названіе полати, какъ необходимо думать, перенесено на женскія церковныя галлереи съ избныхъ полатей, представляющихъ въ избахъ какъ бы верхніе этажи и какъ бы ихъ верхнія галлереи. А эти полати весьма вѣроятно производить отъ того скандинавскаго слова, которые понѣмецки Platten (и котораго, къ сожалѣнію, мы не знаемъ), что̀ значитъ доски, досчаная настилка (и что суть именно полати). Большой деревянный клинъ или гвоздь, посредствомъ котораго укрѣпляются на кровляхъ домовъ такъ называемые шеломы, называется

Въ позднѣйшее время деревянныя церкви, сколько можемъ заключать отъ церквей, сохранившихся доселѣ и намъ извѣстныхъ, если не всегда, то большею частію были двухъэтажныя, съ подваломъ или подцерковьемъ въ нижнемъ этажѣ [1]). Если не всегда, то большею частію онѣ имѣли паперти, и именно — наибольшею частію не съ одной только западной стороны, но сполна или не сполна и съ боковыхъ сторонъ. Паперти были или «глухія, — рубленыя, бревенныя» или открытыя, въ родѣ галлерей, забранныя изъ досокъ (технически называвшіяся «полуперье» [2]).

Окна въ деревянныхъ церквахъ были красныя [3]) и волоковыя. Послѣднія представляли собой небольшіе квадратные прорѣзы въ стѣнахъ, примѣрно четверти въ полторы — двѣ, не имѣвшіе рамъ и заставлявшіеся глухими деревянными заставками (собственно заволакивавшіеся ими по пазамъ со стороны, какъ это въ шкапахъ съ задвижками, откуда и названіе). Относительно красныхъ или настоящихъ оконъ представлялось бы вѣроятнымъ думать, что они имѣли одну форму съ окнами церквей каменныхъ, т. е. были длинны и весьма узки. На самомъ дѣлѣ эти окна если не всегда, то иногда и, какъ кажется, наибольшею частію имѣли форму не оконъ церквей каменныхъ, а форму красныхъ оконъ, употреблявшихся у насъ въ домахъ, которыя были тоже, что теперь окна въ домахъ крестьянскихъ, т. е. имѣвъ пропорцію между длиной и шириной приблизительно туже, что въ окнахъ городскихъ, были вообще значительно ихъ менѣе (Въ одномъ старомъ актѣ мы встрѣтили

коникомъ и конькомъ. Въ названіи видятъ уменьшительное отъ конь, предполагая, что на верхушкѣ клина всегда было принято вырѣзывать коня. Но послѣдняго ни откуда не видно; а между тѣмъ коникъ или конекъ иначе называется князькомъ: не невѣроятнымъ представляется думать, что коникъ есть скандинавское Konung (нѣмецк. König), а князекъ есть русскій переводъ скандинавскаго (ибо Konung, König — князь); а почему — эти клинья, находящіеся на верхахъ домовъ, могли быть названы König'ами или князьками, это всякому понятно. — Кромѣ рубки стѣнъ клѣтцки и вверхъ упоминается еще третій способъ — въ уголъ: «церковь рублена въ уголъ» (Записокъ Русск. и Слав. Отд. Импер. Археолог. Общ. т. I, отд. 3, стрр. 148, 150, 154, 156). О способѣ должно о думать, что онъ представлялъ собою видъ «клѣтцки», но въ чемъ состоялъ, не знаемъ (тоже, что теперь называется «въ замокъ» — рубить углы безъ заугольниковъ?).

[1]) Единственная изъ довольно многихъ извѣстныхъ намъ деревянныхъ церквей не имѣющая подцерковья есть церковь пророка Иліи въ Троицкомъ Сергіевомъ Посадѣ, построенная архимандритомъ Лавры Діонисіемъ.

[2]) Записокъ Русск. и Славянск. Отд. Импер. Археол. Общ. т. I, отд. 3, стрр. 140, 143. 152. Тутъ же, стр. 155, паперти «въ полкосяка», что можетъ быть одно и тоже съ полуперье.

[3]) Владимирскій Сборникъ *Тихонравова*, стр. 180 col. 2.

извѣстіе, что окошко двойное, — два окна раздѣленныя косякомъ на подобіе того, какъ итальянскія тройныя, — «мѣрою въ свѣтѣ полтора аршина»[1]); слѣдовательно «ординарное» окно по этому указанію будетъ — три четверти ширины при аршинѣ приблизительно длины).

Какъ въ церквахъ каменныхъ послѣ стѣнъ особая рѣчь о верхахъ, такъ это и въ церквахъ деревянныхъ.

Верхи церквей деревянныхъ состояли: во-первыхъ, изъ покрововъ въ собственномъ смыслѣ, — во-вторыхъ, изъ украшеній на покровахъ. Первые состояли или изъ куполовъ подобно тому, какъ на церквахъ каменныхъ, или изъ потолковъ съ кровлями; вторыя состояли изъ главъ съ подставками подъ сими послѣдними.

Относительно формы низа деревянныхъ церквей необходимо думать, что дѣло началось съ воспроизведенія формы церквей каменныхъ. Если не необходимо, то весьма вѣроятно думать, что, не ограничиваясь низомъ, воспроизведеніе простиралось и на верхъ или было полнымъ, и такимъ образомъ если не необходимо, то весьма вѣроятно думать, что первою формою верха церквей деревянныхъ былъ куполъ и что потомъ уже явился на нихъ верхъ обычный деревяннымъ постройкамъ — потолокъ съ кровлею. Такъ или иначе было, но въ позднѣйшее время, какъ кажется, преобладалъ послѣдній верхъ, какъ болѣе простой и болѣе удобный (На основаніи позднѣйшихъ описаній церквей, которыя находимъ въ такъ называемыхъ Писцовыхъ и Переписныхъ книгахъ, вопроса этого рѣшить нельзя, потому что купола у насъ смѣшивались съ главами, и описанія, не зная слова куполъ, употребляютъ слова: верхъ и глава, подъ которыми разумѣютъ и главы и купола).

Купола на церквахъ деревянныхъ могли быть ставимы, что само собою понятно, только прямо на стѣны, а не на столбы, какъ въ церквахъ каменныхъ. А такъ какъ куполъ долженъ имѣть подъ собою четвероугольникъ квадратный, то изъ сего ясно, что на церкви четвероугольныя они были ставимы или при томъ условіи, что послѣднія имѣли форму квадратную или же въ случаѣ формы продолговатой не надъ всѣмъ четвероугольникомъ, а только надъ его частію, составляющею квадратъ. Слѣдовательно они были ставимы: во-первыхъ, на тѣ деревянныя церкви, которыя по формѣ стѣнъ представляли собой воспроизведеніе церквей каменныхъ[2]), — подъ условіемъ, что четвероуголь-

---

1) Владимирскій Сборникъ *Тихонравова*, стр. 180 col. 2.

2) Вѣроятно объ этихъ церквахъ деревянныхъ, по возможности вполнѣ воспроизводившихъ собою церкви каменныя, т. е. какъ формою стѣнъ, такъ и верховъ, употребляется въ позднѣйшее время выраженіе: «на каменное дѣло». Въ Писцовой Новгородской книгѣ второй половины XVI в.: «на погостѣ въ Молодилнѣ церковь Преображенье Спасово древяная на каменное дѣло», — у *Неволина* О пятинахъ, стр. 293 нач.

никъ, близкій къ квадрату, онѣ превраща‑и въ настоящій квадратъ; во-вторыхъ, на переднія отдѣленія церквей четвероугольно-продолговатыхъ [1]), — подъ условіемъ, что въ четвероугольникѣ брался на эти отдѣленія квадратъ.

Купола на деревянныхъ церквахъ были устрояемы двоякіе — сферическіе и башнеобразные. Между позднѣйшими каменными церквами, начиная съ XVII вѣка (а можетъ быть и съ XVI) и до настоящаго времени, есть весьма не мало такихъ, въ которыхъ купола поставлены не на столбы, какъ въ древнихъ церквахъ, а безъ сихъ столбовъ, на ихъ (церквей) стѣны. Эти купола, распростирающіеся надъ цѣлыми церквами (а не надъ ихъ частями, какъ древніе) имѣютъ форму сферическую и именно двоякую — или сферу въ точномъ смыслѣ — круглую, что при четвероугольности стѣнъ достигалось тѣмъ способомъ, что въ углахъ прикладывались каморы, подобно тому какъ въ четвероугольникахъ обрубовъ надъ столбами, или сферическую четырехсоставную и какъ бы четырехгранную (сшитую изъ четырехъ клиньевъ, четырехъ лоскутовъ). Совершенно тоже самое были и сферическіе купола на церквахъ деревянныхъ, ибо несомнѣнно, что на церквахъ каменныхъ эти купола представляютъ собою ни что иное, какъ снимокъ съ церквей деревянныхъ, т. е. что въ каменныхъ церквахъ съ этими куполами, происхожденіе которыхъ иначе неизъяснимо, мы имѣемъ каменныя церкви «на деревянное дѣло», какъ на оборотъ прежде строились деревянныя церкви «на каменное дѣло». Купола башнеобразные были устрояемы двояко — или въ видѣ башенъ осмигранныхъ двухсоставныхъ, что̀ было, кажется, наибольшею частію, или въ видѣ башенъ четвероугольно-квадратныхъ односоставныхъ. Первые устроялись такимъ образомъ, что̀ на четвероугольникъ стѣнъ ставился осмиугольникъ, а на этотъ при посредствѣ небольшаго четвероугольнаго обруба другой меньшій осмиугольникъ (въ четвероугольникѣ вписанъ осмиугольникъ, затѣмъ опять четвероугольникъ и осмиугольникъ). Вторые устроялись такимъ образомъ, что на четвероугольникъ стѣнъ нарубался тоже четвероугольникъ, только нѣсколько его меньшій (знаемъ примѣры, что эти четвероугольно-квадратные купола ставились не только на таковыя же, но и на четвероугольно-продолговатыя стѣны, именно — бывъ нарубаемы поперегъ, подобно тому какъ на домахъ нарубаются свѣтелки или мезонины, см. Кольскій соборъ, на которомъ всѣ три купола четвероугольно-квадратные односоставные и на которомъ середній или главный куполъ именно на четвероугольникѣ продолговатомъ,

---

[1]) Вообще говоря, они могли быть, конечно, ставимы какъ на переднія, такъ и на заднія отдѣленія, но предполагается, что въ церквахъ они всегда были ставимы на переднія отдѣленія, которыя представляли собой собственныя «настоящія» церкви.

поставленномъ длиной поперегъ). — Въ позднѣйшее время мы находимъ на нашихъ каменныхъ церквахъ еще купола шатровые (конусообразные). Еслибы можно было думать, что они взяты съ церквей деревянныхъ, то на послѣднихъ ихъ можно было бы относить и къ древнему времени. Но представляется гораздо вѣроятнѣйшимъ думать, что они взяты не съ нашихъ церквей деревянныхъ, а съ церквей западныхъ, и именно съ башенъ при этихъ и на этихъ послѣднихъ церквахъ (Были и деревянныя церкви шатровыя, см. ниже; но если не ошибаемся, подъ шатрами на нихъ всегда должно разумѣть не купола, имѣвшіе форму шатровъ, а простыя надстройки въ видѣ послѣднихъ на крышахъ церквей некупольныхъ, взятыя съ шатровыхъ куполовъ каменныхъ церквей).

Крыши на деревянныхъ церквахъ, которыя имѣли не купола, а горизонтальные потолки, преобладавшіе, какъ должно думать, надъ первыми рѣшительно или не рѣшительно, были: двускатныя, если не ошибаемся — четырехскатныя и бочками. Выше мы сказали, что церкви, имѣвшія форму продолговатыхъ четвероугольниковъ, надъ передней частью могли имѣть куполъ, а надъ задней крышу. Точно также и при обѣихъ частяхъ, покрытыхъ крышею, онѣ могли имѣть ее — особую на первой и особую на второй, ибо передняя часть, отдѣляясь отъ задней какъ совсѣмъ особое цѣлое, могла быть выше ея своими стѣнами[1]).

Что такое двускатная крыша, знаетъ всякій. На двѣ поперечныя стѣны зданія нарубаются трехъугольные фронтоны, между фронтонами ставятся стропила и крыша кроется на двѣ стороны или на два ската.

Подъ крышей четырехскатной мы думаемъ разумѣть крышу, которая въ описаніяхъ называется «клинчатою». Деревенскія часовни, сравнительно большія и сравнительно благолѣпныя, обыкновенно имѣютъ четырехскатную крышу (называемую въ иныхъ мѣстахъ колпаковою, «подъ колпакъ»), которая отличается отъ обыкновенной (домовой) этого рода крыши тѣмъ, что накрывая зданія квадратныя имѣетъ всѣ четыре ската равные между собой и что она всегда очень крута и слѣдовательно высока. Такъ какъ каждый изъ четырехъ скатовъ или каждая изъ четырехъ сторонъ представляетъ собою клинъ (какъ клинъ у рубашки или вообще въ одеждѣ), то мы думаемъ, что по этимъ клиньямъ она и названа клинчатою (Правда, мы встрѣчаемъ въ описаніяхъ: «церковь клѣцки, а верхъ клинчатый»[2]), что повидимому несогласно съ сейчасъ сказаннымъ; но подъ верхомъ клинчатымъ въ подобныхъ мѣстахъ можно разумѣть верхъ не надъ всѣми перквами, а надъ ихъ передними половинами. А между

---

[1]) Когда обѣ части продолговатаго четвероугольника крылись «подъ одинъ верхъ», то это такъ и замѣчается, наприм. Записокъ Русск. и Слав. Отд. Импер. Археол. Общ. отд. 3, стр. 156.

[2]) Записокъ Археологич. Общ. т. VIII, Смѣси стрр. 54 и 55.

тѣмъ встрѣчаемъ въ описаніяхъ и то, что «на церкви и на олтари верхъ сводить клиномъ»[1]): подъ клиномъ на олтарѣ какъ будто нельзя разумѣть другаго клина кромѣ принимаемаго нами).

Въ городахъ въ настоящее время деревянныя крыши кроются исключительно такъ, что тесъ прибивается къ стропиламъ гвоздями. Но въ старое время это было не всегда такъ, а былъ еще и другой способъ, до сихъ поръ остающійся преобладающимъ въ деревняхъ, именно — низъ крыши вставлялся въ такъ называемыя застрѣхи, а верхъ пригнетался шеломомъ. Въ позднѣйшихъ описаніяхъ церквей объ иныхъ изъ нихъ говорится, что онѣ крыты въ застрѣхи, о другихъ не говорится[2]). Слѣдовательно, въ позднѣйшее время крыша была съ застрѣхами и безъ застрѣхъ. Можетъ быть это было такъ и съ самаго древняго времени, но во всякомъ случаѣ — чѣмъ далѣе назадъ, тѣмъ большую должно предполагать употребительность застрѣхъ.

Крыша бочками, что̀ весьма странно слышать и что весьма оригинально видѣть, есть именно крыша какъ бы составленная изъ бочекъ или точнѣе говоря — полубочекъ. Пусть читатель вообразитъ себѣ большую бочку въ полтора или два раза большую сороковой, пусть онъ разрѣжетъ ее по длинѣ на двѣ неравныя части такъ, чтобы приблизительно было двѣ трети и треть, и, откинувъ меньшую часть, оставитъ у себя большую; пусть онъ, взявъ двѣ бочки, т. е. двѣ бо́льшія части двухъ разрѣзанныхъ бочекъ, врѣжетъ ихъ одну въ другую такъ, чтобы выходилъ равноконечный крестъ; пусть онъ этотъ крестъ, срѣзанной стороной внизъ, положитъ на верхъ церкви,—это и будетъ весьма приблизительно крыша бочками, получившая названіе отъ близкаго сходства съ послѣдними. Тутъ будетъ недоставать одного, впрочемъ существеннаго, признака крышъ, крывшихся бочками, именно — что верхи полубочекъ или полукруговъ должны быть сдѣланы защипами и гребнями (что̀ ясно понять можно только на рисункахъ, которые пусть и смотритъ читатель)[3]). Такъ какъ

---

1) Ibid. стр. 91. Все мѣсто: «на церкви и на олтари верхъ сводить клиномъ, а клинъ на церкви въ высоту рубить (т. е. стропила надъ нею) по тесу три сажени печатныхъ».

2) Въ описаніяхъ, которыя мы имѣемъ подъ руками, говорится о застрѣхахъ, когда крыша крыта драньемъ, и не говорится, когда она крыта тесомъ, Записокъ Русск. и Слав. Отд. Импер. Археол. Общ. т. I, отд. 3, стр. 140 и слѣдующія.

3) Напр. деревянскую церковь Гевсиманскаго скита въ Русской Старинѣ *Мартынова* и *Снегирева*, годъ III, къ стр. 173, дворцовыя ворота въ селѣ Коломенскомъ, тамъ же, годъ 1, къ стр. 64, царскія хоромы въ селѣ Коломенскомъ въ брошюрѣ *А. Корсакова:* Село Коломенское, М. 1870, у *Строганова* въ изданіи: Русское искусство Е. Віолле-Ле-Дюкъ и пр. (и кажется, у тѣхъ же Мартынова и Снегирева, изданія которыхъ въ настоящую минуту не имѣемъ подъ руками всего).

равноконечный крестъ не можетъ закрывать всего квадрата, на который положенъ, и оставляетъ между своими концами не закрытые трехъугольники, то предполается, что при этомъ способѣ кровли трехъугольники между концами креста бочекъ крылись особо. Можетъ приводить въ весьма большое недоумѣніе эта форма крыши, ибо какое отношеніе между бочками и крышей и съ какой стати она бочками? На самомъ дѣлѣ загадка изъясняется очень просто: несомнѣнно, что эта крыша взята съ крыши церквей каменныхъ и нѣсколько измѣнена. Выше мы говорили, что въ наибольшей части каменныхъ церквей на верху стѣнъ надъ лизенами или арками выводились полукруги и крыша и была крыта по этимъ полукругамъ. Не можетъ подлежать сомнѣнію, что бочки церквей деревянныхъ и представляютъ собою воспроизведеніе именно этихъ полукруговъ (этихъ тоже бочекъ) церквей каменныхъ. Верхи первыхъ получили форму защипнутыхъ гребней, какъ должно думать, потому, что были ставимы гребни (взятые изъ гражданской или домовой нашей архитектуры) на верхахъ послѣднихъ (мы не сомнѣваемся, что эти гребни были поставлены на полукругахъ кровли во Владимирскомъ соборѣ Боголюбскаго, «удивленнаго всякими узорочьи») [1]. На церквахъ каменныхъ было не по одному полукругу на сторону, но, смотря по ихъ величинѣ и по количеству лизенъ, отъ трехъ до пяти, а на деревянныхъ церквахъ бочекъ всегда было по одной на сторону (крестъ изъ четырехъ бочекъ) [2]. Этого различія мы не беремся объяснить удовлетворительно; но полагаемъ, что оно заключалось въ условіяхъ строительныхъ, именно — что въ деревянныхъ церквахъ для поддержанія многихъ бочекъ требовалось такое сплетеніе многихъ балокъ, такая сѣть или клѣтка ихъ, которой не находили удобною. Въ позднѣйшее время эти бочки или собственно полукруглые съ защипами лбы ихъ играли весьма большую роль, какъ средство украшенія въ архитектурѣ каменной [3], и необходимо думать, что въ семъ случаѣ архитектура каменная воспроизводила деревянную.

Изъ сказаннаго о трехъ формахъ крыши слѣдуетъ, что крыша двускатная могла употребляться для покрытія всякихъ четвероугольниковъ и что крыша клинчатая (если только мы вѣрно понимаемъ ее) и бочками употреблялась для покрытія четвероугольниковъ непремѣнно квадратныхъ (цѣлыхъ ли то церквей или переднихъ половинъ ихъ въ случаѣ формы продолговатой).

---

[1]) Изъ позднѣйшихъ каменныхъ церквей сравни Московскія церкви Николая чудотворца въ Столпахъ и на Берсеневкѣ (въ Русской Старинѣ Мартынова и Снегирева, по изд. въ большомъ форматѣ тетр. 1).

[2]) Если мы не ошибаемся, что, конечно, весьма возможно.

[3]) См. позднѣйшія Московскія и подмосковныя церкви въ Русской Старинѣ Мартынова и Снегирева.

Поверхъ куполовъ и крышъ деревянныя церкви украшались главами съ подставками подъ сими послѣдними.

Мы уже объясняли выше различіе между куполомъ и главой, которые не имѣютъ между собою ничего общаго. Куполъ есть часть самаго покрова или потолка церкви, болѣе или менѣе возвышенная надъ своимъ цѣлымъ, какъ бы вытянутая и вздутая надъ нимъ (какъ пузырь отдувается на кожѣ) или прямо въ форму сферы или сферы съ длинной шеей (это въ церквахъ каменныхъ; въ нашихъ церквахъ деревянныхъ, въ которыхъ куполъ ставился не на столбы, а на самыя ихъ — церквей стѣны, онъ представлялъ не часть покрова или потолка церквей, а весь этотъ послѣдній). Напротивъ, глава есть нѣчто совсѣмъ отдѣльное отъ покрова или потолка и отъ кровли, нѣчто внѣшнее по отношенію къ нимъ, нѣчто только поставленное на томъ или на другой. Однимъ словомъ, куполъ есть куполъ или сферическій сводъ, а глава есть внѣшнее украшеніе поставленное на всякаго вида кровлѣ, подобно вазѣ, статуѣ, шесту съ флюгеромъ или флагомъ. Въ представленіи русскаго читателя куполъ и глава сливаются въ одно, потому что въ настоящее время у насъ всѣ купола не иначе какъ съ главами на верху (ибо съ ними обыкновенно строятся новые купола и они подѣланы на всѣхъ старыхъ), и читатель не видалъ куполовъ безъ главъ. Но онъ, надѣемся, пойметъ и уяснитъ себѣ это различіе, если мы напомнимъ ему, что онъ видалъ безчисленное множество главъ безъ куполовъ, т. е. главъ поставленныхъ не на верхи куполовъ, а на плоской кровлѣ (надъ придѣльными олтарями, стоящими не въ ряду съ главнымъ,— въ боковыхъ отдѣленіяхъ, а въ такъ называемыхъ трапезахъ или заднихъ и зимнихъ половинахъ церквей). Греческое церковное зодчество вовсе не знало нашихъ главъ и вовсе не употребляло ихъ ни отдѣльно отъ куполовъ ни въ соединеніи съ куполами: на верху куполовъ Греки ставили маленькій крестъ и болѣе ничего, и именно — или прямо водружали нижній конецъ креста въ центръ купола или водружали его въ яблоко, а сіе послѣднее ставили на куполѣ на маленькомъ стативѣ, постаментѣ. Вовсе не знаетъ нашихъ главъ и архитектура западная. Украшеній на плоскихъ кровляхъ, которыя бы сколько нибудь походили на наши главы, вовсе нѣтъ; верхи нѣкоторыхъ башенъ весьма похожи на наши грушеобразныя главы, именно — представляютъ изъ себя тѣже груши, только не гладкія, а многогранныя (какъ бы сшитыя изъ лоскутьевъ, какъ шьются мячи) [1]; но несомнѣнно, что это не наши главы, а особый отъ нихъ видъ верховъ (ведущій свое начало, если не ошибаемся, отъ вазъ или другихъ подобныхъ сосудовъ), ибо не имѣютъ

---

[1]) См. наприм. у *Любке* въ Gesch. d. Architect. церковь св. Варвары въ Куттенбергѣ, что̀ въ Богеміи, S. 560.

существенной принадлежности и какъ бы составной части нашихъ главъ — шейки (эти западныя груше-вазообразныя главы суть верхи открытыхъ фонарей, которыми кончаются и которыми нарочно увѣнчиваются башни, — въ поздѣйшее время онѣ перешли и къ намъ). Въ частности совсѣмъ пѣтъ нашихъ главъ (а также и сейчасъ указанныхъ западныхъ) и въ деревянной архитектурѣ скандинавской [1]). Изъ всего сказаннаго слѣдовало бы, что главы составляютъ нашу національную собственность, именно — или взяты изъ архитектуры гражданской и перенесены на церкви, или нарочно выдуманы для украшенія церквей; а такъ какъ нѣтъ никакого слѣда ихъ въ архитектурѣ гражданской, то именно — послѣднее. На самомъ дѣлѣ однако вѣроятнѣйшимъ представляется думать, что главы не выдуманы нами въ собственномъ смыслѣ этого слова, а бывъ взяты съ церквей каменныхъ только свободно были воспроизведены на церквахъ деревянныхъ. Мы сказали, что у Грековъ не было нашихъ главъ и что крестъ или непосредственно водружался въ куполъ или ставился на немъ па маленькихъ шарѣ и стативѣ. Со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что глава съ шейкой деревянныхъ церквей и представляютъ именно увеличенное воспроизведеніе этихъ шара и статива. Въ настоящее время главы имѣютъ у насъ форму грушъ и луковицъ, изъ которыхъ вторая (на нашъ, по крайней мѣрѣ, личный вкусъ — весьма некрасивая) есть позднѣйшая. Въ старое время онѣ имѣли форму грушъ и шаровъ. Что первоначальная форма есть послѣдняя, а не первая, видно изъ того, что названіе, которое въ старое время имѣли у насъ главы отъ формы, было «маковица», — разумѣется маковая головка, а маковыя головки, какъ извѣстно, имѣютъ форму шара, а не груши. Шарообразная глава на шеѣ, это очевидно есть греческій шаръ на стативѣ, только въ увеличенномъ видѣ. Если такъ должно думать о происхожденіи нашихъ главъ, то вмѣстѣ съ этимъ весьма вѣроятно думать, что дѣло началось съ точнаго воспроизведенія шара съ стативомъ каменныхъ церквей и что потомъ они все болѣе и болѣе были увеличиваемы, и слѣдовательно — что чѣмъ далѣе назадъ, тѣмъ главы должны быть представляемы все меньшими.

Главы ставились на деревянныя церкви какъ въ томъ случаѣ, когда онѣ были купольныя, такъ и въ томъ случаѣ, когда онѣ были не купольныя, т. е. какъ на купола, такъ и на крыши.

На купола сферическіе, по видимому, могло ставиться только по одной главѣ — на ихъ верхи. На самомъ дѣлѣ это не такъ, — главы ставились и на ихъ шарообразной площади и иногда такъ, что, тѣсно

---

[1]) Насколько, впрочемъ, мы ее знаемъ (а знать ее, какъ указывали выше, мы имѣемъ возможность только весьма недостаточно).

заставляя и уставляя собою всю эту площадь, доходили до огромнаго числа 23-хъ, а можетъ быть и болѣе, ибо примѣръ 23-хъ главъ мы знаемъ на куполѣ не исключительно большомъ, а какъ кажется совсѣмъ обыкновенномъ. Полагаемъ, что всякому читателю приходилось видать колокольни съ шатровыми верхами, которые (верхи) всѣ въ рядахъ оконъ имѣющихъ надъ собой трехъугольные или полукруглые наличники (козырьки). Пусть вообразитъ онъ, что подобнымъ же образомъ, на сферической поверхности куполовъ дѣлались частые ряды фальшивыхъ оконъ съ полукруглыми наличники: на этихъ-то наличникахъ, воспроизводившихъ собою лбы бочекъ, о которыхъ мы говорили выше, и были ставимы главы [1]). На купола башнеобразныя осмигранныя главы могли быть ставимы на ихъ верхи и на пояса ихъ двухъ уступовъ. На верху могло быть поставлено пять главъ, на верхнемъ поясѣ восемь (противъ всѣхъ граней) и на нижнемъ поясѣ четыре (на углахъ противъ четырехъ граней, между тѣмъ какъ другія четыре грани этого пояса совпадали съ стѣнами церкви), слѣдовательно всего 17-ть. На куполахъ квадратно-четвероугольныхъ главы могли быть ставимы на ихъ клинчатыхъ крышахъ и именно такъ же, какъ на куполахъ сферическихъ, въ числѣ неопредѣленно большомъ, хотя, кажется, въ дѣйствительности ставились не болѣе какъ въ числѣ пяти (считая съ верхнею и въ случаѣ пяти, а не одной, — боковыя по одной на каждой сторонѣ крыши).

На крыши главы были ставимы двоякимъ образомъ: или непосредственно на нихъ самихъ, т. е. на нихъ непосредственно бывъ ставимы и какъ бы въ нихъ втыкаемы своими шеями, или на сдѣланныя на нихъ надстройки, каковыми были такъ называемые четверики, осмерики и шатры. Четвериками и осмериками назывались надстроенные надъ крышами церквей обрубы (обрубъ колодца), которые имѣли форму или четвероугольную (по своему виду четверики назывались еще сундуками) или восьмиугольную [2]). Шатрами назывались конусообразныя надстройки надъ крышами церквей, имѣвшія совершенно одну и туже форму съ верхами шатровыхъ колоколенъ. Восьмерики или восьмигранные обрубы, какъ не-

---

1) Церковь, имѣющую на своемъ сферическомъ куполѣ 23 главы, см. въ Путешествіи по озерамъ Ладожскому и Онежскому *Николая Озерецковскаго*, Спб. 1792 г. Рисунковъ таблица VIII, текстъ о церкви (въ погостѣ Кижскомъ, находящемся на островѣ Онежскаго озера того же имени) стр. 249 (главы — шарообразныя, представляющія собою въ увеличенномъ видѣ яблоки греческія). Позднѣйшія каменныя церкви, которыхъ сферическіе купола украшены рядами нашихъ наличниковъ, но безъ главъ на нихъ, см. въ Русской Старинѣ *Мартынова* и *Снегирева* (Николы Явленнаго въ Москвѣ, — по изд. въ большомъ форматѣ тетр. 2 и въ селѣ Покровскомъ, — тетр. 8).

2) Арсеній Сухановъ въ Проскинитаріи по Казанск. изд. стр. 187 fin.: «теремецъ каменный (башенка) — осмерикъ, сирѣчь осмь стѣнъ».

обходимо думать, представляли собою фальшивые купола, т. е. бывъ взяты съ куполовъ церквей каменныхъ замѣняли собою эти послѣднія. Съ чего взяты были и что представляли собою четверики или сундуки не можемъ догадаться и не можемъ сказать. Шатры, по своему появленію поздніе, взяты были съ шатровыхъ куполовъ церквей каменныхъ, которые въ свою очередь взяты были изъ архитектуры западной, именно съ верховъ башенъ, которыя находятся при и на церквахъ западныхъ (Такъ какъ на церквахъ каменныхъ мы находимъ не только шатровые купола, но и простыя надстройки въ видѣ шатровъ [1]), то возможно думать, что дѣло было не такимъ образомъ, чтобы на деревянныхъ церквахъ стали дѣлать шатровыя надстройки по подобію шатровыхъ куполовъ церквей каменныхъ, а потомъ съ деревянныхъ церквей надстройки перенесены были на каменныя, а такъ, что и надстройки, послѣ куполовъ, впервые явились также на церквахъ каменныхъ и что на деревянныя онѣ перенесены уже какъ готовыя. Шатровыя надстройки, какъ и таковые же купола, имѣютъ осмигранные низы, о которыхъ въ описаніяхъ говорится, что «шатеръ на осмерикѣ»; но этихъ осмигранныхъ низовъ или осмериковъ не должно смѣшивать съ осмериками, о которыхъ выше, — это такъ сказать отрѣзки верховъ башенъ, съ которыхъ взяты шатры. Со второй половины XVII вѣка шатровые верхи на церквахъ начали запрещать, вѣроятно, въ виду ихъ западнаго происхожденія). Относительно церквей, на которыхъ ставимы были надстройки, должно думать, что на церквахъ крытыхъ бочками всегда ставимы были восьмерики, что на церквахъ крытыхъ на два ската произвольно была ставима и не ставима которая нибудь изъ трехъ надстроекъ и что на церквахъ «клинчатыхъ» не ставима была ни одна изъ нихъ. Крыша бочками взята была съ церквей каменныхъ и слѣдовательно для полнаго сходства съ послѣдними деревянныя церкви должны были при ней имѣть на себѣ восьмерики, которые представляли собою ихъ купола. Что на церквахъ, имѣвшихъ крыши клинчатыя, не было дѣлаемо ни одной изъ трехъ надстроекъ, это нужно думать на томъ основаніи, что на востромъ конусѣ, чѣмъ были онѣ (крыши клинчатыя) надстройка представляла бы нѣчто не натуральное. Что касается до числа главъ, поставлявшихся на церкви безкупольныя при посредствѣ надстроекъ или прямо на крышу, и до законовъ и обычаевъ при семъ наблюдавшихся, то мы имѣемъ мало положительныхъ свѣдѣній. Весьма вѣроятно предполагать, что при надстройкѣ осмериковъ, что̀ по сейчасъ сказанному могло быть по произволу на церквахъ, крытыхъ на два ската,

---

[1]) См. Московскую церковь Рождества въ Путникахъ въ Русской Старинѣ *Мартынова* и *Снегирева,* тетр. 9; шатровые купола на церквахъ каменныхъ см. въ той же Старинѣ.

и всегда долженствовало быть на церквахъ, крытыхъ бочками, такъ какъ восьмерики представляли собой купола церквей каменныхъ, было подражаемо относительно главъ этимъ послѣднимъ, именно — что ихъ ставили по одной или по пяти [1]). Относительно надстройки четвериковъ или сундуковъ имѣемъ свидѣтельства, что на самыхъ этихъ четверикахъ было поставляемо по двѣ главы, что̀ для насъ такъже загадочно, какъ загадочны сами они [2]). Шатровъ было ставимо на церкви (а съ ними и главъ, которыя были на нихъ) по два и по три, и именно — по линіи не впродоль кровли, а поперегъ (по два, вѣроятно, было ставимо по подражанію церквамъ западнымъ, на которыхъ башенъ сзади или спереди или съ обѣихъ сторонъ было ставимо на углахъ по двѣ, а три должно считать уже собственнымъ нашимъ нововведеніемъ). Непосредственно на крыши клинчатыя главы могли ставиться такъ же, какъ на тѣже крыши куполовъ квадратно-четвероугольныхъ, и въ дѣйствительности вѣроятно ставились такъ же, т. е. или по одной или по пяти. На крышахъ двускатныхъ, подъ которыми на церквахъ продолговато-четвероугольныхъ, состоявшихъ изъ двухъ отдѣленій, должно разумѣть переднія отдѣленія, главъ ставилось или по одной, на серединѣ шелома или по три, въ продольную линію, — на серединѣ и на концахъ шелома (а на заднихъ отдѣленіяхъ церквей продолговато-четвероугольныхъ, какъ должно думать, главъ никогда не ставилось) [3]).

Главы состоятъ изъ самыхъ главъ и изъ шеекъ. Шейки, будучи столбиками, представляютъ собою какъ бы отрѣзки колоннъ и на семъ основаніи низы ихъ обдѣлывались на подобіе базисовъ этихъ послѣднихъ. Обдѣлка состояла въ томъ, что низы шеекъ обводились кругомъ наличниками (въ данномъ случаѣ должно было бы сказать наножниками) или изъ полукруговъ съ защипнутыми и не защипнутыми верхами (лбы бочекъ) [4]), или изъ трехъугольниковъ [5]).

Кромѣ трехъ указанныхъ нами надстроекъ, на нѣкоторыхъ изъ нашихъ деревянныхъ церквей находимъ еще четвертую, именно — въ видѣ

---

[1]) Имѣемъ впрочемъ свидѣтельства, что на церквахъ, крытыхъ бочками, бывало по три главы, Записокъ Археолог. Общ. т. VIII, Смѣси стр. 53.

[2]) Записокъ Русск. и Слав. Отд. Археол. Общ. т. I, отд. 3, стрр. 148 и 153.

[3]) Верхоспасскій Московскій Кремлевскій соборъ, какъ будто построенный «на деревянное дѣло», имѣетъ на своей весьма плоской двускатной кровлѣ 13 главъ. Можетъ быть, что въ видѣ исключенія бывало такъ и на деревянныхъ церквахъ съ двускатными кровлями.

[4]) Описанія относительно этой формы базиса шеекъ выражаются, что «глава стоитъ на бочкахъ малыхъ».

[5]) Послѣдній способъ взятъ изъ архитектуры западной и перешолъ на главы при посредствѣ шатровъ; у этихъ послѣднихъ осмигранные низы обдѣлывались трехъугольниками потому, что верхи башенъ западныхъ, что представляли собою эти низы, см. выше, имѣли фронтоны въ видѣ трехъугольниковъ.

башенокъ. Три башенки были на Кольскомъ соборѣ — одна на заднемъ приставномъ четвероугольникѣ собственной церкви и двѣ на главномъ четвероугольникѣ этой послѣдней съ боковъ купола (см. изображенія собора по указанному на стр. 113); всѣ три башенки — двусоставныя, съ нижней половиной большей по объему, чѣмъ верхняя; первая башенка круглая, двѣ остальныя четвероугольныя; всѣ онѣ накрыты клинчатыми верхами (круглая — круглоклинчатымъ), на которыхъ главки. Откуда взялись эти башенки и какъ были онѣ у насъ употребительны, пока ничего сказать не можемъ [1]).

Всѣмъ нами сказаннымъ, какъ мы сами давали знать, далеко не исчерпывается матерія о нашихъ деревянныхъ церквахъ. Но мы сказали, что̀ могли.

V.

Колокольни и ихъ архитектура.

Остается намъ сказать о нашихъ древнихъ колокольницахъ или колокольняхъ [2]).

Колокольни, какъ само собою понятно, предполагаютъ колокола.

Колокола, въ видѣ малыхъ колокольцевъ и маленькихъ колокольчиковъ извѣстные Грекамъ и Римлянамъ (κώδων, tintinnabulum), а можетъ еще и гораздо ранѣе (и вовсе не изобрѣтенные Павлиномъ Ноланскимъ въ началѣ V в.), были примѣнены для церковнаго употребленія, какъ средство собиранія вѣрующихъ въ церкви къ молитвѣ, на римскомъ Западѣ. Впервые это случилось около половины VI вѣка, а

---

1) На Константинопольской Софіи есть двѣ круглыя глухія башенки на западной стѣнѣ. Такъ какъ невозможно придумать повода, по которому бы ихъ могли надкласть Турки, — съ минаретами, которыхъ у св. Софіи четыре, онѣ не имѣютъ ничего, общаго, — то, несомнѣнно, ихъ должно считать дотурецкими. Мы, разумѣется, не хотимъ этимъ сказать, чтобы башенки Кольскаго собора были взяты съ св. Софіи, но мы хотимъ этимъ сказать: если окажется, что башенки были у насъ довольно употребительны, то, занимаясь вопросомъ объ ихъ происхожденіи, не безполезно будетъ начать съ того, чтобы хорошенько поискать ихъ въ позднѣйшей греческой архитектурѣ.

2) Нѣкоторые полагаютъ, что древнее русское названіе колокольни есть звонница. Но это не правда; древнее названіе есть колокольница (полная производная форма отъ колоколъ), а звонница есть позднѣйшее малороссійское изъ польскаго dzwonnica (отъ dzwon, звонъ — колоколъ, которое въ русскомъ употреблялось только въ уменьшительной формѣ звонецъ о маленькихъ колокольчикахъ и о такъ называемыхъ теперь бубенчикахъ).

въ общее употребленіе колокола вошли въ продолженіе VIII и IX вв. Греческій Востокъ былъ будто бы познакомленъ Западомъ съ колоколами въ половинѣ IX вѣка. Іоаннъ, діаконъ Венеціанскій, въ своемъ Chronicon Venetum пишетъ, что въ 886 г. дожъ Венеціанскій Урсусъ или Орсо I (864—881), по усиленной просьбѣ императора Василія Македонянина (867—886), послалъ въ Константинополь 12 колоколовъ, которые императоръ отдалъ во вновь построенную имъ церковь[2]), и что съ того времени Греки и начали имѣть колокола [3]). Бароній, основываясь на другихъ лѣтописцахъ Венеціанскихъ, которыхъ онъ не называетъ, говоритъ, что Урсусъ послалъ колокола императору Михаилу въ 865 г.[4]). Но въ свидѣтельствахъ, ни малѣйше не подверждаемыхъ писателями греческими, весьма позволительно сомнѣваться. Если же онѣ говорятъ и правду, то необходимо понимать дѣло такимъ образомъ, что колокола, присланные изъ Венеціи, нѣкоторое недолгое время были употребляемы, какъ любопытная и диковинная новость, а потомъ снесены въ сарай, и больше ни о какихъ колоколахъ не было и помину. Послѣдующія совершенно надежныя свидѣтельства не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Греки употребляли исключительно била (о которыхъ обстоятельнѣе сейчасъ ниже), вовсе не употребляя колоколовъ. Ѳеодоръ Вальсамонъ въ нарочитой статьѣ о билахъ, сказавъ объ употребленіи сихъ послѣднихъ Греками, прибавляетъ: «Латинянамъ же, нечестиво отдѣлившимся отъ насъ, преданъ другой обычай относительно собиранія народа въ храмы, ибо пользуются однимъ сего рода орудіемъ (тогда какъ билъ три рода), разумѣю — колоколомъ» (τῇ χαμπάνᾳ, отъ лат. campana) [5]). Нашъ паломникъ, архіепископъ Новгородскій Антоній пишетъ: «а колокола не держатъ (Греки) во святѣй Софѣи, но билцо

---

1) *Мартиньи* Dictionnaire des antiquités chrétiennes, sub v. Cloches.

2) Quas imperator in ecclesia noviter ab eo constructa posuit. Очевидно, разумѣется построенная импер. Василіемъ М. знаменитая, такъ называемая Nova ecclesia, Νέα Ἐκκλησία, о которой см. Scriptt. post Theophan ed. Paris. pp. 190. 196, 200, патр. Фотія Laudatio Novae Ecclesiae, напечатанное у Бандурія въ Imperium Orientale (*Дюканжа* Constantinop. Christ. lib. IV, c. 3, p. 97).

3) Въ Патрол. Миня т. 139, p. 910.

4) Annall. Eccless. an. 865 n. CV. Бона въ De rebus liturgicis, Paris., 1672 lib. I, c. XXII, n. 11, повторяя Баронія, не знаемъ — на какомъ основаніи, прибавляетъ, что императоръ повѣсилъ колокола на башнѣ, построенной (имъ самимъ или прежде — не ясно) при св. Софіи (нѣтъ сомнѣнія — той, о которой мы говорили на стр. 65 въ прим. 1 и въ которой со всего вѣроятностію должно видѣть бильницу).

5) У Ралли и П. IV, 521 fin. Латинское названіе колокола campana отъ итальянской провинціи Campania, въ которой, можетъ быть, колокольцы (tintinnabula) впервые примѣнены были для церковнаго употребленія (По главному городу Кампаніи Нолѣ колокола назывались также nola, nolae, и отсюда сказаніе, будто они изобрѣтены Павлиномъ Ноланскимъ).

вообще рядовыхъ, именно — или что ставился на землѣ рядъ деревянныхъ столбовъ, которые соединялись перекладинами, или что надъ самыми церквами надкладывались стѣнки съ пролетами, и что въ первомъ случаѣ на перекладинахъ между столбами, а во второмъ въ пролетахъ и вѣшались колокола [1]). Но что касается до перваго, то колокола первоначально явились при церквахъ не бѣднѣйшихъ, а наоборотъ богатѣйшихъ, и очень странно было бы представлять такое соединеніе, что великолѣпная церковь и деревянные столбы. Что же касается до втораго, то надкладенныя стѣнки портили бы видъ церквей; а если не особенно заботились объ этомъ позднѣйшіе строители церквей бѣдныхъ и вообще рядовыхъ, то должны были заботиться и несомнѣнно заботились древнѣйшіе строители церквей лучшихъ и тѣмъ болѣе исключительныхъ, съ которыхъ именно и началось употребленіе колоколовъ. На вопросъ о колокольняхъ или вообще о томъ, какъ себя имѣло дѣло съ колоколами, мы можемъ отвѣчать только относительно Новгородскаго Софійскаго собора. Существующая въ настоящее время колокольня собора, построенная въ 1439 г. архіепископомъ Евфиміемъ 2-мъ или Вяжицкимъ на мѣсто прежней, упавшей отъ подмыва наводненіемъ Волхова въ 1437 г. [2]), какъ съ полною увѣренностію должно думать, была построена по образцу прежней и слѣдовательно представляетъ собой ту первоначальную форму, въ которой явилась колокольня при соборѣ. Эта колокольня, нисколько не походящая своимъ видомъ на нынѣшнія обыкновенныя колокольни, которыя суть той или другой формы башни, представляетъ изъ себя стѣну или точнѣе прясло и какъ бы отрѣзокъ стѣны (длиной 10 саж. 2 арш. и столько же вышиной [3]), въ верхнемъ поясѣ котораго выбрано пять пролетовъ (раздѣляемыхъ, подразумѣвается, шестью столбами), а къ нижнему поясу котораго подъ самые пролеты и во всю длину посредствомъ другой скобообразной стѣны сдѣлана узкая ящикообразная пристройка, именно — имѣющая форму ящика, приставленнаго къ стѣнѣ ребромъ: въ пролетахъ повѣшены колокола, кровля пристройки служитъ площадкою для звонящаго звонаря, а внутри ея ходъ на кровлю или къ колоколамъ [4]). Въ Новгородской лѣтописи о постройкѣ нынѣшней колокольни

---

1) Нынѣшнія наши колокольни (въ видѣ башенъ съ пролетами, которыя не имѣютъ ничего общаго съ древними глухими башнями) суть башни нѣмецкихъ церквей и усвоены нами въ позднѣйшее время. Пока онѣ не вошли въ общій обычай, простыя колокольни устраивались сейчасъ указаннымъ образомъ, — о семъ послѣ.

2) Новгор. 1-я лѣт. подъ сими годами.

3) Археологическое описаніе церковныхъ древностей въ Новгородѣ *архим. Макарія*, I, 68.

4) Чтобы съ совершенной ясностью представлять себѣ колокольню, пусть читатель вообразитъ четвероугольную длинную и узкую постройку, покрытую го-

(подъ 1439 г.) сказано: «постави архіепископъ Еуѳиміи колокольницу камену, на старомъ мѣстѣ, на городѣ, идѣже палася (прежняя) до основанія». Колокольня Новгородскаго собора поставлена вовсе не на городской стѣнѣ, а отдѣльно отъ нея и самостоятельно (хотя и весьма къ ней близко), слѣдовательно выраженіе «на городѣ» относится не къ этой городской стѣнѣ, а къ самой колокольнѣ: что же оно хочетъ сказать? Оно несомнѣнно хочетъ сказать то, что колокольня была подобна городу, городской стѣнѣ, т. е. представляла какъ бы отдѣльное прясло или вырѣзокъ изъ стѣны. Это и на самомъ дѣлѣ такъ. У городскихъ или крѣпостныхъ стѣнъ со внутренней стороны дѣлались пристройки, на которыхъ устраивались ходы вокругъ стѣнъ или бои (въ одинъ этажъ или нѣсколько); поверхъ этихъ ходовъ (при многоэтажіи поверхъ верхняго) стѣны имѣли такъ называемыя забрала, состоявшія изъ погруднаго надъ ходами возвышенія самой стѣны, и по ней изъ ряда такъ называемыхъ зубцовъ, просвѣты или отверстія между которыми давали возможность стрѣлять въ осаждающихъ, а они сами защищали отъ оружія послѣднихъ. Совершенно тоже представляетъ изъ себя и наша колокольня: вся она есть какъ бы часть городской стѣны, — кровля ея пристройки соотвѣтствуетъ ходамъ, а пролеты со столбами или, наоборотъ, столбы съ пролетами и съ нижнею, находящеюся подъ ними (столбами и пролетами), частью выдающейся стѣны соотвѣтствуютъ забраламъ.

Такимъ образомъ въ Новгородѣ колокольнѣ Софійскаго собора дана была форма городской или крѣпостной стѣны, точнѣе — вырѣзки или прясла изъ стѣны. На вопросъ: какимъ образомъ это случилось, можно отвѣчать только предположительно. Но, какъ намъ думается, ясно то, что̀ именно должно и что̀ единственно можно предполагать. По нашему мнѣнію, должно и единственно можно предполагать, что колокола у св. Софіи сначала были повѣшены, безъ всякаго особаго для нихъ зданія, на забрала или между забралами городской стѣны, близъ которой она находится (восточной), — что потомъ это нашли почему нибудь неудобнымъ и рѣшили построить особое зданіе и что новому зданію и дали форму стараго, т. е. особой колокольнѣ дали форму городской стѣны, на которой колокола висѣли дотолѣ»[1]).

ризонтальной крышей; пусть одну изъ продольныхъ стѣнъ онъ надстроитъ надъ крышей на значительную высоту и въ надстройкѣ прорубитъ пять большихъ оконъ или отверстій, — это именно и будетъ колокольня собора.

[1]) Псковская 1-я лѣтопись, выражающаяся не совсѣмъ ясно, какъ будто даетъ знать, что въ Псковѣ колокольней для Троицкаго собора служили забрала или какъ она называетъ — перши т. е. перси (ибо въ забралѣ подъ зубцами — погрудная стѣнка) городской стѣны даже въ XV вѣкѣ (подъ 1394 г.: «кончаны быша перши (стѣна каменная, — 1393 г.) у Крому... и колокольницю поставивше

Когда однако случилось,—въ періодъ ли домонгольскій или послѣ, что для колоколовъ было построено особое зданіе, — настоящая колокольня, и на нее были они перенесены съ городской стѣны, мы не знаемъ, ибо въ лѣтописяхъ не записано о построеніи первой колокольни, на мѣсто которой поставилъ свою Евфимій. Вѣроятнѣйшей причиной устроенія особой колокольни должно считать то, что явились такіе большіе колокола, которые не помѣщались въ отверстіяхъ или амбразурахъ забралъ городской стѣны; но когда это послѣднее случилось, чтобы по сему признаку опредѣлить время построенія колокольни, мы не имѣемъ свѣдѣній. По одному указанію слѣдуетъ думать, что если въ періодъ домонгольскій, то не ранѣе второй половины XII вѣка. Если бы Андрей Боголюбскій, строя свой Владимирскій Успенскій соборъ, имѣлъ передъ собою въ Новгородской колокольнѣ образецъ колокольни, какъ особаго зданія, то и онъ не преминулъ бы построить такую же колокольню; между тѣмъ авторъ повѣсти объ его убіеніи, помѣщенной въ Ипатской лѣтописи, подробно говоря о соборѣ и не забывая его пристроекъ послѣдняго (столпъ), ничего не говоритъ о колокольнѣ.

Изъ сейчасъ сказаннаго слѣдуетъ, что до Андрея Боголюбскаго не было колоколенъ, какъ особыхъ зданій, въ области Суздальско-Ростовской и что онѣ явились въ ней послѣ него. Онѣ явились въ ней, неизвѣстно намъ когда, послѣ колокольни Новгородской, ибо ее взяли себѣ за образецъ, нѣсколько измѣнивъ ея форму или при самомъ заимствованіи или впослѣдствіи (Позднѣйшія колокольни области Московской, имѣющія форму четвероугольныхъ продолговатыхъ башенъ, — стѣнообразныя, но не изъ одной стѣны, какъ Новгородская, а изъ четырехъ, — двухъ длинныхъ и двухъ короткихъ, т. е. какъ бы ящикообразныя не только въ нижней половинѣ, но и въ верхней, какъ-то: Ростовскаго собора, Суздальскаго Спасо-Евфиміева монастыря, Московскаго Успенскаго собора, — пристрой къ Ивану Великому, сдѣланный патріархомъ Филаретомъ и снятый съ колокольни Ростовскаго собора, что объясняется тѣмъ, что Филаретъ былъ митрополитомъ Ростовскимъ, — и бывшая Симонова монастыря, представляютъ собою ни что иное, какъ видоизмѣненіе колокольни Новгородскаго Софійскаго собора [1]). Какъ видоизмѣненіе, онѣ, по всей вѣроятности, относятся не къ періоду домонгольскому, а къ послѣдующему времени; а потому мы и скажемъ о нихъ послѣ [2]).

(—ища)»; подъ 1426 г.: «колоколы повѣшаху Псковичи на першехъ ко Святѣй Троицы, на новой колокольници, на новой стѣнѣ»).

[1]) Видъ колокольни Ростовскаго собора у *гр. Толстаго* въ Древнихъ Святыняхъ Ростова-Великаго; видъ колокольни Суздальскаго Спасо-Евфиміева монастыря у Мартынова и Снегирева въ Русской Старинѣ, по изд. въ большомъ форматѣ тетр. 1.

[2]) Псковъ усвоилъ себѣ форму Новгородской Софійской колокольни безъ

Были или не были колокольни, какъ особыя зданія, въ Кіевѣ и другихъ городахъ южной Руси, совсѣмъ не имѣемъ свѣдѣній, и, если были, то вовсе ничего не можемъ сказать объ ихъ формѣ и видѣ.

На основаніи сейчасъ сказаннаго о Новгородѣ и о Владимирѣ представляется гораздо вѣроятнѣйшимъ думать, что ихъ не было. Если бы онѣ были въ Кіевѣ при Десятинной церкви и Софійскомъ соборѣ, то ихъ воспроизведеніе должно было бы явиться въ Новгородѣ и во всякомъ случаѣ непремѣнно явиться во Владимирѣ, ибо невозможно думать, чтобы Боголюбскій не построилъ для своего собора колокольни, когда бы колокольни до него гдѣ нибудь уже были при лучшихъ церквахъ.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ тотъ вѣроятнѣйшій выводъ, что колоколенъ у насъ, какъ особыхъ зданій, въ періодъ домонгольскій не было и что развѣ только первая между ними, — Новгородскаго Софійскаго собора, явилась въ концѣ періода. Слѣдовательно, мы снова возвращаемся къ вопросу: какъ же у насъ было въ періодъ домонгольскій съ колоколами? Если не представляется вѣроятнымъ думать, чтобы они вѣшались на деревянныхъ столбахъ или чтобы для нихъ дѣлались надстройки стѣнокъ надъ самыми церквами, то остается думать, что было поступаемо какъ нибудь подобно тому, что̀ видимъ въ Новгородѣ. Не всѣ церкви, которыя имѣли колокола, находились подобно Новгородскому Софійскому собору близъ городскихъ стѣнъ; но иныя изъ нихъ имѣли свои собственные города или ограды [1]), а всѣ онѣ имѣли близь себя стройки, именно — епископскіе каѳедральные соборы — дома для помѣщенія епископовъ съ клиросами и вообще соборными причтами, а придворныя княжескія церкви — дворцы князей, ибо онѣ строились близь послѣднихъ, на ихъ дворахъ, какъ вообще домовыя церкви. Должно думать, что у тѣхъ церквей, которыя имѣли близь себя стѣны или городскія или своихъ собственныхъ оградъ, колокола вѣшались на эти послѣднія (у церквей, которыя имѣли свои собственныя ограды, они вѣшались преимущественно, какъ можно предполагать, надъ входными воротами), а что у всѣхъ другихъ церквей ихъ вѣшали на прилежавшія зданія или посредствомъ приспособленій произвольныхъ, какія бы кому вздумались, или дѣлая какія нибудь принятыя надстройки (можетъ быть, тѣ самыя, которыя послѣ видимъ на самихъ церквахъ, т. е. небольшія надстроенныя стѣнки съ окнами или пролетами).

Послѣ церквей каѳедрально-епископскихъ и придворно-княжескихъ и съ ними, можетъ быть, весьма немногихъ церквей приходскихъ въ го-

---

измѣненія (сохранивъ значительное или нѣкоторое количество образцовъ ея до настоящаго времени). Но это уже несомнѣнно было въ послѣдующее время.

[1]) Это положительно извѣстно объ Успенскомъ соборѣ Боголюбскаго и съ вѣроятностію должно быть предполагаемо о Кіевской Десятинной церкви, см. выше.

родахъ [1]), всѣ остальныя наши церкви употребляли въ домонгольскій періодъ греческій способъ собиранія прихожанъ на богослуженіе, т. е. битье въ била или клепала [2]) (которыя оставались у насъ и потомъ весьма долгое время, какъ увидимъ послѣ). Относительно билъ или клепалъ, которыя первоначально явились въ монастыряхъ и отъ нихъ усвоены приходскими церквами [3]), въ Греціи послѣднія отличались отъ первыхъ, именно — въ монастыряхъ было по три особыхъ била, въ приходскихъ же церквахъ употреблялось изъ этихъ трехъ одно. Три монастырскія била были: великое било, сокращенно просто «великое» (σήμαντρον μέγα, τὸ μέγα), состоявшее изъ деревянной доски, около сажени длиной, до полуторыхъ аршинъ шириной (sic) и въ нашу хорошую тесницу толщиной, — доски, совершенно подобной тѣмъ доскамъ, которыя у насъ для ночнаго битья или стука сторожей вѣшаютъ у общественныхъ хлѣбныхъ магазиновъ и вообще вездѣ, гдѣ принято, чтобы сторожа стучали ночью въ доску (и которыя и у насъ иногда бываютъ также очень широки, хотя и не столько); во-вторыхъ, малое било, сокращенно просто «малое» (σήμαντρον μικρόν, τὸ μικρόν), также деревянное, состоявшее, такъ сказать, изъ планки, около полуторыхъ и до двухъ саженей длиной, въ четыре-пять пальцевъ шириной и отъ двухъ до трехъ пальцевъ толщиной, съ перехватомъ для держанія рукой по серединѣ, и въ-третьихъ — желѣзное или мѣдное било (τὸ σιδηροῦν, τὸ χαλκοῦν) состоявшее изъ желѣзной или мѣдной полосы, около пяти-шести пальцевъ шириной, въ каретную шину толщиной и около двухъ

---

1) О приложеніи колокола однимъ благочестивымъ человѣкомъ въ одну приходскую Новгородскую церковь около 1250 г. см. у *преосв. Макарія* въ Ист., т. III, изд. 2 стр. 111, прим. 192 (запись на такъ называемомъ Пантелеймоновомъ евангеліи, которая въ снимкѣ у *Срезн.* въ приложж. къ Древнн. памм. Р. п. и яз.).

2) Било, погречески — σήμαντρον (σημαντήρ, σημαντήριον, *Дюк.* Gloss. Graecit. простонародно — σήμαντρυ) отъ глагола σημαίνω, подаю знакъ, вообще означаетъ орудіе, которымъ подается къ чему нибудь знакъ, дѣлается о чемъ нибудь извѣщеніе, а въ частности въ нашемъ случаѣ означаетъ орудіе, которымъ подается знакъ къ началу богослуженія, дѣлается о семъ извѣщеніе. Русское названіе било происходитъ отъ бью, т. е. колочу, а что касается до названія клепало, то оно дано биламъ потому, что въ нихъ били не палками, а молотками (погречески: письменно — ῥόπτρον, простонародно, по крайней мѣрѣ въ Константинополѣ, — τακτικάκι), слѣдовательно какъ бы клепали (клепаніе молотками косъ. Замѣтимъ здѣсь кстати, что «знаменаетъ кампаны» нашего Устава, буквально переведенное съ греческаго σημαίνει τὰς καμπάνας, значитъ: звонитъ въ колокола, и не что либо другое).

3) А до билъ въ послѣднихъ — такъ называемые лаосинакты (народособиратели), — низшіе клирики, обходившіе дома прихожанъ съ извѣщеніемъ о временахъ богослуженія.

аршинъ длиной, согнутой полукругомъ [1]). Изъ этихъ трехъ монастырскихъ билъ въ Греціи употреблялось въ приходскихъ церквахъ первое, а у насъ наоборотъ, какъ слѣдуетъ изъ позднѣйшихъ свидѣтельствъ, послѣднее, каковое различіе, по всей вѣроятности, нужно объяснять тѣмъ, что великое или единственное приходскихъ церквей било долженствовало быть возможно звучнымъ, а между тѣмъ того особеннаго дерева, изъ котораго оно для сей цѣли дѣлалось въ Греціи, у насъ не было (σφένδαμνος — яворъ).

Малое било или малое древо было било ручное и слѣдовательно хранилось тамъ, гдѣ его положатъ; великое било и желѣзное или мѣдное были била висячія и слѣдовательно требовали для себя постояннаго помѣщенія. Относительно сего помѣщенія у насъ было, конечно, подобно тому, какъ было въ Греціи; но какъ было въ Греціи, относительно этого мы не имѣемъ положительныхъ извѣстій. У западной стѣны Константинопольской св. Софіи до временъ Грелота († послѣ 1880 г.) находилась башня, которую со всею вѣроятностію должно принимать за бильницу. Башня, формою четвероугольная, имѣла два яруса пролетовъ и была накрыта неострымъ шатромъ [2]). Если справедливо наше предположеніе, что башня составляла бильницу и если она была построена уже въ древнее время, соотвѣтствующее нашему періоду домонгольскому [3]), то вѣроятно, что и у насъ при важнѣйшихъ церквахъ устроялись бильницы въ видѣ подобныхъ башенъ [4]). Что же касается до всего множества церквей рядовыхъ, то слѣдуетъ думать, что въ Греціи и у насъ было съ бильницами гораздо проще. Такъ какъ била не требовали для себя непремѣнно особыхъ бильницъ, а могли быть повѣшены на всякихъ готовыхъ столбахъ,

---

[1]) О билахъ см. статью покойнаго *П. С. Казанскаго:* О призывѣ къ богослуженію въ Восточной церкви, напечатанную въ Трудахъ перваго Археологич. съѣзда, I, 300 sqq, гдѣ приложены и изображенія билъ великаго и мѣдно-желѣзнаго или металлическаго (а изображеніе била малаго см. въ лицевомъ житіи преп. Сергія, литографически изданномъ Троицкою Лаврой, л. 173 об.— Неудовлетворительно объясненное въ статьѣ,— прим. 8,— выраженіе нашего Устава: «во вся тяжкая» значитъ во всѣ колокола, «во вся», ибо греческое βαρέα, первоначально значившее—тяжкое удареніе въ металлическое, желѣзное или мѣдное, било, потомъ стало употребляться какъ названіе колоколовъ: «звоните въ колокола» Греки говорятъ: κτυπάτε τὰς βαρέας,—въ самой статьѣ).

[2]) Планъ и изображенія см. по указанію прим. 1, на стр. 65.

[3]) Изъ Антонія Новгородскаго, по изд. *Савваит.* стр. 84, болѣе слѣдуетъ, что въ его время бильницы при св. Софіи еще не было.

[4]) На эти башни вмѣстѣ съ билами могли быть вѣшаемы и колокола и вмѣстѣ съ тѣмъ эти башни могли служить образцомъ и для собственныхъ колоколенъ. Намъ приходилось видать у насъ деревянныя невысокія колокольни, весьма похожія видомъ или формой на башню Константинопольской св. Софіи: можно подозрѣвать, что онѣ ведутъ свое начало отъ ней и отъ снимковъ съ нея.

то вѣроятно, что въ тѣхъ церквахъ, которыя имѣли наружныя галлереи или наружныя паперти галлереями, какъ въ Греціи, такъ и у насъ, онѣ вѣшались между столбами сихъ галлерей или наружныхъ папертей. А тамъ, гдѣ била не могли быть повѣшены у самыхъ церквей, особыя бильницы могли быть не далѣе и не болѣе, какъ простыми столбами, и именно — въ приходскихъ церквахъ для одного била: одинъ столбъ, на которомъ оно и вѣшалось, или два столба въ видѣ покоя, между которыми оно вѣшалось, — въ монастыряхъ для двухъ билъ: два столба въ видѣ покоя, такъ что одно било вѣшалось между столбами, а другое на одинъ изъ столбовъ, или три столба въ видѣ тверда, такъ что оба била вѣшались между столбами. Очень можетъ быть, что столбы иногда ставились значительно высокіе и что подъ билами устроялись тумбы или площадки[1]). Очень можетъ быть также, что будучи высокими или низкими, они иногда накрывались крышами.

V.

Внутреннее устройство и убранство церквей сообразно съ ихъ богослужебнымъ назначеніемъ.

Обращаемся къ устройству и убранству церквей, какъ богослужебно-молитвенныхъ зданій или храмовъ, т. е. къ особенностямъ ихъ устройства и убранства сообразно съ симъ назначеніемъ, и затѣмъ къ ихъ богослужебнымъ принадлежностямъ или къ богослужебной утвари.

Съ самаго перваго времени церкви раздѣлены на двѣ части: одну, назначенную для присутствующихъ и молящихся міранъ, — собственная церковь, другую, назначенную для служащихъ и священнодѣйствующихъ священниковъ, — олтарь. Объ этомъ мы уже говорили выше и тамъ мы сказали то нарочитое, что̀ можетъ быть сказано объ олтарѣ и служащихъ его дополненіями пристрояхъ къ церкви — жертвенникѣ и діако-

---

[1]) Единственное извѣстное намъ изъ періода домонгольскаго упоминаніе о бильницѣ какъ будто заставляетъ предполагать это. Первоначальный лѣтописецъ, повѣствуя подъ 1074 г. о подвижникахъ Печерскихъ, говоритъ объ одномъ изъ нихъ (Матѳеѣ прозорливцѣ): «идущю ему единою (изъ церкви) отъ утренней сѣде опочивая подъ биломъ». Такъ какъ въ сидячемъ скорченномъ положеніи на землѣ почивать неудобно, то какъ будто дается предполагать сказаннымъ, что подъ биломъ была площадка съ ступеньками или вообще рундукъ, на которые бы можно было сѣсть.

никѣ. Но остается намъ сказать о дополненіи къ олтарю, находящемся въ самой церкви, именно — о такъ называемой солеѣ. Солеей, по гречески преимущественно ἡ σολέα, но также ὁ σολέας, ὁ σόλιος, ἡ σολία (гласныя: ο, ι, ε по произволу то короткія, то долгія) [1]), изъ латинскаго solium — порогъ, приступокъ, въ настоящее время называется у насъ [2]) небольшой выступъ возвышеннаго пола олтаря изъ-за иконостаса въ самую церковь, образующій предъ олтаремъ, вдоль иконостаса, узкую полосу возвышенія. Въ древнее время это было не такъ. Солея есть «олтарь чтецовъ» [3]), — мѣсто стоянія низшихъ клириковъ; но если бы именно нынѣшняя солея была этимъ олтаремъ чтецовъ, то оставалось бы въ высшей степени недоумѣннымъ и непонятнымъ, почему для низшихъ клириковъ отдѣлили такъ мало мѣста, что заставили людей жаться и тѣсниться (такъ сказать лѣпиться) и сдѣлали стояніе почти совсѣмъ невозможнымъ, а когда мы припомнили бы, что въ древнее время низшихъ клириковъ было вообще несравненно болѣе, чѣмъ теперь, то оставалось бы непонятнымъ до самой послѣдней степени. Этого непонятнаго и не было. Нынѣшняя наша солея въ древнее время, какъ кажется, была еще у́же, чѣмъ теперь, представляла изъ себя по-за олтарю только какъ бы карнизъ олтарнаго пола, а въ дверяхъ олтаря какъ бы порогъ, откуда и названіе σολέα [4]), но по-за этой солеей въ собственномъ смыслѣ была другая въ смыслѣ несобственномъ, получившая названіе только отъ сосѣдства съ первой, именно — передъ этимъ выступомъ находилась на ступень низшая его и на ступень или болѣе высшая пола церкви обширная площадка, имѣвшая четвероугольную форму: эта-то площадка и составляла ту (въ несобственномъ смыслѣ) солею, которая была олтаремъ чтецовъ или мѣстомъ стоянія низшихъ клириковъ. Если вокругъ нашихъ нынѣшнихъ крылосовъ читатель опишетъ четвероугольникъ къ олтарю (и именно — къ одному олтарю безъ жертвенника и діаконика) и если онъ вообразитъ, что все, что̀ внутри четвероугольника составляетъ одну площадку, то онъ и будетъ имѣть ту вторую солею, о которой говоримъ:

---

1) *Дюканжа* Constantinop. Christ. Lib. III, cap. LXXIII, p. 64, *Bingh.* Vol. III, p. 205.

2) У Грековъ наша солея есть, но она не имѣетъ теперь у нихъ особаго имени, подразумѣваясь съ олтаремъ, и названіе солея теперь у нихъ неизвѣстно, за исключеніемъ людей книжно-археологическихъ (какъ это впрочемъ и у насъ).

3) Симеонъ Солунск. De sacro templo, гл. 135, у *Миня* въ Patr. t. 135, p. 345.

4) Выписку мѣстъ изъ греческихъ писателей, изъ которыхъ видно, что нынѣшняя солея составляла тольно карнизъ олтарной преграды, см. у *Дюканжа* ibid. и у него же въ Gloss. Graecit. подъ сл. σωλέα. У Грековъ и въ настоящее время наша солея большею частію весьма узка,— четверть, четверти полторы, такъ что по ней нельзя ходить и не ходятъ.

наши теперешніе крылосы, возвышающіеся своимъ поломъ надъ поломъ церкви, представляютъ собою какъ бы оставшіеся острова отъ исчезнувшей сплошной площадки. Въ Константинопольской св. Софіи и въ нѣкоторыхъ другихъ древнихъ церквахъ Турки, на наше счастье, оставили полы (подразумѣвается, превративъ самыя церкви въ мечети) въ томъ видѣ, какъ было до нихъ при Грекахъ, и эти-то полы своими возвышеніями и открываютъ намъ тайну второй солеи, безъ которой все дѣло было бы совершенной загадкой и безъ которой извѣстія, читаемыя о солеѣ, оставались бы совсѣмъ непонятными [1]). Въ Константинопольской Софіи, если идти отъ запада къ востоку, отъ входа въ церковь къ олтарной абсидѣ, сначала встрѣчается возвышеніе пола на одну большую ступень между передними столбами купола, затѣмъ другое возвышеніе, также на одну и нѣсколько меньшую ступень между столбами восточнаго полукупола [2]), первое возвышеніе, представляющее весьма большую площадку, есть возвышеніе солеи, второе — олтаря [3]). Солеи всегда или не всегда были окружены рѣшотками, ибо о солеѣ Константинопольской Софіи употребляются выраженія: Εἰσελθεῖν ἔνδον τῆς σωλέας, ἐξέρχεσθαι τὴν σωλέαν, εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν σωλέαν, ἔξω τῆς σωλέας [4]) (Изъ сказаннаго сейчасъ о солеѣ, какъ мѣстѣ стоянія низшихъ клириковъ, видно, что она была совершенно тоже, что въ древнихъ латинскихъ церквахъ хоръ (chorus),—также составлявшій мѣсто стоянія низшихъ клириковъ) [5]).

---

[1]) Говоримъ, извѣстія оставались бы непонятными, ибо имѣемъ: во-первыхъ, такія, въ которыхъ ясно говорится о двухъ солеяхъ, наприм. Констант. Порфир. De ceremonn. aulae Byzantinae, ed. Bonn. pp. 65 и 133,— εἰσελθὼν ἔνδον τῆς σωλέας и потомъ ἐπάνω τῆς σωλέας; во-вторыхъ, такія, въ которыхъ говорится о дѣйствіяхъ на солеѣ, требовавшихъ простора,—производство нѣкоторыхъ чиновниковъ, ibid. pp. 240, 254; въ-третьихъ, такія, въ которыхъ говорится о случаяхъ стоянія на солеѣ вмѣстѣ съ клириками многихъ мірянъ,— въ день Воздвиженія патриціи, ibid. p. 166.

[2]) Съ возвышеніями Турки сдѣлали только ту перемѣну, что нѣсколько ихъ скосили сообразно съ положеніемъ обращеннаго къ Меккѣ ихъ «миграба» (ниши съ налоемъ, на которомъ Коранъ, соотвѣтствующей нашему олтарю съ престоломъ), который стоитъ не въ центрѣ абсиды, а въ южномъ боку.

[3]) Полъ св. Софіи мы видѣли собственными глазами. Изъ другихъ древнихъ церквей такъ же имѣетъ себя дѣло съ возвышеніями, если не измѣняетъ намъ память, въ Солунскихъ бывшихъ церквахъ — св. Софіи и св. Георгія (ротондѣ). Изъ новыхъ греческихъ церквей мы встрѣтили нашу большую солею въ Аѳинской церкви св. Ирины.

[4]) Констант. Порфир. De ceremonn., ed. Bonn. pp. 65, 74, 112, 151, 158; 192 и другія.

[5]) Древніе латинскіе хоры сохранились въ Римскихъ, т. е. города Рима, церквахъ — св. Климента (въ которой погребенъ нашъ Константинъ первоучитель), св. Маріи in Cosmedin, св. Маріи in Ara Coeli, св. Лаврентія extra muros, см. планы у *де-Блезера* въ Rome et ses monuments, pp. 175, 233, 291 и

Съ нашей древней солеей церкви раздѣлялись собственно на три части: олтарь для священниковъ, солея для низшихъ клириковъ и самая церковь для мірянъ. Древнюю солею въ позднѣйшее время уничтожили или, точнѣе говоря, полууничтожили, оставивъ отъ нея частицы — нынѣшніе крылосы, какъ должно думать, съ одной стороны, потому, что въ позднѣйшее время стало менѣе клириковъ, а съ другой стороны затѣмъ, чтобы освободить мірянамъ болѣе мѣста предъ олтаремъ (промежутокъ между клиросами). Уничтоженіе, какъ нужно думать, началось съ церквей меньшихъ и шло къ церквамъ большимъ. Какъ было у Грековъ съ нашей солеей въ то время, какъ мы приняли отъ нихъ христіанство, положительно не знаемъ; но болѣе, чѣмъ вѣроятно, что если не во всѣхъ церквахъ, то по крайней мѣрѣ въ церквахъ каѳедральныхъ епископскихъ она еще оставалась, ибо въ этихъ церквахъ продолжало быть еще постольку низшихъ клириковъ, что они не могли умѣщаться на теперешнихъ клиросахъ. Слѣдовательно, весьма вѣроятно думать, что онѣ переходили и къ намъ, по крайней мѣрѣ въ тѣже каѳедрально-епископскія церкви (мы говорили выше, что у насъ мѣста стоянія пѣвцовъ и чтецовъ получили названіе крылосовъ, т. е. клиросовъ, отъ того, что въ древнее время въ каѳедральныхъ епископскихъ церквахъ стояли внѣ олтаря съ низшими клириками и пѣли такъ называемые клирошане — соборные священники (и вмѣстѣ архіерейскіе чиновники). Съ этими клирошанами число стоящихъ внѣ олтаря должно было значительно увеличиваться. А этимъ дается наше собственное основаніе предполагать, что у насъ въ періодъ домонгольскій еще оставались древнія солеи въ каѳедральныхъ епископскихъ церквахъ)[1]). Существованіе обѣихъ солей — нашей теперешней и древней, изъ которыхъ первая есть выступъ въ церковь олтарнаго пола, а вторая — площадка передъ первою, занимающая относительно возвышенія середину между олтаремъ и церковію, условливается возвышеннымъ положеніемъ олтаря надъ церковію. Но тогда какъ для возвышенія олтаря имѣли особыя причины, а именно — чтобы сдѣлать болѣе видными присутствующимъ мірянамъ служащихъ священниковъ, вовсе не имѣли никакихъ причинъ для воз-

---

297. Если читателю приходилось видать въ каѳедральныхъ соборахъ площадки, которыя устраиваются для дѣйствія омовенія ногъ великаго четверга, то, расширивъ въ своемъ воображеніи эти площадки такъ, чтобы онѣ захватывали и клиросы, онъ будетъ имѣть точное понятіе о нашей солеѣ (а древніе латинскіе хоры будутъ совершенно то, что эти площадки, какъ онѣ есть, безъ расширенія на клиросы, которыхъ у католиковъ нѣтъ и не было).

1) У Грековъ вовсе не употребляется слово клиросъ въ нашемъ смыслѣ названія мѣстъ стоянія чтецовъ и пѣвцовъ; но самыя мѣста есть, а не нѣтъ, какъ утверждаютъ иные, только они стоятъ у нихъ въ одинъ рядъ съ мѣстами стоянія мірянъ, съ такъ называемыми стасидіями, о которыхъ ниже (и называются тоже стасидіями).

вышенія надъ церковію жертвенника и діаконика[1]); а изъ сего слѣдуетъ, что первая солея могла быть выступомъ пола только олтаря, но не жертвенника и діаконика, и вторая могла находиться только передъ нимъ, но и не предъ послѣдними. Такъ это и есть въ св. Софіи Константинопольской[2]); такъ это, по всей вѣроятности, было въ древнее время и во всѣхъ вообще церквахъ (У насъ, а отчасти и у Грековъ, оставшіяся малыя или собственныя солеи въ позднѣйшее время были нѣсколько расширены за тѣмъ, чтобы можно было ходить по нимъ, а сіе послѣднее, нѣтъ сомнѣнія, по уваженію къ тому обстоятельству, что Уставъ церковный въ нѣкоторыхъ случаяхъ полагаетъ прохожденія чрезъ солею и стоянія на ней,— чины посвященія въ діаконы и пресвитеры).

Богослужебныя принадлежности олтаря составляли св. трапеза или престолъ и сѣдалища для эпископа и священниковъ, а богослужебное убранство, подобно всей остальной церкви,— священныя изображенія.

Св. трапеза или престолъ, какъ показываетъ самое названіе, есть обыкновенная трапеза или обыкновенный столъ[3]), обращенный на священное употребленіе. Изъ этого само собою слѣдуетъ, что съ древнѣйшаго и перваго времени престолъ долженъ былъ имѣть форму обыкновеннаго стола, т. е. горизонтальной доски, поставленной на то или другое количество ножекъ. Въ первые два съ половиной вѣка, до появленія собственныхъ церквей, подвижные престолы временныхъ (и перемѣнныхъ) моленъ въ частныхъ домахъ долженствовали быть, какъ и дѣйствительно были, деревянными; съ появленіемъ настоящихъ церквей начало входить въ обычай дѣлать ихъ каменные, каковыми они и стали потомъ у Грековъ исключительно[4]). У насъ въ семъ отношеніи необходи-

---

[1]) А по таинственному или духовному значенію, которое придавали жертвеннику, именно — значенію Виѳлеема и пещеры, въ которой родился Христосъ (Сѵмеонъ Солунскій De sacro templo, гл. 137, у *Миня* въ Patr. t. 155, p. 348) имѣли нарочитое побужденіе дѣлать жертвенникъ ниже олтаря.

[2]) Въ св. Софіи нѣтъ боковыхъ абсидъ для жертвенника и діаконика и послѣдніе въ древнѣйшее время находились не рядомъ съ нимъ, а въ отдаленіи, въ особыхъ пристройкахъ. Но въ позднѣйшее время жертвенникъ и діаконикъ перенесены были къ олтарю, въ юго и сѣверо-восточные углы самой церкви (свидѣтельство у Конст. Порфир. въ De ceremonn., ed. Bonn. pp. 17, 34, 35, 182 и другія), а между тѣмъ полъ возвышенъ только въ абсидѣ и площадка только передъ нею, имѣя боковыя — южную и сѣверную линіи между столбами подкупольными и предъолтарными.

[3]) Греческое трапеза порусски значитъ столъ (τράπεζα есть сокращеніе изъ τετράπεζα, а сіе послѣднее сложено изъ τέτρα и πέζα,— четыре ноги; слѣдовательно τράπεζα собственно значитъ четвероножка, доска — поставленная на четыре ноги).

[4]) О древнемъ времени см. *Bingh.* Vol. III, p. 226, о позднѣйшемъ Сѵмеона Солунскаго Expositio de divino templo, у *Миня* въ Patr. t. 155, p. 705 нач.

мость заставила отступить отъ обычая греческаго и возвратиться къ временамъ первенствующимъ, ибо у насъ не было ни матеріала, ни мастеровъ для каменныхъ престоловъ. Впрочемъ, существующія свидѣтельства показываютъ, что если не цѣлые каменные престолы, то верхнія каменныя доски считались у насъ въ періодъ домонгольскій болѣе или менѣе обязательною принадлежностью церквей лучшихъ, для которыхъ онѣ вѣроятно добывались изъ Корсуни. Въ Патерикѣ Печерскомъ разсказывается, что когда была приготовлена къ освященію церковь Печерская, то «много искали мастера, который бы сдѣлалъ доску каменную на устроеніе св. престола и не нашли ни одного; положили было деревянную доску, но митрополитъ Іоаннъ не хотѣлъ, чтобы на престолѣ въ такой великой церкви была деревянная доска»... [1]) (каменная была обрѣтена чудесно). Доска престольная, такъ же какъ и въ настоящее время, формой была четвероугольная; ножекъ подъ каменными престолами у Грековъ было или по четыре и вообще помногу или и по одной [2]), у насъ же подъ деревянными вѣроятно всегда по четыре. Обычай покрывать престолы одеждою (ἐνδυτή, ἔνδυμα) восходитъ ко временамъ первоначальной древности; но спачала это не была теперешняя одежда въ собственномъ смыслѣ, а тоже, что обыкновенная скатерть, накрываемая на обѣденные столы, и также накрывалась только на время совершенія таинства евхаристіи [3]). Что касается до такъ называемой срачицы или до нижней одежды престола [4]), поддѣваемой подъ собственную одежду, то она, какъ кажется, происхожденія не особенно древняго [5]), а цѣлію ея введенія, по всей вѣроятности, было то, чтобы собственная одежда не терлась о камень престола и не портилась отъ него (Во времена Симеона Солунскаго, кромѣ срачицы — κατασάρκα и одежды, которую онъ называетъ τραπεζοφόρον, были еще полагаемы на престолъ: подъ срачицу на углы престола четыре лоскута матеріи, вѣроятно четвероугольные, — τέσ-

---

¹) Разсказъ Симона о святой трапезѣ и объ освященіи церкви. Тутъ же дается знать, что каменный престолъ (доска и ножки) стоилъ три гривны серебра, т. е. 60 рублей на наши деньги. — Уцѣлѣвшій не въ полномъ видѣ престолъ Ярославовой Иринпнской церкви былъ весь (доска и ножки) каменный, — *Фундукл.* Обозр. Кіева, стр. 50.

²) Симеонъ Солунск. De sacro templo, гл. 133, у Миня p. 341 (въ настоящее время у Грековъ преобладаетъ, если не исключительно употребляется, одна ножка). Ножками у Грековъ наибольшею частію были колонки (κίονες), но иногда четвероугольный складенный или высѣченный столпъ (ἡ ἀντὶ κιόνων τετράγωνος οἰκοδομηθὴς πινσός, βωμὸς λεγόμενος) Симеонъ Солунск. ibid. гл. 101, p. 309.

³) *Bingh.* Vol. III, p. 238 (выписка изъ Исидора Пелусіота), у *Дюк.* въ Gloss. Graecit. подъ сл. ἅπλωμα.

⁴) Погречески τὸ κατασάρκα, что означаетъ одежду, непосредственно прилежащую къ тѣлу, непосредственно надѣваемую на тѣло (рубашка).

⁵) Если не ошибаемся, до Симеона Солунскаго она не упоминается.

σαρα υφάσματα, во образъ четырехъ евангелистовъ [1]), имена которыхъ и писались на нихъ, и на одежду — илитонъ, *εἰλητόν*, «въ знаменіе смерти и воскресенія Христова, потому что апостолы послѣ возстанія видѣли его вмѣстѣ съ погребальными одеждами свитымъ на единомъ мѣстѣ [2]), поэтому онъ свитъ и называется свиткомъ [3]), и былъ на главѣ Христовой и полагается на него вмѣсто Спасителя священное евангеліе», — De sacro templo, c. 112, у *Миня* t. 155, p. 317).

Престолъ есть святѣйшее мѣсто въ храмѣ, и поэтому въ Греціи въ исключительныя церкви онъ былъ устрояемъ съ исключительнымъ великолѣпіемъ: Юстиніанъ, не довольствуясь для одежды престола своей Софіи чистымъ золотомъ, приготовилъ для нея особенный матеріалъ — сплавъ изъ золота, серебра, другихъ металловъ, драгоцѣнныхъ камней и «изъ всякаго вещества плавимаго», откуда получился нѣкій особый илектръ [4]); другіе въ Греціи, прежде и послѣ Юстиніана, устрояли эту одежду изъ золота или изъ золота и серебра съ украшеніемъ драгоцѣнными камнями [5]). Были ли у насъ въ Россіи въ періодъ домонгольскій примѣры подобныхъ исключительныхъ престоловъ, не имѣемъ положительныхъ свѣдѣній. Но по крайней мѣрѣ одинъ такой престолъ долженъ быть предполагаемъ со всею вѣроятностію, именно — престолъ Успенскаго Владимирскаго собора Боголюбскаго. Судя по всему украшенію собора, великолѣпнѣйшему и совершенно исключительному, представляется совсѣмъ необходимымъ думать, что престолъ его былъ если не чисто золотой, то серебряный, позолоченый и при этомъ украшенный драгоцѣнными камнями, жемчугомъ и финифтью. А если опускаетъ сказать о престолѣ авторъ повѣсти объ убіеніи Боголюбскаго, то это, вѣроятно, по забвенію. Должно думать, что и престолы церквей Владимировой Десятинной и Ярославовой Софійской по крайней мѣрѣ до нѣкоторой степени выдавались изъ ряда обыкновенныхъ престоловъ. Сохранившіеся отъ Десятинной церкви остатки пола, который былъ кругомъ престола и «который былъ постланъ въ четвероугольникахъ изящной

---

1) О сихъ четырехъ лоскутахъ, знаменующихъ евангелистовъ, см. славянскій служебникъ XVII вѣка, въ Описаніи Сунодд. ркпп. № 370 л. 151.— Въ Менологіи импер. Василія наши, вѣроятно, лоскуты, въ видѣ трехъугольниковъ, нашиты сверху на одежду престольную (а въ срединѣ нашитъ на нее крестъ),— ч. I, стрр. 16 и 63, ч. II, стрр. 111 и 145.

2) Іоанн. XX, 7.

3) Εἰλητόν порусски значитъ свитокъ, свертокъ.

4) *Дюканжа* Constantinop. Christ. lib. III, cap. LIII, p. 47 sub. fin. sqq.

5) Пульхерія устроила золотую, украшенную драгоцѣнными камнями, одежду на престолъ Софіи доюстиніановской (Константиновой); Василій Македонянинъ сдѣлалъ престолы въ построенную имъ такъ названную «Новую церковь» — серебро-позолоченные, украшенные драгоцѣнными камнями, *Дюканжъ* ibid.

работы изъ разноцвѣтныхъ мраморовъ, яшмъ и стеколъ»[1]), даютъ предполагать, что если престолъ былъ не золотой и не серебряный, то изящный каменный.

Надъ престоломъ съ древняго времени устроялся такъ называемый киворій или кивурій, по нашему по теперешнему сѣнь или балдахинъ, по древнему кивотъ, именно сферовидный или куполообразный верхъ, поставленный на четырехъ колоннахъ или столбахъ[2]). Иногда киворій устроялся такъ, что колонны или столбы ставились кругомъ престола на полъ олтарный, такъ что онъ представлялъ собою шатеръ, отдѣльный отъ престола, который имъ накрывался; иногда же и весьма не рѣдко колонны или столбы, уменьшаясь до колонокъ и до столбиковъ, ставились на углы самаго престола, такъ что шатеръ былъ не только надъ престоломъ, но и буквально стоялъ на самомъ престолѣ[3]). Иногда вмѣсто киворія устроялось такъ называемое небо (ουρανός), состоявшее въ томъ, что на протянутыхъ изъ стѣны въ стѣну желѣзныхъ прутьяхъ, деревянныхъ шестахъ (жердяхъ) или же и просто веревкахъ вѣшался

---

1) *Фундукл.* Обозр. Кіева, стр. 29 fin.

2) Κιβώριον или κιβούριον (теперь въ просторѣчіи κιβοῦρι), значитъ гробъ, могилу и надгробный памятникъ, *Дюк.* Gloss. Graecit. подъ сл. κιβώριον (къ выпискамъ читаемымъ тутъ должно прибавить изъ Θеодора Студита стихи εἰς τὸ κιβώριον τοῦ Προδρόμου, у *Миня* въ Patr. t. 99, p. 1793 fin.). Думаемъ, что слово не есть классическое κιβώριον, что значитъ по *Пассову* Fruchtgehäuse d. ägiptischen Pflanze κολοκασία (cfr *Bingh.* Vol. III, p. 236 прим. t), а изъ еврейско-сирскихъ кевурà, каваръ, кéверъ, которыя значатъ погребеніе, погребать, гробъ. Отъ киворія надъ престоломъ должно отличать киворій подъ престоломъ; этотъ послѣдній — маленькій ящичекъ, въ которомъ полагались мощи подъ престоломъ (какъ бы гробъ или рака мощей), Симеонъ Солунск. De sacro templo, гл. 133, у *Миня* t. 155, p. 341. — Что у насъ киворій назывался кивотомъ, Лаврент. лѣт. подъ 1237 г.: «благовѣрный епископъ Митрофанъ (Владимирскій) постави кивотъ въ святѣй Богородицѣ зборнѣй надъ трапезою, и украси его златомъ и сребромъ»... еще см. ниже выписку изъ Патерика и Новгор. 1-ю лѣт. подъ 1204 г.: четыре столбы кивотные (у Грековъ нерѣдко называетъ его кивотомъ,— κιβωτός, патр. Германъ).

3) Не знаемъ, какъ было у Грековъ въ древнее время, но въ настоящее время второй способъ устроенія киворія, котораго намъ не приходилось видать въ Россіи, не только употребителенъ у нихъ одинаково съ первымъ, но и преобладаетъ надъ нимъ. Древніе памятники большею частію выражаются о стояніи киворія надъ престоломъ не съ такой точностію, чтобы можно было видѣть, какъ именно онъ былъ ставимъ; но патр. Фотій совершенно ясно говоритъ о киворіи «Новой церкви» Василія Македонянина, что онъ былъ поставленъ на самый престолъ, ибо, во-первыхъ, выражается о немъ τῇ θείᾳ τραπέζῃ ἐπικεῖται, во-вторыхъ, столбы его называетъ — στυλίσκοι (выписка изъ его Laudatio Neae Ecclesiae у *Дюканжа* Gloss. Graecit. подъ сл. κιβώριον). Киворіи въ Менологіи импер. Василія — на колоннахъ, поставленныхъ на полъ олтарный, помимо престола,—ч. I, стрр. 16 и 63, ч. II, стрр. 111, 145 и 154.

надъ престоломъ четвероугольный кусокъ матеріи[1]). У Грековъ, сколько имѣемъ свѣдѣній, киворій рѣшительно преобладалъ надъ небомъ и, такъ какъ онъ имѣлъ знаменованіе надгробнаго памятника надъ гробомъ Христовымъ, каковой представляетъ собою престолъ, то, нужно думать, считался принадлежностью престола необходимою. Что касается до насъ Русскихъ въ періодъ домонгольскій, то не знаемъ, считались ли у насъ необходимымъ одно или другой (небо или киворій); если считались, что̀ вѣроятно, то нужно будетъ думать, что у насъ, наоборотъ, небо, какъ болѣе простое по устройству, рѣшительно преобладало надъ киворіемъ. Объ устроеніи кивотовъ надъ престолами, какъ у насъ назывались киворіи, читаются записи въ лѣтописяхъ; изъ этого видно, что такое устроеніе не считалось дѣломъ обычнымъ, а напротивъ было дѣломъ необыкновеннымъ, лѣтописнымъ или историческимъ. Въ тоже время изъ записей этихъ видно, что нѣкоторыя лучшія церкви долгія или довольно долгія времена послѣ своего строенія или возобновленія не имѣли киворіевъ, слѣдовательно или не имѣли ничего или, что вѣроятнѣе, имѣли небеса. Такъ, въ Новгородскомъ Софійскомъ соборѣ кивотъ былъ устроенъ только епископомъ Нифонтомъ (1130—1156)[2]), въ Ростовскомъ соборѣ, заложенномъ въ 1213 г. (на мѣсто прежнихъ) и оконченномъ неизвѣстно когда, но не позднѣе, какъ года черезъ два — черезъ три, кивотъ былъ устроенъ въ 1231 г.[3]); во Владимірскомъ соборѣ Боголюбскаго, послѣ пожара 1185 г. возобновленномъ въ 1194 г., кивотъ былъ устроенъ въ 1237 г.[4]). Въ Греціи, въ лучшихъ церквахъ, киворіи устрояемы были великолѣпные и великолѣпнѣйшіе, — изъ серебра золоченаго или незолоченаго и со всякимъ художественнымъ узорочьемъ[5]). У насъ въ Россіи, по всей вѣроятности, старались подражать въ семъ отношеніи Греціи, насколько было это возможно, ибо, имѣя серебро и золото, не легко могли доставать хорошихъ мастеровъ. Къ сожалѣнію, о киворіяхъ, которые должно предполагать великолѣпнѣйшими изъ всѣхъ, именно — Богородицы Десятинной Владиміровой, Софійскаго собора Яро-

1) Патріархъ Іерусалимскій Нектарій въ книгѣ Ἐπιτομὴ τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας et caet. (заглавіе огромное) говоритъ о главной церкви Синайскаго монастыря, построеннаго Юстиніаномъ: *ἄνωθεν τῆς ἁγίας τραπέζης κρέμαται ὁ οὐρανὸς ἐκ χρυσοϋφάντου πέπλου*, т. е. поверхъ святаго престола виситъ небо изъ златотканной матеріи, Венеціанск. изд. 1677 г. стр. 157.

2) Новгор. 1-я лѣтоп. подъ 1156 г.

3) Лаврент. лѣтоп. подъ симъ годомъ.

4) Ibid. подъ симъ годомъ.

5) О киворіи Юстиніановой Софіи у Дюканжа въ Constantinop. Christ. lib. III, c. LVII и слѣд., p. 50 sqq., и нашъ архіепископъ Новгородскій Антоній въ своемъ Паломникѣ по изд. Савваитова стр. 73. О киворіи Новой церкви Василія Македонянина патр. Фотій въ Laudatio, — у Бандури въ Imperium Orientale, t. I, lib. VI, p. 119.

славова и въ особенности Успенскаго собора Боголюбскаго, совсѣмъ ничего неизвѣстно (авторъ повѣсти объ убіеніи Боголюбскаго, забывая сказать о престолѣ, забываетъ вмѣстѣ съ нимъ и объ его киворіи). Въ церкви Печерскаго монастыря однимъ его благотворителемъ киворій былъ окованъ златомъ, что, по всей вѣроятности, должно разумѣть не о чистомъ золотѣ, а о позолоченной мѣди (или, если въ древнее время мѣди не золотили, о позолоченномъ серебрѣ)[1]). Епископъ Ростовскій Кириллъ въ 1231 г. «причини (въ свой каѳедральный соборъ) кивота два [2]) многоцѣнна». Епископъ Владимирскій Митрофанъ въ 1237 г. «постави кивотъ въ святѣй Богородицѣ сборнѣй надъ трапезою и украси его златомъ и сребромъ» (Архіепископъ Новгородскій Антоній въ своемъ Константинопольскомъ Паломникѣ говоритъ о киворіи Константинопольской Софіи, который онъ называетъ катапетазмою: «во олтари великомъ надъ святою трапезою великою, на рединѣ ея, подъ катапетазмою повѣшенъ Коньстянтиновъ вѣнецъ и у него же повѣшенъ крестъ, подъ крестомъ голубь златъ; и иныхъ царей вѣнцы висятъ окрестъ катапетазмы.... (и еще) у катапетазмы повѣшены вѣнцы малы,—30 ихъ, въ память всѣмъ христіаномъ и въ незабытіе Іудиныхъ ради сребренникъ, на нихже Господа Бога предаде»[3]). Обычай вѣшать въ киворіи надъ престоломъ вѣнцы или украшенія въ видѣ вѣнцовъ былъ и у насъ. Такъ, въ Печерскомъ монастырѣ былъ повѣшенъ надъ престоломъ вѣнецъ, пожертвованный Симономъ Варягомъ)[4]).

Принадлежность престоловъ кромѣ свв. евангелій и крестовъ[5]) (объ антиминсахъ см. ниже) составляли еще сосуды для храненія запасныхъ

---

[1]) Правнукомъ одного богатаго гражданина Кіева, получившаго въ Печерскомъ монастырѣ чудесное исцѣленіе: «тоже исцѣленнаго правнукъ окова кивотъ златомъ надъ святою трапезою за очищеніе того»,— разсказъ Поликарпа объ Алипіи иконописцѣ.

[2]) Какъ понимать два кивота, не видно; но вѣроятнѣе не такъ, что не только на престолъ, но и на жертвенникъ, а такъ, что на два престола.

[3]) По изд. *Саввaитова* стр. 73, cfr ученаго издателя примм. 41 и 42.

[4]) Патерикъ, разсказъ Симона о созданіи церкви.

[5]) Въ древнѣйшее время евангелія хранились въ скевофилакіяхъ и въ олтарь приносились только для чтенія, памятникомъ каковаго приноса служитъ малый входъ на литургіи. Когда они навсегда положены на престолѣ, остается неизвѣстнымъ. Крестъ первоначально явился въ олтарѣ въ видѣ большаго креста запрестольнаго, что было въ древнее время, и потомъ уже въ видѣ малаго напрестольнаго, что случилось тоже неизвѣстно когда (Римскій папа Левъ IV, 847—855, въ сочиненіи De cura pastorali говоритъ: Super altare (престолъ) nihil ponatur, nisi capsae cum reliquiis sanctorum... aut pyxis cum corpore domini pro infirmis, у *Дюк.* Gloss. Gatinit. подъ сл. Pyxis. Въ Менологіи импер. Василія нѣтъ на престолахъ евангелія, а крестъ не металлическій, положенный, а изъ матеріи, нашитый на одежду,— цитаты выше). Запрестольный крестъ называется иначе выноснымъ, потому что онъ выносится изъ олтаря въ крестные

даровъ (дарохранительница). Сосуды эти устроялись двоякимъ образомъ — или въ видѣ голубя, составляющаго символъ св. Духа, который подвѣшивался въ киворіи надъ трапезой, или въ видѣ башенки — церковки, которая ставилась на самомъ престолѣ [1]). У насъ они были устрояемы въ той и другой формѣ [2]) и, какъ даютъ знать свидѣтельства, ни въ той ни въ другой, а просто въ видѣ ящичка [3]). Съ древняго времени упоминаются у насъ въ числѣ богослужебныхъ принадлежностей такъ называемые Іерусалимы или Сіоны, бывшіе въ числѣ этихъ принадлежностей и у Грековъ, но неизвѣстно какъ у нихъ называвшіеся [4]). Всеславъ Полоцкій, ограбившій Новгородъ въ 1066 г., взялъ изъ его св. Софіи, по позднѣйшему, но домонгольскому, свидѣтельству лѣтописи, между прочимъ «ерусалимъ церковный» [5]), Андрей Боголюбскій устроилъ во Владимирскій соборъ «три ерусалима велми велиции отъ злата чиста (и) отъ каменья многоцѣньна» и въ Боголюбовскую церковь одинъ «ерусалимъ златъ» [6]). Въ ризницахъ соборовъ Московскаго Успенскаго и Новгородскаго Софійскаго до настоящаго времени сохраняются четыре Іерусалима или Сіона, по два въ каждой, изъ коихъ два Московскіе сдѣланы въ соборъ по повелѣнію вел. кн. Ивана Васильевича въ 1486 г., а два Новгородскіе относятся приблизительно къ XV вѣку. Всѣ четыре Іерусалима, серебряные позолоченые, представляютъ собою какъ бы модели церквей — два Московскіе бо́льшія, а два Новгородскіе меньшія (вышина Московскихъ — одного 1 арш. 5 вершк., другаго 1 арш. съ вер-

---

ходы. Напрестольный крестъ называется иначе воздвизальнымъ не отъ воздвизанія въ праздникъ Воздвиженія, а отъ того, что онъ въ противоположность кресту запрестольному стоящему есть крестъ лежащій и потому воздвизается, т. е. поднимается).

[1]) О сосудахъ этихъ см. *Bingh.* Vol. III, p. 235, *Дюк.* Constantinop. Christ. lib. III, cap. LXII и слѣд., p. 54 sqq., его же Gloss. Latinit. подъ сл. Pyxis, Turris, и Graecit. подъ сл. ἀρτοφόριον, περιστερά.

[2]) Голубь, котораго и доселѣ можно встрѣтить висящимъ надъ престоломъ во многихъ сельскихъ церквахъ, теперь, сколько знаемъ, уже не употребляется какъ сосудъ для храненія даровъ, но именно это назначеніе имѣлъ онъ въ Греціи, и слѣд. должно думать, что съ этимъ собственно назначеніемъ перешолъ и къ намъ въ Россію. Форма башенки-церкви есть общеупотребительная въ настоящее время.

[3]) Митроп. Георгій предписываетъ въ своемъ Уставѣ «держати (запасные дары, приготовленные въ великій четвергъ) отъ года до года больныхъ дѣля въ стружцѣ» (Нифонтъ у Кирика: «держи въ сосудѣ», Памятн. Россійск. Слов. XII в., стр. 176 fin.).

[4]) Антонія, архіепископа Новгородскаго, Константинопольскій Паломникъ по изд. *Савваитова* стр. 77 нач.

[5]) Ипатск. лѣт. подъ 1178 г., 2 изд. стр. 412.

[6]) Повѣсть объ убіеніи Боголюбскаго въ Ипатск. лѣт., 2 изд. стр. 395 и 396 нач.

комъ; вышины Новгородскихъ точно не знаемъ, но, если не измѣняетъ намъ память, они приблизительно съ архіерейскую большую митру). Всѣ четыре Іерусалима внутри полые и имѣютъ двустворчатыя дверцы. Особенность Новгородскихъ Іерусалимовъ составляетъ то, что они поставлены на блюда, къ которымъ припаяны [1]). О богослужебномъ употребленіи Іерусалимовъ намъ извѣстно за древнее время у Грековъ, а за позднѣйшее время у насъ то, что въ большіе праздники они носились на великомъ выходѣ за литургіей (и кажется также въ крестныхъ ходахъ) [2]). Не имѣемъ ни прямыхъ свѣдѣній ни косвенныхъ указаній, но со всею вѣроятностію думаемъ (какъ думаютъ впереди насъ и другіе), что Іерусалимы эти были ни что иное, какъ дарохранительницы (въ позднѣйшее время и въ Москвѣ по крайней мѣрѣ были, кажется, Іерусалимы праздничные, употреблявшіеся только въ торжественныхъ случаяхъ, и дарохранительницы обыкновенныя, постоянно стоявшія на престолѣ, ибо въ Уставѣ Московскаго Собора говорится, что послѣ праздника Сіоны относятъ въ ризницу, стр. 369). Что касается до происхожденія имени Іерусалимъ и Сіонъ, то пока объ этомъ не можемъ сказать ничего положительнаго. Можетъ быть подъ церквами, видъ которыхъ имѣли Іерусалимы, хотѣли разумѣть Іерусалимскую церковь Воскресенія, въ которой находится гробъ Христовъ, или Сіонскую горницу, въ которой совершена тайная вечеря [3]).

Олтарь въ древнее время былъ совершенно открытъ для молящихся мірянъ, ибо нынѣшнихъ иконостасовъ (о чемъ нѣсколько ниже) вовсе не было. Между тѣмъ въ литургіи, въ совершеніи на престолѣ таинства евхаристіи, есть таинственныя дѣйствія, которыя не должны быть видимы лицами несвященными. Вслѣдствіе этого явилась нужда на время закрывать престолъ вмѣстѣ съ служащими. Для этой цѣли съ древняго времени у престоловъ явились завѣсы, которыя привѣшивались со всѣхъ четырехъ сторонъ между столбами киворіевъ на прутьяхъ, такъ что за-

---

[1]) О Московскихъ Іерусалимахъ см. *Снегирева* Памятники Московской Древности, стр. 37, гдѣ и рисунокъ одного изъ нихъ. Въ подписи на одномъ: «си іерусалимъ», на другомъ: «си ерусалимъ». О Новгородскихъ архим. *Макарія* Археологическое описаніе церковныхъ древностей въ Новгородѣ, II, 205.

[2]) Константинопольскій Паломникъ архіепископа Антонія по изд. Савваитова стр. 77 нач., Уставъ Московскаго Успенскаго собора въ Вивліоѳикѣ, т. X, стрр. 138, 176, 368 и 369, Уставъ Новгородскаго Софійскаго собора въ Описаніи Синодд. ркпп., отд. III, ч. 1, № 399, стрр. 377 и 378. Въ обоихъ уставахъ Іерусалимы называются Сіонами. Въ Моск. Уставѣ говорится: «Сіоны оба», стрр. 176 и 368, слѣд. ихъ было два; въ Новгородскомъ — въ меньшій праздникъ, «Сіонъ единъ», въ большій — «Сіоны».

[3]) На Западѣ также были Сіоны; но тамъ они были совсѣмъ другое, чѣмъ у насъ, *Дюканжъ* Gloss. Latinit. подъ сл. Sium (Sion). Cfr также *Рейскіевъ* комментарій на Конст. Порфирог. De ceremonn., къ кн. I, гл. 1, прим. 10.

дергивались и отдергивались[1]). Въ монастыряхъ въ позднѣйшее время, не знаемъ и не совсѣмъ понимаемъ — по какой причинѣ, вѣроятно — для большей простоты и большаго удобства, придуманъ былъ другой способъ завѣшивать престолы, а именно вмѣсто четырехъ завѣсъ[2]) вокругъ него самаго вѣшать одну завѣсу надъ олтарной преградой (по линіи нынѣшняго иконостаса), такъ что ею закрывался не одинъ престолъ, а весь олтарь[3]). Въ Греціи не только во все время, соотвѣтствующее нашему періоду домонгольскому, но и весьма долгое послѣ, первый способъ завѣшиванія если не оставался въ приходскихъ или мірскихъ церквахъ исключительнымъ, то былъ рѣшительно преобладающимъ надъ послѣднимъ[4]). Слѣдовательно, нужно и вѣроятно думать, что и у насъ было такъ. Но у насъ, какъ мы сказали, у престоловъ были наибольшею частію не киворіи, а горизонтальныя сѣни (небеса, οὐρανοί). Какимъ образомъ устраивались завѣсы вокругъ престоловъ у этихъ сѣней, положительно не знаемъ; вѣроятно такъ, что подъ шестами, желѣзными прутьями или вервями самихъ сѣней дѣлали еще четвероугольникъ шестовъ, прутьевъ или вервей[5]). Въ Греціи олтарныя или собственно престольныя завѣсы бывали очень богатыя, не просто шолковыя, но вытканныя и вышитыя золотомъ, съ вытканными или вышитыми священными изображеніями. Несомнѣнно или по крайней мѣрѣ весьма возможно и вѣроятно, что такія завѣсы бывали и у насъ, ибо, имѣя деньги, ихъ безъ труда можно было пріобрѣтать изъ Греціи.

Въ Греціи престолы обыкновенно ставились не прямо на полъ олтар-

---

1) О завѣсѣ престола см. *Дюканжа* Constantinop. Christ. Lib. III, c. LXV, p. 56, его же Gloss. Graecit. подъ сл. *καταπετάσμα*. Антоній Новгородскій въ приведенной выше выпискѣ потому и называетъ киворій катапетазмою, что онъ имѣлъ между своими столбами завѣсу, и см. еще у него стр. 74. У Грековъ и до настоящаго времени весьма нерѣдко, что церкви имѣютъ завѣсы у престоловъ, причемъ бываетъ или такъ, что вмѣстѣ съ этими завѣсами имѣютъ завѣсу и у царскихъ дверей, или такъ, что послѣдней уже не имѣютъ. Въ Менологіи импер. Василія престолъ съ завѣсами между столбами киворія — ч. I, стр. 16.

2) Собственно восьми, потому что на каждой сторонѣ киворія дѣлали по двѣ завѣсы, чтобы раздергивать на двѣ стороны, отъ чего завѣсы называются *ἀμφίθυρα* (*Дюк.* Gloss. Graecit. подъ симъ словомъ).

3) Что этотъ способъ завѣшиванія былъ въ монастыряхъ, свидѣтельствуетъ патр. Германъ, — выписка мѣста у *Дюканжа* Gloss. Graecit. подъ сл. *καταπετάσμα*.

4) Симеонъ Солунскій говоритъ единственно о завѣсѣ престола, De sacro templo, гл. 139, у *Миня* t. 155, p. 348.

5) Въ монастыряхъ, какъ слѣдуетъ заключать изъ словъ Патерика Печерскаго, и у насъ завѣсы были дѣлаемы у олтарныхъ преградъ (Разсказъ Поликарпа объ Алипіи, — о летаніи чудеснаго голубя).

ный, а на подставленную подъ нихъ болѣе или менѣе высокую тумбу (подобную тѣмъ тумбамъ или рундукамъ, на которыхъ облачаются архіереи среди церкви, только не на подвижную, а на неподвижную), такъ что къ нимъ былъ восходъ въ одну, двѣ и три ступени [1]). Дѣлалось это, очевидно, съ тою цѣлію, чтобы престолъ съ предлагаемыми на немъ Тѣломъ и Кровію Христовыми возможно лучше былъ видимъ всѣмъ присутствующимъ въ церкви. Что это было такъ и у насъ, во всѣхъ или не во всѣхъ церквахъ, въ періодъ домонгольскій и послѣ, о семъ свидѣтельствуютъ доселѣ находящіеся на такихъ тумбахъ или возвышеніяхъ престолы въ нѣкоторыхъ древнихъ церквахъ.

Относительно пространства олтаря престолы въ Греціи съ самаго древняго времени ставимы были такъ, какъ это и нынѣ, а именно не были приставляемы вплоть къ передней стѣнѣ, какъ то нерѣдко (а относительно не главныхъ или побочныхъ престоловъ всегда) у католиковъ [2]), но непремѣнно были ставимы среди олтаря, такъ что кругомъ ихъ былъ ходъ, а впереди помѣщались архіерейское и іерейскія сѣдалища или такъ называемое сопрестоліе.

Въ первенствующее и древнѣйшее время какъ служащіе священники, какъ и молящіеся міряне во время совершенія богослуженія не исключительно стояли, но отчасти стояли, отчасти сидѣли (бывъ приглашаемы отъ сидѣнія къ стоянію доселѣ сохранившимся въ богослуженіи восклицаніемъ: «премудрость, прости», что значитъ: «внимайте и вставайте») [3]).

---

1) Симеонъ Солунскій Expositio de divino templo, у *Миня* t. 155, p. 705, п. 17.

2) Въ древнихъ церквахъ и у католиковъ главные престолы всегда ставились такъ, какъ у Грековъ.

3) Погречески: σοφία, ὀρθοί! т. е. премудрость, (будьте) прямы, (стойте) прямо, вставайте (ὀρθός — прямой, прямо стоящій въ противоположность сидящему). Наше непонятное «прости» есть ни что иное, какъ переводъ греческаго ὀρθοί, именно — прости множественное изъ простъ (простый), которое употреблено въ его древнемъ значеніи прямой. Σοφία, значащее премудрость, въ данномъ случаѣ есть условное восклицаніе, возбуждающее вниманіе, которое можно было бы, если бы было позволительно, сравнить съ употребляемымъ нынѣ въ парламентахъ: слушайте, слушайте. — Во времена Іустина мученика литургія состояла изъ трехъ частей: чтенія писаній Ветхаго и Новаго Завѣта, проповѣди (настоятеля или иного кого) и изъ молитвъ (съ благословеніемъ даровъ): въ продолженіе первыхъ двухъ частей литургіи сидѣли, въ продолженіе третьей — стояли, 2 Апол. у *Bingh.* Vol. VI, p. 185. Въ Постановленіяхъ Апостольскихъ, у Bingh. ibid., читается: «если въ то время, какъ вы сидите (въ церкви за богослуженіемъ), войдетъ (въ нее) какой нибудь хорошій человѣкъ и извѣстный по жизни, чужой ли или изъ мѣстныхъ жителей, то братья да примутъ (встрѣтятъ) его черезъ діаконовъ, и если нѣтъ мѣста, то діаконъ, заставивъ встать (съ мѣста) юнѣйшаго (изъ присутствующихъ), — вѣжливо, а не грубо, — да посадитъ его (пришедшаго)».

Вслѣдствіе этого въ церквахъ должны были явиться сѣдалища или мѣста сидѣнія для священниковъ и для мірянъ. Сѣдалища священниковъ, имѣвшія свое мѣсто, подразумѣвается, въ олтарѣ, были устроены не съ западной стороны св. трапезы и лицомъ не къ востоку, гдѣ и какъ нынѣ стоятъ служащіе священники, а съ восточной стороны и лицомъ къ народу, именно — онѣ поставлены были въ полукругѣ олтарной абсиды, непосредственно или вплотную къ стѣнѣ. Сѣдалище епископа было поставлено въ центрѣ полукруга абсиды, а сѣдалища пресвитеровъ полуполукружіями съ обѣихъ его сторонъ. Сѣдалище епископа было — тронъ, что не есть почетное наименованіе всякаго сѣдалища, заимствуемое отъ лица, которое на немъ сидитъ, а есть простое наименованіе почетнаго сѣдалища именно извѣстной формы; греческое тронъ — θρόνος порусски значитъ кресло, т. е. сѣдалище, устроенное въ формѣ кресла, съ спинкой и ручками. Тронамъ или кресламъ епископскимъ усвоено было еще наименованіе каѳедра (καθέδρα, что значитъ вообще сѣдалище и мѣсто сидѣнія). Пославянски тронъ или кресла — престолъ (просто столъ въ смыслѣ сидѣнія есть стулъ, а престолъ болѣе, чѣмъ столъ). Въ древнѣйшее время, какъ кажется, и сѣдалища презвитеровъ устроялись въ видѣ троновъ или креселъ, о чемъ должно заключать, во-первыхъ, изъ наименованія совокупности сѣдалищъ епископскаго и презвитерскихъ τὸ σύνθρονον — сопрестоліе, т. е. соединеніе многихъ троновъ или престоловъ, — во-вторыхъ изъ того, что презвитеры назывались οἱ τῶν δευτέρων θρόνων [1]). Во всякомъ случаѣ имѣемъ положительныя свидѣтельства, что въ древнее время такъ было иногда и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ [2]). Въ позднѣйшее время сѣдалища презвитеровъ вмѣсто особыхъ для каждаго троновъ или креселъ были общими для всѣхъ лавками (т. е. двѣ лавки съ обѣихъ сторонъ епископскаго трона или кресла). Тронъ епископа становился не непосредственно на полъ олтаря, но на болѣе или менѣе высокую подставу, что дѣлалось для того, чтобы изъ-за св. трапезы онъ могъ видѣть присутствующихъ мірянъ, а присутствующіе міряне могли видѣть его и чтобы онъ могъ быть слышимъ послѣдними, когда говорилъ съ трона или съ своей «каѳедры» поученія [3]). Въ древнѣй-

---

1) Выписка изъ Григорія Богослова у *Bingh.* Vol. III, p. 218. Тутъ же и другія выписки, о смыслѣ которыхъ, не совершенно ясномъ можно, спорить.

2) О сѣдалищахъ епископа и презвитеровъ, устроенныхъ Павлиномъ Тирскимъ въ построенной имъ церкви, Евсевій говоритъ: θρόνοις τε τοῖς ἀνωτάτω εἰς τὴν τῶν προέδρων τιμὴν κοσμήσας... H. E. L. X., c. 4.

3) Въ древнее время епископы обыкновенно сказывали поученія съ своего трона или съ своей каѳедры въ олтарѣ, а не съ амвона, и только въ случаѣ слабости голоса, чтобы быть лучше слышимымъ (какъ Златоустый), съ послѣдняго,—*Bingh.* Vol. III, p. 194.

шее время и сѣдалища презвитеровъ если не всегда, то иногда ставились на одной высотѣ съ трономъ епископа [1]). Въ позднѣйшее время они становились непосредственно на полъ олтаря, такъ что всегда были болѣе или менѣе ниже трона епископа. Епископскіе троны или кресла по своей формѣ были тоже, что наши кресла, отличаясь отъ нашихъ тѣмъ, что спинку имѣли совершенно глухую и сравнительно высокую и что съ боковъ подъ ручками имѣли глухія стѣнки. Что касается до степени возвышенія трона епископскаго надъ поломъ олтаря, то опредѣленныхъ правилъ относительно сего, если она были, мы не знаемъ; но слишкомъ низко онъ не могъ быть ставимъ по указанной выше причинѣ, а свидѣтельства даютъ знать, что иногда былъ ставимъ и очень высоко [2]). Сѣдалища презвитеровъ, какъ мы сказали, имѣли форму нашихъ лавокъ. Какъ престолы, такъ и сѣдалища, если не всегда, то наибольшею частію устроялись у Грековъ каменные [3]). Эти престолы съ сѣдалищами или эти сопрестолія въ настоящее время остаются у насъ до нѣкоторой степени только въ архіерейскихъ каѳедральныхъ соборахъ. Но въ то древнее время, которое соотвѣтствуетъ нашему періоду домонгольскому, у Грековъ онѣ были непремѣнно и безъ исключенія во всѣхъ приходскихъ церквахъ, составляя ихъ необходимую и существенную принадлежность. Много выше мы говорили, что въ первенствующее время каждая отдѣльная община, представлявшая изъ себя особую церковь въ смыслѣ духовномъ и имѣвшая вмѣстѣ съ симъ свою церковь въ смыслѣ вещественномъ, непремѣнно имѣла и своего епископа, который есть предстоятель церкви и безъ котораго церкви (отдѣльной полноправной церковной общины) быть не можетъ; вслѣдствіе этого въ первенствующее время при каждой церкви въ смыслѣ вещественномъ непремѣнно былъ епископъ и, наоборотъ, эти церкви были только при епископахъ. Въ послѣдствіи времени, съ одной стороны, чрезъ уничтоженіе епископій сельскихъ, съ другой стороны, по неудобству и затруднительности для жителей обширныхъ

---

1) Приведенное свидѣтельство Евсевія о сѣдалищахъ въ церкви Павлина Тирскаго.

2) Приведенныя слова Евсевія. См. его же у *Bingh.* Vol. III, p. 219 (θρόνος ὑψηλός).—Въ Солуни мы видѣли три епископскіе трона, оставшіеся отъ временъ дотурецкихъ: одинъ въ бывшей св. Софіи (т. е. въ самой бывшей церкви, теперь мечети, на своемъ мѣстѣ), другіе два на дворахъ бывшихъ церквей св. Георгія (ротонда) и св. Пантелеймона. Первый имѣетъ три ступени восхода, вторые два по шести (у послѣднихъ двухъ, каменныхъ какъ и первый, подставы, на которыхъ высѣчены ступени, сохранились такимъ образомъ, что они сами и эти ихъ подставы высѣчены изъ одного цѣльнаго камня).

3) А такъ какъ на камнѣ сидѣть нельзя, то на время богослуженія они покрывались коврами (и можетъ быть подушками),—*Bingh.* Vol. III, p. 220 (θρόνος ἐσθολισμένος, cathedra velata).

городовъ всѣмъ собираться для молитвы и для принятія таинствъ евхаристіи въ одно мѣсто, въ селахъ и городахъ явились церкви, завѣдуемыя только презвитерами или приходы въ нынѣшнемъ смыслѣ, о чемъ обстоятельнѣе мы говорили выше. Такъ какъ однѣ изъ этихъ церквей перестали быть самостоятельными, а другія явились не въ качествѣ таковыхъ, но тѣ и другія были какъ бы подотдѣленіями («выставками») той церкви епископской, къ которой принадлежали, то въ древнее время принято было, чтобы онѣ въ знаменованіе сего непремѣнно имѣли престолъ своего епископа съ сѣдалищами составлявшихъ соборъ при немъ презвитеровъ или вообще епископско-презвитерское сопрестоліе. При освященіи этихъ церквей епископы на находившихся въ нихъ своихъ престолахъ (тронахъ, каѳедрахъ) совершали обрядъ своего въ нихъ воспрестоленія (ἐνθρονισμός, ἐνθρονιασμός), т. е. чрезъ возсяданіе на престолы совершали дѣйствіе видимаго усвоенія этихъ церквей своей власти (какъ бы объявляли ихъ чрезъ сіе своею собственностію, «посядали» ихъ). Такъ это было въ Греціи во все время, соотвѣтствующее нашему періоду домонгольскому: сопрестолій не имѣли только церкви домовыя, которыя не были подотдѣленіями каѳедральной церкви епископской или общинной церкви приходской, а представляли нѣчто особое, которыя не были въ собственномъ смыслѣ и не назывались храмами и церквами (ναός, ἐκκλησία), а были и назывались молитвенными домами или храминами и молитвенницами (εὐκτήριος οἶκος, εὐκτήριον), которыя не освящались архіереями лично, а чрезъ посыланные антиминсы, и въ которыхъ архіереи вовсе не служили [1]). Подобно Грекамъ такъ это было и у насъ въ періодъ домонгольскій и довольно значительное время послѣ. Относительно сего мы не имѣемъ письменныхъ свидѣтельствъ, но и имѣемъ свидѣтельства самыхъ памятниковъ: въ Новгородѣ довольно значительное количество древнихъ приходскихъ церквей до настоящаго времени сохраняютъ свои древнія епископско-пресвитерскія сопрестолія [2]). Приэтомъ рождается вопросъ, на который мы не въ состояніи отвѣчать. Въ Греціи непремѣнное присутствіе или бытіе сопрестолій въ приходскихъ церквахъ соединялось съ непремѣннымъ освященіемъ этихъ церквей самими архіереями; у насъ же, какъ скажемъ сейчасъ ниже, было далеко не всегда такъ; отсюда рождается тотъ вопросъ, на который мы ничего не можемъ отвѣчать: устроялись ли сопрестолія только въ церквахъ, которыя освящались самими епископами или во всѣхъ вообще [3]).

---

[1]) Васьсамонъ въ толкованіи на 7 пр. седьмаго всел. соб., — у Ралли и П. II, 581, онъ же въ канонич. отвѣтахъ патр. Алекс. Марку,—ibid. IV, 459.

[2]) Архим. *Макарія* Археологическое описаніе церковныхъ древностей въ Новгородѣ, ч. I, стрр. 277, 282, 326, 349, 446, 486, 491, 501, 549, 583, 592.

[3]) Лавки или скамьи для сидѣнія священниковъ, какъ часть сопрестолій и безъ мысли о сихъ послѣднихъ, какъ о таковыхъ, конечно, были устрояемы вездѣ.

Сохранившіяся Новгородскія сопрестолія всѣ суть каменныя, и именно— или каменныя въ собственномъ смыслѣ или выкладенныя изъ кирпича[1]). Что касается до архіерейскихъ въ нихъ троновъ или креселъ, то послѣдніе представляютъ только весьма отдаленное сходство съ дѣйствительными тронами или креслами, и по всей вѣроятности дѣло должно понимать такъ, что это не самые троны или кресла, а только мѣста для нихъ, которые ставились въ мѣста деревянные.

Въ настоящее время у насъ непремѣнно всѣ церкви имѣютъ антиминсы. Но это обычай не древнецерковный. На вопросъ, когда появились антиминсы у Грековъ, ничего не можемъ отвѣчать кромѣ того, что они упоминаются въ первый извѣстный разъ (но не какъ нѣчто новое) у Никифора Исповѣдника (806—815)[2]). Названіе антиминсъ—ἀντιμίνσιον у насъ производятъ отъ ἀντί—вмѣсто и mensa—столъ, что будетъ — вмѣстопрестоліе, платъ (освященный), замѣняющій собою престолъ. Но ἀντί есть слово греческое, а mensa — латинское, и Греки не могли составить сложнаго слова такимъ образомъ, чтобы одну половину его взять изъ своего языка, а другую изъ чужаго. Греческіе писатели производятъ ἀντιμίνσιον изъ ἀντί и μίνσος, изъ которыхъ послѣднее есть взятое въ греческій языкъ латинское missus и значитъ блюда съ кушаньями, самыя кушанья, столъ накрытый кушаньями[3]); происхожденіе названія писатели объясняютъ такъ, что антиминсъ вмѣсто «мыслимыхъ» брашнъ святой трапезы, при чемъ подъ брашнами разумѣютъ дѣйствія, входящія въ составъ освященія церкви, которое замѣняютъ собою антиминсы[4]). По выраженію Вальсамона, антиминсы придуманы (ἐπενοήθησαν)[5]) для замѣны престоловъ надлежаще освященныхъ архіереями и употреблялись—во-первыхъ, для служенія въ домовыхъ церквахъ, которыя не освящались архіереями и для которыхъ антиминсы замѣняли сіе освященіе[6]), во-вторыхъ — для совершенія литургіи вообще въ мѣстахъ не-

---

1) Архим. *Макарій* ibidd.

2) У Ралли и П. IV, 427.

3) Cfr *Дюканжа* Gloss. Graecit подъ сл. μίνσος и Latinit. подъ сл. missus № 1. Изъ missus французское mets (наша миса едва ли пе изъ него же).

4) Іоаннъ Китрскій у Ралли и П. V, 44 нач. и Вальсамонъ ibid. II, 372 и 582. Первый: προσηγορία αὕτη (τοῦ ἀντιμινσίου) παράγεται ἀπὸ τοῦ μίνσου, τοῦ καθ' Ἕλληνας τὸ κανοῦν (о канунѣ см. выше) δηλοῦντος, κατὰ δὲ τὴν Ἰταλὴν γλῶσσαν τὸ πεπραγμένον τοῖς ὀψοποιοῖς ἐδεστόν..... Второй: (τὰ ἀντιμίνσια) ἀρκοῦσιν ἀντὶ καθιερώσεως ἤτοι ἐνθρονισμοῦ καὶ ἐγκαινίων καὶ ἀνοιξίων· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἀντιμίνσια ἐκλήθησαν ἤτοι ἀντιπρόσωπα καὶ ἀντίτυπα τῶν πολλῶν τοιούτων μίνσων, τῶν καταρτιζόντων τὴν ἁγίαν δεσποτικὴν τράπεζαν... τὰ ἀντιμίνσια ἀντὶ τῶν καταρτιζόντων τὸ ἅγιον θυσιαστήριον καὶ λογιζομένων μίνσων τῆς ἁγίας τραπέζης, ἤγουν τοῦ ἐνθρονισμοῦ, τῶν ἀνοιξίων καὶ τῶν ἐγκαινίων.

5) У Ралли и П. II, 372.

6) Изъ чего слѣдуетъ, что домовыя церкви не были церкви въ собственномъ смыслѣ, но простыя храмины, назначенныя и отдѣленныя для молитвы, и въ ко-

освященныхъ (и выдавались архіереями мірянамъ, желавшимъ имѣть домовыя церкви, и священникамъ, имѣвшимъ нужду и хотѣвшимъ имѣть возможность служить литургію въ неосвященныхъ мѣстахъ, т. е. гдѣ бы то ни было внѣ церквей). Въ Греціи не только въ продолженіе всего нашего періода домонгольскаго, но и долгое время послѣ господствовалъ тотъ взглядъ на приходскія церкви, что онѣ непремѣнно должны быть освящаемы архіереями, и тотъ взглядъ на антиминсы, что ихъ назначеніе только замѣнять св. трапезы церквей, освященныя архіереями, для служенія въ храминахъ и мѣстахъ неосвященныхъ [1]). А поэтому у нихъ не только въ продолженіе всего нашего періода домонгольскаго, но и долгое время послѣ не были употребляемы въ приходскихъ церквахъ (освященныхъ архіереями) антиминсы [2]). У насъ въ этомъ отношеніи по нуждѣ было допущено премѣненіе закона. Вслѣдствіе обширности нашихъ епархій у насъ не представлялось возможнымъ, чтобы архіереи непремѣнно сами освящали всѣ приходскія церкви и поэтому у насъ ввелось въ обычай вмѣсто собственнаго архіерейскаго освященія полагать въ приходскихъ церквахъ освященные архіереями антиминсы. Какъ при этомъ совершалось самое освященіе церквей не архіереями, а священниками, остается намъ неизвѣстнымъ. Въ лѣтописяхъ архіерейскія или собственныя освященія церквей называются великими, изъ чего слѣдуетъ, что было малое освященіе, не архіерейское. Но древняго чина этого послѣдняго освященія намъ неизвѣстно (Антиминсы по своему происхожденію суть тѣ платы полотняные или иной матеріи, которыми вытиралась помовенная св. трапеза при ея освященіи архіерейскомъ [3]). Послѣ освяще-

---

торыхъ литургія совершалась на антиминсахъ, какъ и во всякомъ не освященномъ мѣстѣ.

[1]) Симеонъ Солунскій De sacro templo, capp. 108, 126 и 127, у Миня t. 155 pp. 313, 332, 333. Ранѣе Симеона Солунскаго: соборное дѣяніе патр. Матеея 1400 г. (здѣсь о возлаганіи антиминса на освященный св. престолъ говорится: ὅπου δὲ τυγχάνει πεπηγμένον θυσιαστήριον, ἀπειροκαλία ἔσται καὶ ἐπίδειξις, ἀργήσαντα τὸ ἄνητον, ἐπιθεῖναι αὐτῷ ἀντιμίνσιν καὶ λειτουργῆσαι), Acta Patriarchatus Constantinopolitani *Миклошича* и *Миллера* II, 340, указъ патр. Нила (1378—1388) у Ралли и П. V, 141, отвѣты патр. Мануила 2-го († 1254) ibid. стр. 116, Іоаннъ Китрскій и Вальсамонъ въ указанныхъ выше мѣстахъ.— Однако въ Греціи не вездѣ было такъ. Въ патріархатѣ Антіохійскомъ во второй половинѣ XI вѣка, по свидѣтельству Никона Черногорца, крѣпко содержался обычай, чтобы употреблялись въ церквахъ антиминсы, см. *Горск.* и *Невостр.* Опис. Сѵнодд. рккп., №№ 226 — 229, стр. 46.

[2]) Если церковь, бывъ построена, не скоро могла быть отдѣлана, въ такомъ случаѣ до освященія въ ней было служимо на антиминсѣ, Acta Patriarchat. Constantinop. II, 563 нач.

[3]) Симеонъ Солунск. De sacro templo, c. 107 fin., — у Миня p. 313, у Дюканжа въ Gloss. Graecit. подъ сл. ἀντιμίνσιον выписка е Nomocanone Cotelcriano и у него же выписка изъ Евхологія подъ сл. κατασάρκα, cfr ниже указаніе, какъ нынѣ

нія церкви антиминсы оставлялись на престолѣ въ продолженіе семи дней, бывъ положены подъ его одежду, и потомъ снимались[1]. Іоаннъ Китрскій возстаетъ противъ освященія антиминсовъ въ другое время, какъ противъ дѣла незаконнаго[2], но при Симеонѣ Солунскомъ это по нуждѣ допускалось[3]. Симеонъ Солунскій говоритъ о вложеніи въ антиминсы святыхъ мощей[4], но до него этого не говорится, а Вальсамонъ какъ будто прямо хочетъ сказать, что этого не дѣлалось[5]. Патр. Нилъ говоритъ объ антиминсахъ не только полотняныхъ или вообще изъ матеріи, но и дощаныхъ: ἡ διὰ πανίου, ἡ διὰ σανίδος[6]. Во времена Симеона Солунскаго антиминсы, представляя точное подобіе св. трапезы, были такъ сказать многосоставные, именно на нихъ нашивалось все то, что полагалось на св. трапезу: четыре малые платка по угламъ въ образъ евангелистовъ, два равные самому антиминсу платка въ замѣну срачицы и одежды (κατασάρκα и τραπεζοφόριον) и поверхъ послѣдняго въ срединѣ илитонъ, — частицы мощей завернутыя въ ткань пришивались съ передней стороны[7]. Когда вошло у насъ въ обычай класть антиминсы на всѣ престолы, т. е. и на освященные архіереями, сказать не можемъ. Что

у Грековъ (У патр. Мануила спрашивающій его епископъ говоритъ объ антиминсахъ: Ἀντιμίνσια ἴσμεν γενόμενα, ἐπὰν ὁ ἀρχιερεὺς δι' ἑαυτοῦ ἐνεργήσῃ ἐγκαινισμὸν καὶ ἐκ τοῦ πανίου τοῦ ὑποστρωθέντος καὶ περιειλήσαντος τὴν τράπεζαν, εἰς βραχέα τεμνομένου καὶ γραφομένου, τοῖς ἱερεῦσι δίδοσθαι, у Ралли и П. V, 115. А нашъ митр. Георгій въ своемъ Уставѣ говоритъ: «антиминсъ священется, егда церковь святянъ или митрополита ставятъ или епископа»).

1) Nomoc. Cotelerian., Euchollog. у Дюк. подъ указанными словами, Іоаннъ Китрскій у Ралли и П. V, 413.

2) У Ралли и П. V, 416, давая знать, что иные архіереи злоупотребляли выдачей анитиминсовъ, превращая ее въ торговлю. Cfr Вальсамона, по которому тоже при освященіи церкви.

3) De sacro templo, c. 127, у Миня p. 333, и при этомъ за невозможностію совершить освященіе самому архіерею (случай болѣзни) дозволялось совершить его съ разрѣшенія архіерея и священнику.

4) Въ сейчасъ указанномъ мѣстѣ.

5) У Ралли и П. II, 581 fin. и IV, 459. Онъ говоритъ, что домовыя церкви освящались (посредствомъ антиминсовъ) безъ положенія мощей и что ἐνσωματισμὸς τῶν ἁγίων λειψάνων составляетъ преимущество приходскихъ церквей (освященныхъ архіереями безъ антиминсовъ).

6) У Ралли и П. V, 142. Тутъ можетъ быть не безполезно для сравненія припомнить, что на Константинопольскомъ соборѣ 1301 г. епископъ Сарайскій Θеогностъ спрашивалъ: «подобаетъ ли сващавъ трапезу преносити отъ мѣста на мѣсто и на ней литургисати» и получилъ въ отвѣтъ: «подобаетъ, понеже по нужи есть, хотящи людемъ, не имѣютъ себѣ упокойна мѣста, но стрещи ю со страхомъ и трепетомъ, въ чистѣ мѣстѣ поставити ю и служити на ней» (Чтен. Общ. Ист. и Древн. 1860 г., кн. 2, отд. стр. 37).

7) Ibid.

обычай явился не съ самаго начала, на это имѣемъ положительное свидѣтельство въ словахъ митр. Георгія, который говоритъ въ своемъ Уставѣ: «безъ антиминса не достоитъ служити въ неосвященной церкви, а въ освященной достоитъ» (митрополитъ употребляетъ слово церковь или въ общемъ смыслѣ храма, храмины, или хочетъ сказать, что, построивъ церковь, можно начать въ ней служеніе и до освященія ея архіереемъ, взявъ у послѣдняго антиминсъ) [1]). Затѣмъ, мы имѣемъ отъ 1148 г. антиминсъ, на которомъ написано: «жьртвьникъ святаго мученика Георгія, священъ отъ Нифонта архіепискупа Новгородьского повелѣніемъ епискупа Ростовъскъго Нестора при благочестивѣмъ князи Георгіи сыну Мономахову мѣсяца сентября въ 1 (день) въ лѣто 6657, индикта въ 12» [2]), т. е. надпись хочетъ сказать, что Нифонтъ Новгородскій, бывъ въ 1148 г. въ Суздали у Юрія Долгорукаго [3]), освятилъ въ епархіи епископа Ростовскаго Нестора (къ которой принадлежала Суздальская область) съ его дозволенія, одну (неизвѣстную намъ) церковь. Если бы этотъ антиминсъ принимать за дѣйствительный антиминсъ, то слѣдовало бы, что въ половинѣ XII вѣка у насъ уже былъ обычай полагать антиминсы и на престолы, освященные архіереями. Но въ виду того, что обычая не было въ церкви Греческой [4]), намъ представляется это послѣднее весьма сомнительнымъ, и мы скорѣе наклонны полагать, что въ нашемъ антиминсѣ должно видѣть не дѣйствительный антиминсъ, а что либо другое. Что другое, объ этомъ можно думать надвое, именно—или что у насъ былъ обычай класть на престолы подъ ихъ одежды особенный платъ, который не имѣлъ священнаго значенія, но на которомъ дѣлалась запись объ освященіи церкви въ томъ намѣреніи, чтобы этотъ платъ, сохраняемый на престолѣ, хранилъ память о годѣ освященія церкви и составлялъ какъ бы ея лѣтопись [5]), или что надписанія о времени освященія церквей дѣлались на тѣхъ четырехъ небольшихъ платахъ (τέσσαρα ὑφάσματα), которые полагались на четыре угла престола, какъ символы евангелистовъ, и что та-

---

[1]) Ибо если съ антиминсомъ можно служить литургію во всякой храминѣ и вездѣ, то тѣмъ болѣе въ будущей церкви.

[2]) *И. И. Срезневскаго* Древніе памятники Русскаго письма и языка, стр. 30, col. 2, а снимокъ всего антиминса въ приложж. къ книгѣ, архим. *Макарія* Археологич. опис. церкк. древнн. въ Новгородѣ I, 254 (годъ 1149-й у обоихъ по недосмотру выставленъ неправильно).

[3]) См. Новг. 1-ю лѣт. подъ 1148 г.

[4]) Въ половинѣ XIII вѣка нѣкоторые архіереи въ Греціи уже думали, что безъ антиминсовъ (ни въ какихъ церквахъ) нельзя служить литургіи, у Ралли и П. V, 115. Но еще и въ концѣ XII-го этого не видно (Вальсамонъ).

[5]) Нѣкоторые изъ подобныхъ антиминсовъ или платовъ, принимаемыхъ за антиминсы съ лѣтописями, дѣйствительно найдены были подъ срачицами престоловъ, архим. *Макарія* Археол. опис. церкк. древнн. въ Новгородѣ I, 163 и 350 примм.

кимъ образомъ въ нашемъ древнемъ антиминсѣ съ надписаніемъ мы и имѣемъ одинъ изъ этихъ платовъ. Въ пользу послѣдняго предположенія говоритъ то, что въ новомъ греческомъ требникѣ эти четыре плата называются ὑφάσματα ἢ χαρτία (ибо ткани дозволяется замѣнять хартіями) τοῦ ἐνθρονισμοῦ [1]). Полагать то или другое мы имѣемъ и дѣйствительныя основанія. У Грековъ антиминсы, поелику не назначались для опредѣленныхъ мѣстъ, а могли быть переносимы во всякое мѣсто (были переносныя святыя трапезы), не надписывались на имя извѣстнаго прихода (οὐ περιγράφονται ἐν τῇδε τῇ ἐνορίᾳ) [2]). Что и у насъ, подобно Грекамъ, не было въ древнее время обычая надписывать антиминсовъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ сохранившееся до настоящаго времени весьма большое количество древнихъ антиминсовъ, которые не имѣютъ никакихъ надписей, а имѣютъ только изображенія крестовъ [3]); а что послѣдніе антиминсы суть дѣйствительные антиминсы, это видно изъ того, что многіе изъ нихъ найдены съ пришитыми къ нимъ святыми мощами [4]). Отъ XV вѣка мы знаемъ славянскій Требникъ, въ которомъ говорится, что въ новоосвященной архіереемъ церкви антиминсы остаются на престолѣ въ продолженіе семи дней, что потомъ они снимаются и служба совершается безъ нихъ [5]). Но свидѣтельство Требника, воспроизводящаго безъ измѣненія греческій чинъ или повторяющаго свой греческій оригиналъ, не можетъ быть принято за свидѣтельство о практикѣ. А такихъ свидѣтельствъ, которыя, отвѣчая на нашъ вопросъ, говорили бы именно о практикѣ, намъ неизвѣстно (Греки въ настоящее время, подобно намъ, имѣютъ антиминсы непремѣнно во всѣхъ церквахъ. Въ греческомъ чинѣ освященія церкви помѣщенномъ въ Εὐχολόγιον μέγα, т. е. въ великомъ Требникѣ, находимъ относительно антиминсовъ слѣдующее. Передъ тѣмъ какъ архіерей приготовляется омывать св. трапезу, священники полагаютъ на четырехъ углахъ ея антиминсы; когда архіерей отретъ антиминсами трапезу, священники отлагаютъ ихъ, и на четырехъ углахъ полагаются четыре ткани или вмѣсто нихъ хартіи, — τὰ τέσσαρα ὑφάσματα ἢ ἀντ' αὐτῶν τὰ χαρτία, — укрѣпляемыя воскомастикой; когда на престолъ бу-

---

1) См. въ Εὐχολόγιον μέγα Чинъ освященія церкви — Ἀκολουθία καὶ τάξις εἰς ἐγκαίνια ναοῦ и Чинъ о поколебавшейся святой трапезѣ — Τάξις γενομένη ἐπὶ σαλευθείσης ἁγίας τραπέζης.

2) Іоаннъ Китрскій у Ралли и П. V, 413.

3) Такъ было и у Грековъ и это разумѣется въ греческихъ памятникахъ, когда говорится объ антиминсахъ, что они γράφονται (*Дюк.* Gloss. Grecit. подъ сл. ἀντιμίνσιον).

4) Въ позднѣйшее время у насъ явился обычай надписывать антиминсы, архим. *Макарія* Археолог. опис. церкк. древнн. въ Новгородѣ I, 162, Опис. Синодд. рукпп. № 358 л. 1, № 372 л. 31.

5) Описанія Синодд. ркпп. № 372 л. 31.

дутъ надѣты срачица и одежда, архіерей распростираетъ на святой трапезѣ антиминсы (помянутые выше), полагая ихъ одинъ на другой,— *θάτερον θατέρῳ ἐπιτιθέμενος*; потомъ распростираетъ надъ ними и антиминсъ церкви, — *καὶ τὸ τῆς ἐκκλησίας ἀντιμίνσιον*, и на немъ полагаетъ святое евангеліе).

Мы сказали, что сохранилось до настоящаго времени весьма большое количество древнихъ антиминсовъ. Такъ какъ на антиминсахъ нѣтъ надписей, то мы не знаемъ навѣрное, есть ли между ними относящіеся къ періоду домонгольскому. Но несомнѣнно то, что въ сохранившихся антиминсахъ мы имѣемъ наши антиминсы въ ихъ первоначальной, идущей ко временамъ домонгольскимъ, формѣ. Эти антиминсы, не имѣя ничего общаго съ нашими нынѣшними, по своей формѣ суть весьма малые четвероугольники или четвероугольные лоскуты, и именно — квадратные, имѣющіе четверть, четверть съ небольшимъ длины и ширины; по своей матеріи всѣ они суть если не самый грубый, то весьма грубый холстъ (подразумѣвается—бѣлый, некрашеный); всѣ изображенія на нихъ (при отсутствіи всякихъ надписей) состоятъ въ начертаніи трехъ небольшихъ крестовъ, которое обыкновенно сдѣлано не кистію живописца и не красками, а перомъ и чернилами (на подобіе того и съ тѣмъ искусствомъ, какъ дѣлаются надписи на почтовыхъ, посылаемыхъ въ холстѣ, тюкахъ) [1]). Если показать человѣку незнающему древній антиминсъ, то, увидавъ весьма небольшой квадратный грубо-холщевый бѣлый лоскутъ, онъ никакъ не подумаетъ, чтобы это было то, что̀ есть на самомъ дѣлѣ. Что антиминсы были весьма малы и не имѣли никакихъ изображеній, кромѣ начертанія крестовъ, — это такъ было принято. Но матерія антиминсовъ — грубый холстъ, а не лучшее полотно или не другая доброкачественная ткань [2]), невольно возбуждаетъ недоумѣніе, и тутъ остается одно изъ двухъ — или полагать, что холстъ употреблялся для большей прочности, или же винить епископовъ въ небреженіи. Если послѣднее, то по всей вѣроятности должно винить епископовъ не нашихъ, а греческихъ, которымъ наши только подражали (А если нашихъ, то вовсе нельзя будетъ приводить въ ихъ оправданіе того, что въ древнее время у насъ не дѣлалось, можетъ быть, хорошаго полотна и никакихъ другихъ матерій: полотно и всякія матеріи безъ малѣйшаго затрудненія можно было получать изъ Греціи).

---

[1]) У патріарховъ Константинопольскихъ былъ особый чиновникъ, который завѣдывалъ выдачей антиминсовъ и писалъ на нихъ кресты — *ἄρχων τῶν ἀντιμινσίων*.

[2]) Относительно матеріи антиминсовъ не было никакихъ законовъ и только обычай установилъ, чтобы они были преимущественно льняные: *ἐκ ὑφασμάτων εἰσὶ καὶ μᾶλλον ἐκ λίνου*, говоритъ Симеонъ Солунскій De sacro templo, c. 127, у Миня t. 155, p. 333 нач.

Принадлежность церквей составляютъ святыя иконы и священныя изображенія. И такъ какъ онѣ составляютъ и составляли принадлежность не только самыхъ церквей въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, но и олтарей, то мы должны начать свою рѣчь о нихъ здѣсь, чтобы выйдти вмѣстѣ съ ними въ собственныя церкви.

Иконы и священныя изображенія явились у христіанъ въ церквахъ, въ общественномъ употребленіи, не съ самаго начала христіанства, а спустя нѣкоторое, довольно значительное, время, — не ранѣе конца III вѣка, хотя въ употребленіи частномъ, по личному такъ сказать произволу, онѣ явились и весьма рано [1]). Послѣ первоначальнаго совершеннаго отсутствія въ церквахъ тѣхъ и другихъ, онѣ явились въ нихъ такимъ образомъ, что священными изображеніями для назиданія взоровъ присутствующихъ были украшаемы стѣны церквей въ тѣснѣйшемъ смыслѣ этого послѣдняго слова, а иконы для молитвеннаго обращенія и чествованія были изображаемы въ олтаряхъ (которые, при подразумѣваемомъ отсутствіи нынѣшнихъ иконостасовъ, были открыты взорамъ присутствующихъ). Дальнѣйшая исторія иконъ и священныхъ изображеній была та, что первыя вышли изъ олтарей въ самыя церкви, а послѣднія, наоборотъ, вошли изъ церквей въ тѣснѣйшемъ смыслѣ въ самые олтари.

Первенствующіе христіане (какъ цѣлое общество) не употребляли и не допускали въ мѣстахъ своихъ общественно-молитвенныхъ собраній или церквахъ ни иконъ ни священныхъ изображеній, во-первыхъ, потому, что христіанство вышло изъ іудейства. Іудеямъ дана была Богомъ заповѣдь: не сотвори себѣ кумира и всякаго подобія и пр., и эта заповѣдь была понимаема первенствующими христіанами, вмѣстѣ съ самими Іудеями, не въ томъ только смыслѣ, что ею запрещается дѣлать кумиры боговъ иныхъ или демоновъ, а въ смыслѣ безусловнаго запрещенія всякихъ изображеній [2]). Во-вторыхъ и главное, чрезъ допущеніе священныхъ изображеній христіане не хотѣли уподобляться язычникамъ, которые

---

[1]) Подъ употребленіемъ частнымъ должно разумѣть не только употребленіе въ домахъ, но и въ такихъ мѣстахъ, какъ на Западѣ — въ Италіи подземныя кладбища или катакомбы, въ которыхъ каждый воленъ былъ украшать мѣста, гдѣ лежали гробы его покойниковъ, по своему личному усмотрѣнію. Христіане изъ язычниковъ не питали къ изображеніямъ іудейской вражды, а напротивъ должны были чувствовать къ нимъ склонность, принесенную изъ прежней среды; а поэтому въ частномъ употребленіи между христіанами изъ язычниковъ изображенія и могли явиться очень рано. Полагаютъ, что древнѣйшія изображенія въ Римскихъ катакомбахъ восходятъ къ первому вѣку (*Мартиньи* Dictionnaire des antiquités chrétiennes, подъ сл. Images, — § 1 Le peintures des catacombes).

[2]) Такъ понимаютъ заповѣдь Климентъ Александрійскій, Protreptic. ad gentes, Іустинъ Мученикъ, Dial. cum Triph., — оба у *Bingh.* Vol. VII, p. 212, Евсевій Кесарійскій, Epist. ad Conctantiam, — выдержки у *Гизелера,* KG., 4 Aufl. I, 2, S. 282.

имѣли и чтили изображенія своихъ боговъ, чтобы такимъ образомъ не приравняться къ нимъ и не явиться какъ бы тѣми же чтителями камней и дерева. Но потребность видимыхъ напоминаній о предметахъ невидимыхъ, потребность изображеній и иконъ или, что тоже, портретовъ [1]) лицъ отсутствующихъ, наконецъ потребность созерцаемаго и нагляднаго изображенія повѣствуемыхъ или повѣстныхъ событій совершенно естественны человѣку и не заключаетъ въ себѣ ничего предосудительнаго и и на самомъ дѣлѣ запрещеннаго Богомъ. Когда мало по малу исчезла у христіанъ іудейская нетерпимость ко всякаго рода изображеніямъ, возникшая изъ запрещенія Божія не творить кумировъ и всякихъ подобій боговъ иныхъ; когда, съ другой стороны, идолы побѣжденнаго язычества, переставъ возбуждать страстное такъ сказать ожесточеніе, сдѣлались предметомъ простаго равнодушія и когда такимъ образомъ стали въ состояніи отличать употребленіе отъ злоупотребленія и перестали отождествлять и принимать за равнозначущее всякое изображеніе съ изображеніемъ идоловъ, тогда помянутая выше потребность должна была сказаться въ массѣ всего христіанскаго общества, и тогда изображенія и иконы, бывшія дотолѣ въ частномъ употребленіи (какъ бы по злоупотребленію), мало по малу начали являться у нихъ и въ мѣстахъ общественно-молитвенныхъ собраній или церквахъ[2]). Скоро или не скоро это необходимо должно было случиться по самому существу дѣла. Но были особенныя обстоятельства, которыя должны были содѣйствовать ускоренію этого. Со времени Константина Великаго христіане начали строить великолѣпные храмы, стараясь всевозможнымъ образомъ украшать ихъ; въ числѣ другихъ украшеній заимствовано было изъ житейскаго быта и то, чтобы расписывать ихъ картинами, т. е. расписывать картинами свѣтскаго содержанія, по подобію того, какъ расписывались ими жилища или дома богатыхъ людей. Но картины свѣтскаго содержанія, хотя бы въ нихъ и не было ничего прямо оскорбительнаго для нравственнаго чувства, хотя бы онѣ содержали однѣ сцены сельской жизни, охоты и пр., очевидно, вовсе не приличны и неумѣстны были въ храмахъ. Чтобы вы-

---

1) Εἰκών отъ εἴκω — подоблюсь значитъ именно портретъ (написанный или изсѣченный изъ камня); портреты императоровъ и чьи бы то ни было — εἰκόνες. И у насъ въ позднѣйшее время портреты царей назывались иконами.

2) Такъ какъ Христосъ есть въ человѣческомъ образѣ неописуемый Богъ, то прежде чѣмъ изобразить его иконно въ его подлинномъ видѣ, воспроизводя Его описуемое человѣчество, первое нѣкоторое время изображали Его символически (въ видѣ добраго пастыря, несущаго на раменахъ своихъ погибшую овцу или окруженнаго агнцами, — въ видѣ агнца, подразумѣвается — вземлющаго грѣхи міра, какъ сказалъ о немъ Предтеча, — въ видѣ рыбы, что̀ составляло лицевое воспроизведеніе монограмы: Іисусъ Христосъ, Сынъ Божій, Спаситель, ибо ἰχθύς='Ιησοῦς Χριστός, Θεοῦ Υἱός, Σωτήρ, и пр.).

тѣснить ихъ изъ храмовъ, пастыри церкви и рекомендовали нарочитымъ образомъ замѣнять ихъ изображеніями священными [1]). Подобнымъ образомъ былъ проложенный путь въ храмы и иконамъ. Христіанскіе императоры, начиная, какъ полагаетъ Іоаннъ Дамаскинъ, съ самого Константина Великаго, и предстоятели церквей — епископы, начиная, можетъ быть, съ его же, а во всякомъ случаѣ — съ ближайшаго къ нему, времени, ввели обычай ставить въ храмы свои портреты или допускать ихъ поставленіе другими [2]). Это украшеніе храмовъ иконными изображеніями — что́ суть портреты — земныхъ царей и живыхъ чтимыхъ людей естественно должно было привести къ мысли внесть въ нихъ для общественнаго чествованія иконы Царя Небеснаго съ Его Матерію и святыхъ мужей, почившихъ, но приснопоминаемыхъ [3]).

Какъ всякое нововведеніе, священныя изображенія и иконы, явившіяся въ общественномъ употребленіи, сначала были встрѣчены не вездѣ и всѣми одобрительно, но въ концѣ IV — началѣ V вѣка уже начали получать твердое признаніе. Въ дѣяніяхъ собора Иллибеританскаго [4]), бывшаго въ 305 г., читается опредѣленіе: placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur aut adoratur in parietibus depingatur [5]); Епифаній Кипрскій († 403, родомъ Еврей) рѣшительно возставалъ противъ священныхъ изображеній въ церквахъ [6]); Августинъ Иппонійскій († 430) не одобрялъ picturarum adoratores [7]). Но Василій Великій

---

[1]) Златоустый, Іеронимъ, Нилъ Синайскій, см. *Пипера* Einleitung in die Monumentale Theologie, S. 168.

[2]) У *Бинг.* vol. III, p. 305.

[3]) Честью, воздаваемою портретамъ (εἰκόνες) царей земныхъ защитники иконопочитанія, доказывали необходимость воздавать честь иконѣ Царя Небеснаго (и внѣшніе способы чествованія иконъ посредствомъ возжиганія свѣчъ, куреній фиміама и поклоновъ взяты отъ способа чествованія портретовъ императорскихъ, на что прямо указываетъ VII вселенскій соборъ, — Дѣянія соборовъ въ русск. переводѣ т. VII, стрр. 85 и 140).

[4]) Illiberis или Eliberis есть нынѣшняя Ельвира въ южной Испаніи (на сѣверо-востокъ отъ приморской Малаги).

[5]) У *Бинг.* vol. III, p. 299.

[6]) Письмо къ Іоанну епископу Іерусалимскому о разодранной имъ завѣсѣ съ священнымъ изображеніемъ, встрѣченной въ одной церкви въ Палестинѣ, у *Бинг.* III, 299 (Quum vidissem, in ecclesia contra auctoritatem Scripturarum, — стр. 161, прим. 2, — pendere imaginem, scidi illud).

[7]) У *Бинг.* vol. III, p. 304. — Евсевій Кесарійскій († 340) былъ не только противъ общественнаго употребленія иконъ, но не хотѣлъ допускать ихъ даже и въ употребленіи частномъ. На просьбу сестры Константина Великаго Констанціи († прежде Конст. Вел., слѣд. прежде 337 г.), прислать ей образъ Христа,

были изображаемы крестъ и икона и не были они украшаемы священными изображеніями, за исключеніемъ тѣхъ немногихъ, которые были аттрибутами иконъ[1]). Но потомъ начали украшать стѣны олтарей священными изображеніями такъ же, какъ и стѣны церквей, и при этомъ ихъ икона, такъ какъ она не была поставлена на стѣну, бывъ написана на особой доскѣ, а была изображаема на самой стѣнѣ, такъ сказать слилась съ изображеніями, утративъ собственное значеніе иконы[2]).

нопольской Софіи Антоній Новгородскій увѣряетъ, что ее «первѣе» написалъ «Лазарь, писецъ иконный», жившій при имнер. Ѳеофилѣ (829—842) и послѣ (въ одной церкви Константинополя лежитъ «Лазарь писецъ иконный: той первѣе написалъ въ Царѣградѣ во святѣй Софіи въ олтарѣ святую Богородицу, держащую Христа, и два Ангела», — по изд. *Саввaит.* стр. 164, гдѣ см. и примѣчанія ученаго издателя). Если бы положиться на свидѣтельство Антонія, которое онъ могъ взять изъ подписи подъ иконой, то слѣдовало бы заключать, что иконныя изображенія въ собственномъ смыслѣ или иконы явились на олтарныхъ абсидахъ только около половины IX вѣка. Можетъ показаться, что это слишкомъ поздно. Однако не противъ этой поздности и другія свѣдѣнія, которыя мы имѣемъ. Въ исторіи иконоборчества нѣтъ указаній, чтобы до его начала (726 г.) иконы уже появлялись на олтарныхъ абсидахъ церквей (и не невѣроятно думать, что это самое иконоборчество содѣйствовало тому, чтобы, послѣ его прекращенія, иконы, вышедшія съ побѣдою изъ борьбы, явились на нашихъ абсидахъ).

1) Въ Юстиніановой Софіи до позднѣйшаго времени было въ олтарѣ (и до настоящаго остается) только то, что у Антонія, — Божія Матерь съ предстоящими по сторонамъ ангелами (и болѣе никакихъ священныхъ изображеній), — у *Зальценберга* Bl. XXI, въ Солунской св. Софіи одна Божія Матерь (и никакихъ изображеній), въ Синайскомъ монастырѣ апостолы по перси и Моѵсей, — Барскаго стр. 271, cfr цитаты предъидущаго примѣчанія.

2) Въ Уставѣ Константинопольскаго монастыря Богородицы τῆς Κεχαριτωμένης (Обрадованной), построеннаго супругой имнер. Алексѣя Комнина (1081—1118) Ириной, даннаго строительницей, въ главѣ о вседневномъ свѣтовозжиганіи въ церкви, говорится о неугасимой лампадѣ ἐν τῷ μύακι, т. е. предъ олтарной абсидой (вверху, гдѣ прямая стѣна начинаетъ закругляться, — μύαξ одинъ видъ раковины, отъ формы которой названіе части абсиды), у *Дюк.* въ Gloss. Graec. подъ μύαξ. Слѣдовательно, находившаяся на абсидѣ икона принималась еще за икону, не будучи смѣшиваема съ изображеніями. — Когда снятъ съ абсиды и поставленъ за престолъ крестъ, не знаемъ: въ бывшей Константинопольской церкви св. Ирины, въ теперешнемъ видѣ принадлежащей VIII вѣку, онъ начертанъ на абсидѣ (и до сихъ поръ видится и видѣнъ нами); въ св. Софіи Константинопольской въ X вѣкѣ былъ запрестольный крестъ, — Constant. Porphyrog. въ De ceremonn., cfr архіепископа Новгородскаго Антонія по изд. Савваитова стр. 77. (этотъ абсидный — запрестольный крестъ всегда былъ четвероконечный: крестъ св. Ирины въ натурѣ, изображенія запрестольнаго или выноснаго креста (λιτανικὸς σταυρός) въ Менологіи имнер. Василія ч. I, стр. 146, и 210 и ч. II, стр. 137; свидѣтельство Сѵмеона Солунскаго — De sacro templo, c. 133, у Миня Patr. t. 155, p. 341 fin. А принятою формою креста напрестольнаго или воздвизальнаго была у Грековъ форма шестиконечная, — среднее поперечіе съ верхнимъ, см. сним-

Въ Кіево-Софійскомъ соборѣ Ярослава украшенъ священными изображеніями, сдѣланными мозаически, весь передній полукругъ олтарной абсиды: вверху подъ самымъ сводомъ — стоящая съ молитвенно распростертыми руками Божія Матерь, подъ нею тайная вечеря, изображенная въ видѣ совершенія литургіи, именно: изображена св. трапеза съ киворіемъ, сзади ея два діакона съ рипидами, съ обѣихъ боковыхъ сторонъ I. Христосъ въ двухъ фигурахъ,—на одной сторонѣ преподающимъ шести подходящимъ апостоламъ Тѣло, на другой сторонѣ преподающій такому же числу апостоловъ Кровь; подъ тайною вечеріею рядъ святителей съ діаконами, въ настоящее время послѣ раздѣлки оконъ, которыя приходятся между ними, состоящій изъ 12 фигуръ, а въ подлинномъ видѣ, вѣроятно, состоявшій изъ 15-ти [1]). Въ Новгородской церкви Спаса въ Нередицахъ, которая построена въ 1198 г. и живопись которой, по всей вѣроятности, современна ея построенію, весь олтарь украшенъ священными изображеніями. Послѣ бордюры надъ епископско-священническимъ сопрестоліемъ около трехъ четвертей аршина ширины живопись состоитъ изъ четырехъ рядовъ или линій изображеній съ нѣсколькими надставками вверху,— первый рядъ снизу: въ серединѣ Спаситель съ Божіей Матерью и Предтечею (τριμόρφιον, деисусъ), по сторонамъ пророкъ Илія и Петръ Александрійскій; второй и третій ряды — святители съ діаконами, изъ коихъ послѣдніе надъ дверями въ жертвенникъ и діаконикъ; четвертый рядъ: тайная вечеря, какъ Кіевская, но только представленная такимъ образомъ, что двойной Спаситель стоитъ у двухъ особыхъ престоловъ, у одного подавая Тѣло, у другаго Кровь; надъ тайною вечеріею Божія Матерь съ младенцемъ Іисусомъ на персяхъ (Знаменіе); надъ Божіей Матерью, уже на сводѣ, престолъ съ книгою и по сторонамъ его херувимы; далѣе на сводѣ Іисусъ Христосъ также съ херувимами по сторонамъ. Изъ сказаннаго видно, что священная живопись, которою украшался олтарь, послѣ Спасителя и Божіей Матери состояла преимущестенно въ изображеніи святыхъ мужей изъ чина лицъ, служащихъ въ олтарѣ, и Божественнаго дѣйствія, въ немъ совершаемаго.

Границу между олтаремъ и церковію въ древнее и старое время составляла олтарная преграда, надъ которою явились (впервые) иконы

ки миніатюръ изъ рукописей у Бандурія въ Imperium Orientale, t. II, pp. 632 и 991, и Менологій импер. Василія подъ 14 Сентября, — ч. I, стр. 37. А что вообще формъ креста было нѣсколько и что всякой формы крестъ есть истинный крестъ, см. Θеодора Студита Antirrhet. III, — у *Миня* въ Патр. t. 99, p. 421 sub fin.).

[1]) Четыре и четыре древнихъ святителя съ каждой стороны оконъ съ однимъ діакономъ впереди обѣихъ четверицъ; въ серединѣ три раздѣланныя окна и между ними два вновь написанные святителя. — Изображеніе у *Фундуклея* въ Обозр. Кіева, къ стр. 38.

и въ самой церкви и которая въ концѣ концовъ превратилась въ нашъ нынѣшній иконостасъ.

Олтарь помѣщается въ пристроенной къ церкви абсидѣ, захватывая нѣкоторую часть и ея самой по передніе подкупольные столбы. Между олтаремъ и церковію нѣтъ никакой естественной преграды и они сливаются въ одно (въ сейчасъ помянутой аркѣ). Между тѣмъ олтарь есть мѣсто, назначенное исключительно для священниковъ, и не долженъ быть входенъ для всѣхъ. На этомъ основаніи олтарь отдѣлили отъ церкви посредствомъ преграды, поставленной въ помянутой аркѣ.

Мы говорили выше, что со времени Константина Великаго христіане взяли за образецъ для своихъ церквей Римскую базилику и что олтарная абсида церквей есть ни что иное, какъ судейская абсида этой послѣдней. Со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что и олтарную преграду [1]), какъ готовую, христіане взяли изъ той же базилики, именно — что она была та рѣшотка, которая въ базиликахъ ограждала помѣщенія судей и ихъ писцовъ. Собственныя и обычныя названія олтарной преграды у Грековъ суть κιγκλίδες и κάγκελλα [2]). Но оба эти названія первоначальнѣе означаютъ судейскую рѣшетку и двери въ ней [3]). По своей вышинѣ олтарная преграда была стѣнкой или прегражденіемъ погруднымъ, — по грудь человѣка: низъ нынѣшнихъ нашихъ иконостасовъ, что̀ подъ мѣстными иконами, представляетъ собою ни что иное, какъ эту древнюю преграду, только выдвинутую изъ-подъ олтарной арки и протянутую по всей ширинѣ церкви. Что олтарная преграда имѣла

---

[1]) У насъ въ древнее время преграда называлась именно преградой или по чисто русскому произношенію перегородой, см. Паломникъ игумена Даніила по изд. Норова стр. 142 (перегорода), Паломникъ архіепископа Антонія по изд. Саввантова стр. 93 и 109, Новгор. 1-ю лѣтопись подъ 1204 г., Патерикъ Печерскій въ разсказѣ о трапезѣ и объ освященіи церкви (въ нѣкоторыхъ спискахъ — ограда), древніе списки Устава, — у архим. *Сергія* въ Восточн. Агіологіи, т. I, приб. стр. 41.

[2]) *Дюканжа* Gloss. Graecit. подъ сл. κάγκελλος, Constantinop. Christ. lib. III, c. LXX, p. 62, Scriptt post Teophan., ed. Paris pp. 200 sub fin., 203.

[3]) *Свида* въ Словарѣ подъ сл. κιγκλίδες и *Меурсія* Glossarium подъ сл. καγκελλοθύριον (отъ κάγκελλα — канцелярія). — Въ первенствующее время, когда олтарь входенъ былъ и для мірянъ, приступавшихъ въ немъ къ самой святой трапезѣ для принятія Тѣла и Крови Христовыхъ (такъ было еще во времена Исидора Пелусіота, † ок. 440 г., сочиненій русск. перев. т. II, стр. 342, № 430) преграда не составляла необходимой принадлежности олтаря и дѣйствительно не вездѣ была: изъ житія Василія Великаго, — у Димитрія Рост. 1 Января, — видно, что въ Кесаріи Каппадокійской не было олтарной преграды до его времени; о древнѣйшей церкви св. купины на Синаѣ, которая и до настоящаго времени не имѣетъ олтарной преграды, см. патр Іерус. Нектарія Ἐπιτομὴ τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας, стр. 156, Барскаго изд. 5 стр. 270 sub fin. и Журн. Мин. Нар. Просв. 1848 г., Отд. II, стр. 178.

сейчасъ указанную вышину, это видно и ясно: во-первыхъ изъ того, что описательно она называется θώρακες — нагрудникъ и στήθεα — погрудникъ, pectoraria (собственно грудь)[1]; во-вторыхъ изъ того, что на нее можно было облокачиваться и класть руки[2]; въ-третьихъ изъ того, что крестъ, водруженный на ея дверцахъ или дверяхъ, можно было доставать для цѣлованія безъ помощи подставы или лѣстницы[3]), и наконецъ, въ-четвертыхъ, это съ одной стороны доказывается сохранившимися древними изображеніями олтарныхъ преградъ[4]), а съ другой стороны объ этомъ свидѣтельствуетъ живая современная дѣйствительность: у Грековъ царскія двери, бывшія въ древнее время одной вышины съ олтарною преградой, до настоящаго времени остаются маленькими погрудными (именно — въ такой же большой, какъ и у насъ, прорѣзъ въ иконостасѣ для входа въ олтарь, у нихъ вставляются весьма низенькія, вышиной по грудь, дверцы)[5]). По своей формѣ олтарная преграда была —

---

1) *Дюканжа* Gloss. Graec. подъ сл. κάγκελλος и στῆθος, *Свиды* Словарь подъ сл. δρύφακτοι.

2) Выписка изъ житія св. Евѳимія Великаго, принадлежащаго Кириллу Скиѳопольскому, въ которомъ ясно говорится, что облокачивались и клали руки на преграду, у *Дюканжа* въ Gloss. Graecit. подъ сл. κάγκελλος.

3) См. Const. Porphyrog. De ceremonn. lib I, c. 9, ed. Bonn., p. 64 fin. (императоръ, входя въ церковь, цѣловалъ водруженные на олтарныхъ дверяхъ кресты)·

4) См. у *Бандурія* въ Imperium Orientale t. II, p. 632, въ Менологіи импер. Василія ч. I, стр. 63 и ч. II, стр. 154.

5) У Грековъ царскія двери до настоящаго времени остаются маленькими потому, что они до сихъ поръ остаются вѣрными древней мысли, что двери эти не должны закрывать, а только затворять олтарь отъ молящихся, который долженъ закрываться отъ нихъ единственно на тѣ не долгія времена, когда задергивается завѣса. У насъ большія царскія двери стали какъ бы второй завѣсой и закрываютъ олтарь отъ молящихся не только на то время, когда онъ долженъ быть закрытъ (задергиваніе завѣсы), но и на все другое, пока онѣ затворены, чего бы не должно быть. Этимъ обстоятельствомъ, что у Грековъ царскія двери — маленькія, а не большія, изъясняется непонятное выраженіе въ отвѣтѣ Константин. патр. Паисія патр. Никону: «затворяетъ нижнія двери, завѣсъ же оставляетъ отверстъ» (Скрижаль, стр. х҃з҃а). У насъ начали входить въ употребленіе большія царскія двери со времени Макарія, который, въ бытность архіепископомъ Новгородскимъ, весьма неудачно заботясь о великолѣпіи въ ущербъ другому важнѣйшему интересу, устроилъ въ Софійскій соборъ царскія двери «сугубые первыхъ въ высоту и въ ширину» (эти сугубѣйшія двери сохранились до настоящаго времени и показываютъ, что были имъ предшествовавшія: онѣ имѣютъ 2 аршина 9 вершковъ вышины и 1½ арш. въ обоихъ створахъ или цѣлой ширины, — архим. *Макарія* Археологич. описаніе церковныхъ древностей въ Новгородѣ, II, 43 пр. 71). Въ дѣяніяхъ Стоглаваго собора царскія двери одинъ разъ называются «дверцами» (Стогл. гл. II, Казанс. изд. стр. 97), а въ одномъ Троицко-Лаврскомъ рукописномъ Уставѣ указывается ихъ вышина, когда говорится, что по скончаніи полунощницы, коемой въ

или рѣшотка изъ столбиковъ, совершенно подобныхъ нашимъ точенымъ, употребляемымъ на перила у лѣстницъ, балконовъ и пр., или стѣнка изъ досокъ, и именно — или глухая и украшенная рельефной рѣзкой съ выпуклыми клеймами, круглыми и квадратными, или сквозная, украшенная сквозной рѣзьбой. Евсевій Кесарійскій, описывая великолѣпный храмъ, построенный Павлиномъ Тирскимъ, говоритъ объ олтарной преградѣ, которую онъ сдѣлалъ въ немъ: «поставивъ святой жертвенникъ въ серединѣ храма, онъ оградилъ его, чтобы не былъ доступенъ для всѣхъ, сѣтками изъ дерева (τοῖς ἀπὸ ξύλου δικτύοις), которыя были мелкой рѣзьбы (λεπτουργία) самаго высокаго искусства, такъ что представляли смотрящимъ удивительное зрѣлище»[1]). Изображеніе олтарной преграды, состоящей изъ подобной сквозь рѣзанной стѣнки, только не представляющей образца въ своемъ родѣ, находимъ на купольной мозаикѣ Солунской церкви св. Георгія (ротонды), относимой къ IV вѣку и во всякомъ случаѣ относящейся къ глубокой древности[2]). Нужно впро-

---

притворѣ, братія входятъ въ церковь, творятъ три поклона къ олтарю и цѣлуютъ висящій «на персѣхъ его (на верху олтарныхъ дверей) крестъ», — № 46 л. 114 об. fin. Въ нашу поѣздку въ Новгородъ лѣтомъ 1877 г. мы нашли въ Спасско-Нередицкой церкви, на полатяхъ или на хорахъ, въ разномъ сваленномъ хламѣ старыя царскія двери, которыхъ четвертинки безъ поставленнаго на нихъ полукруглаго (до нѣкоторой степени какъ бы сердцевиднаго) щита имѣютъ вышины 1 арш. 8 вершк., а со щитомъ 2 арш. (въ первомъ случаѣ намъ по верхъ живота, а во второмъ по носъ. На четвертинкахъ — четыре евангелиста, на щитѣ — Благовѣщеніе). У Грековъ царскія олтарныя двери не назывались и до сихъ поръ не называются царскими дверями, но святыми дверями — ἅγιαι θύραι (см. многія мѣста въ De ceremonn. Константина Порфирогенита и нынѣшній Εὐχολόγιον μέγα). Царскими дверями, собственно царскими вратами — βασιλικαὶ πύλαι, вовсе не отъ Небеснаго, а отъ земнаго царя, назывались у Грековъ въ большихъ, посѣщавшихся царями въ храмовые праздники и такъ сказать царскихъ, Константинопольскихъ церквахъ, а преимущественно въ св. Софіи, главныя входныя двери въ нихъ, потому вѣроятно, что онѣ отворялись только для царей (какъ въ Римѣ главныя входныя двери въ св. Петра и въ другія большія базилики отворяются только для папы). У насъ царскія двери начали называться царскими съ появленія царей (и можно подозрѣвать, что по нарочитымъ притязаніямъ Грознаго), Стогл. гл. 9—11. Въ Уставѣ церковномъ онѣ и до настоящаго времени называются преимущественно святыми, — гл. 2, чинъ великія вечерни (въ XVI в. архіерейское служеніе совершалось у насъ при затворенныхъ царскихъ дверяхъ, Описан. Синодд. ркпп. № 366 л. 66 об., а послѣ стало совершаться при отворенныхъ: это значитъ, что когда большія царскія двери закрыли у насъ олтарь, чего прежде не было, то архіереи, чтобы быть видимыми (какъ было прежде) нашли нужнымъ растворить двери).

[1]) H. E. lib. X, c. 4, въ изд. Миня р. 865 fin.

[2]) См. Сборникъ Общества Древне-русскаго искусства при Московскомъ Публичномъ Музеѣ на 1866 г., Отд. II, въ стр. 26.

чемъ думать, что сквозная или прорѣзная стѣнка была болѣе или менѣе употребительна въ древнѣйшее время, когда преграды дѣлали изъ дерева. Въ послѣдующее время, когда ихъ стали дѣлать преимущественно изъ камня[1]), обычными формами были остальныя двѣ — рѣшотка изъ столбиковъ или балясинъ и глухая стѣнка. Первая изъ этихъ двухъ формъ вѣроятно есть первоначальная, т. е. именно та, съ которой преграды взяли изъ Римскихъ базиликъ, и какъ отсюда слѣдуетъ заключать далѣе, въ древнѣйшее время вѣроятно была формою наиболѣе употребительною; въ позднѣйшее время она осталась господствующею формою на Западѣ (который и въ отношеніи къ самымъ церквамъ остался при формѣ базиликъ)[2]). Вторая форма, по всей вѣроятности — ведущая свое начало отъ Юстиніана, стала господствующею и едва ли даже не исключительною формою Востока[3]).

Въ то время, какъ мы приняли отъ Грековъ христіанство, у послѣднихъ еще вовсе не было нынѣшняго иконостаса, который въ своемъ нынѣшнемъ видѣ происхожденія весьма не древняго, а была олтарная преграда въ олтарной аркѣ и поверхъ ея — преграды въ той же аркѣ иконы (о чемъ сейчасъ ниже). Изъ какого матеріала были дѣлаемы олтарныя преграды у насъ въ Россіи въ періодъ домонгольскій, положительныхъ указаній не имѣемъ. Что въ церквахъ деревянныхъ, каковыми были

---

1) Патріархи Софроній (Commentarius liturgicus c.4, у Миня въ Patr. t.78, p. 3984 fin.) и Германъ (Rerum ecclesiasticarum contemplatio, у Миня въ Patr. t. 98, p. 392) говорятъ, что преграды изъ мѣди: κάγκελλα (ἐστὶ) χαλκᾶ. Но намъ не представляется вѣроятнымъ думать, чтобы при рѣшительной наклонности Грековъ къ камню мѣдь была общеупотребительна. Сохранившіеся древніе барьеры или ограды верхнихъ женскихъ галлерей, съ которыми, какъ должно думать, если не всегда, то большею частію были одного матеріала олтарныя преграды, а также и сохранившіяся колонны отъ самыхъ олтарныхъ преградъ — всѣ каменныя.

2) Древняя преграда изъ каменныхъ высѣченныхъ балясинъ, на подобіе нашихъ толстыхъ точеныхъ, сохранилась въ Равеннской церкви св. Аполлинарія in Classe (у одного побочнаго олтаря), построенной въ 534 г.

3) Что касается до количества олтарныхъ дверей, то спереди, въ олтарной преградѣ ихъ дѣлали всегда однѣ — царскія или, какъ онѣ собственно назывались, — святыя, а затѣмъ дѣлали боковыя двери, находились или не находились съ боковъ олтаря жертвенникъ и діаконикъ, такъ что если не находились (какъ это было въ древнѣйшее время), то изъ боковыхъ дверей былъ выходъ въ туже самую церковь, въ ея угловыя отдѣленія, находившіяся съ боковъ олтаря. Юстиніанъ въ олтарѣ своей Софіи сдѣлалъ трои двери — царскія и двои боковыхъ, изъ которыхъ послѣднія были въ туже самую церковь (въ бока), такъ какъ онъ не устроилъ рядомъ съ олтаремъ жертвенника и діаконика (которые были перенесены къ послѣднему, въ угловыя отдѣленія самой церкви, послѣ него; что дверей въ олтарь было трое, это ясно говоритъ Павелъ Силенціарій, а что двои боковыхъ дверей было не съ лица, а съ боковъ — Const. Porphyrog. De ceremonn., ed. Bonn., p. 548: μικραὶ ἅγιαι θύραι τοῦ δεξιοῦ μέρους).

наибольшая часть нашихъ церквей домонгольскаго періода, онѣ дѣлались деревянныя, это само собою предполагается. Что въ церквахъ каменныхъ онѣ не дѣлались каменныя въ томъ смыслѣ, чтобы были изъ высѣченныхъ мраморныхъ или иныхъ каменныхъ досокъ, какъ было именно въ Греціи, это также необходимо предполагать. Если монахи Печерскаго монастыря, создавшіе лучшую въ Кіевѣ каменную церковь послѣ Десятинной Богородицы Владимировой и Софіи Ярославовой, весьма затруднялись даже достать каменную доску для престола, то ясно, что не могло быть помышленій о каменныхъ олтарныхъ преградахъ въ указанномъ смыслѣ[1]). Послѣ настоящихъ каменныхъ олтарныя преграды каменныхъ церквей могли быть каменныя не въ собственномъ смыслѣ, а именно складенныя изъ кирпича стѣнки; затѣмъ, онѣ могли быть деревянныя и металлическія глухія стѣнки или сквозныя рѣшотки. Очень можетъ быть, что было все то, что могло быть; но во всякомъ случаѣ должно и необходимо предполагать, что рѣшительно преобладающею формою была глухая деревянная стѣнка, — та, что̀ теперь подъ мѣстными иконами (не въ одной только олтарной аркѣ, но по всей ширинѣ церквей) и украшавшаяся также, какъ въ настоящее время. Весьма вѣроятно, что въ великолѣпнѣйшихъ церквахъ стѣнки обкладывались серебряными или мѣдными посеребренными листами, а объ Андреѣ Боголюбскомъ, который устроилъ амвонъ отъ злата и сребра[2]), необходимо думать, что онъ обложилъ ихъ листами серебряными золочеными. Олтарныя преграды становились въ олтарныхъ аркахъ (между передними подкупольными столбами). Слѣдовательно, чѣмъ менѣе были церкви, тѣмъ менѣе (у́же) были помянутыя арки; а чѣмъ менѣе были арки, тѣмъ менѣе (короче) были олтарныя преграды. Наши каменныя церкви домонгольскаго періода не отличались своей величиной; а поэтому и олтарныя преграды не могли быть у насъ большія. Въ описаніяхъ церквей, которыя у насъ до сихъ поръ производятся не съ достаточной удовлетворительностію, ширина олтарныхъ арокъ не обозначается; но по измѣреніямъ этихъ арокъ на планахъ церквей, которыя сдѣлали мы сами, оказывается, что въ церквахъ большихъ или монументальныхъ ширина была отъ 3 съ половиной саженъ до 3 безъ небольшаго[3]), а затѣмъ все убавляясь доходила до

---

1) Въ разсказѣ Патерика объ этой престольной доскѣ мы находимъ и единственное упоминаніе объ олтарныхъ у насъ преградахъ, именно говорится, что, напрасно искавъ всюду требуемой доски, вошли одинъ разъ въ церковь пѣть вечерню (т. е. пѣли въ церкви еще не освященной, cfr выше) «и видѣша у олтарныя преграды дску каменну положену и столпы на устроеніе трапезы».

2) Ипатск. лѣт., 2 изд. стр. 396 нач.

3) Въ Кіевскомъ Софійскомъ соборѣ ширина олтарной арки 3 сажени слишкомъ, въ церкви Печерскаго монастыря 3 сажени съ половиной (т. е. церковь

полуторыхъ саженъ и менѣе[1]). Слѣдовательно, у насъ олтарныя преграды были вообще не велики или не длинны; отдѣляя въ серединѣ ихъ приблизительно аршинъ для царскихъ дверей (которыя были весьма не широки, см. немного выше въ примѣч. о Новгородскихъ домакаріевскихъ дверяхъ), мы получимъ на крылья: въ большихъ церквахъ — отъ полуторыхъ съ небольшимъ саженъ до сажени съ тремя четвертями аршина, а въ остальныхъ церквахъ меньшее — до полусажени.

Въ отношеніи къ исторіи олтарной преграды восточная и западная церкви имѣютъ себя совершенно противоположнымъ образомъ. На Западѣ съ теченіемъ времени не только ничего не было прибавлено къ ней противъ ея первоначальной формы и не только не вышло изъ ней ничего новаго, но и она сама перестала считаться необходимостію, такъ что въ настоящее время тамъ олтари безразлично и имѣютъ ее (въ первоначальной формѣ) и вовсе не имѣютъ (представляя въ семъ послѣднемъ случаѣ какъ бы возвращеніе къ временамъ первоначальнѣйшимъ). Напротивъ въ восточной церкви она превратилась въ нашъ нынѣшній иконостасъ (которому ничего подобнаго вовсе не знаетъ Римская церковь). Между олтаремъ и церковію, для отдѣленія перваго отъ послѣдней, была поставлена въ олтарной аркѣ преграда въ видѣ невысокой стѣнки или рѣшотки, и болѣе предъ олтаремъ не было ничего; въ бока отъ преграды шли — подкупольные столбы, между которыми она находилась, и потомъ глухія стѣны жертвенника и діаконика, если они были, или угловыя по-за олтарю отдѣленія самой церкви. Ни на столбахъ, ни на стѣнахъ не было никакихъ иконъ, какъ не было ихъ и во всей церкви, ибо онѣ исключительно находились въ олтарѣ, на его абсидѣ[2]); какъ

меньшая имѣетъ олтарь и куполъ, отъ ширины котораго зависитъ ширина олтаря, ибо арка олтарная между передними подкупольными столбами, большіе), во Владимирскомъ соборѣ Боголюбскаго 3 сажени безъ небольшаго. Въ Константинопольской Софіи ширина олтарной арки (которая не между подкупольными столбами, а передними приставными) 45 футовъ, т. е. 6 саж. съ половиной.

[1]) Полторы сажени ширины въ олтарной аркѣ Покровской церкви на Нерли, а она можетъ быть принята за приблизительную норму малыхъ церквей.

[2]) На основаніи сказаннаго выше есть основаніе предполагать, что иконы впервые явились въ олтаряхъ, на ихъ абсидахъ, только въ половинѣ IX вѣка, послѣ окончательнаго возстановленія иконопочитанія; изъ этого слѣдуетъ, что и вообще въ церквахъ онѣ явились не ранѣе этого времени. До своего появленія въ церквахъ иконы, сдѣлавшись предметомъ общественнаго чествованія и поклоненія, были поставляемы на общественныхъ площадяхъ, улицахъ и путяхъ или дорогахъ (кресты на площадяхъ и улицахъ началъ ставить Константинъ В.), надъ входами въ церкви и жилища (образъ Спасителя надъ воротами императорскаго дворца, называвшимися Халки, — въ святцахъ 9 августа, — каковой обычай сохранился до настоящаго времени), были изображаемы на священныхъ несвященныхъ сосудахъ и одеждахъ (явившись въ церквахъ какъ общественная и собственная ихъ принадлежность только съ половины IX вѣка, иконы

столбы такъ и стѣны, подобно другимъ столбамъ и стѣнамъ церквей, были украшены и покрыты священными изображеніями или живописью, которая явилась въ церквахъ значительно ранѣе иконъ въ собственномъ смыслѣ. Такимъ образомъ, иконы для молитвы находились въ олтарѣ, на его абсидѣ, которая сквозь олтарную арку (ничѣмъ не загороженную) была видна и открыта присутствующимъ, а передъ церкви, далѣе котораго должны были простирать свои взоры молящіеся, представлялъ— въ олтарной аркѣ преграду и по сторонамъ ея на столбахъ и на стѣнахъ (жертвенника и діаконика), такъ же какъ и во всей церкви, священныя изображенія или живопись. Но надъ олтарной преградой въ ея аркѣ явилась одна икона; къ одной иконѣ прибавились другія, такъ что вышелъ цѣлый рядъ иконъ; надъ однимъ рядомъ явились другой и третій, такъ что весь верхъ олтарной арки былъ заставленъ рядами иконъ; затѣмъ, иконы выступили изъ олтарной арки и простерлясь въ ширь по столбамъ и по стѣнамъ вплоть до продольныхъ стѣнъ церкви, — сѣверной и южной; наконецъ, сверху онѣ спустились внизъ на самую преграду и по ея линіи на столбы и стѣны, такъ что предъ олтаремъ съ жертвенникомъ и діаконикомъ образовали изъ себя одно сплошное цѣлое, одну сплошную и глухую площадь, стѣну: изъ всего этого вышелъ нашъ нынѣшній иконостасъ.

Это кратко представленное нами образованіе иконостаса въ дѣйствительности совершилось весьма не быстро, и въ своей окончательной, нынѣшней формѣ онъ нисколько не весьма древенъ, а напротивъ весьма молодъ, — восходитъ не далѣе какъ только къ XVII вѣку. Первый поводъ къ вынесенію иконъ изъ олтаря въ самую церковь, съ чего начался нашъ иконостасъ, былъ поданъ не преднамѣренно и такъ сказать не умышленно; онъ состоялъ въ томъ, что безъ всякой мысли объ этомъ вынесеніи иконъ изъ олтаря въ церковь была нѣсколько измѣнена первоначальная форма преграды, въ видахъ приданія ей большей красоты. Олтарная преграда, какъ всякія преграды, раздѣлялась столбиками или колонками на прясла. Эти столбики или колонки, какъ обыкновенно въ преградахъ, были одной съ нею вышины, возвышаясь надъ нею только головками. Но импер. Юстиніанъ умыслилъ иначе устроить преграду въ своей св. Софіи. Между пряслами преграды онъ поставилъ

могли явиться въ нихъ гораздо ранѣе какъ частная собственность прихожанъ, т. е. можно думать, что сохранявшійся до позднѣйшаго времени, а отчасти и доселѣ сохраняющійся, обычай, чтобы прихожане поставляли въ церквахъ свои собственныя иконы, начался еще до иконоборчества и что именно съ этихъ частныхъ иконъ и началось внесеніе иконъ въ церкви. Если въ исторіи иконоборчества не упоминается объ этихъ иконахъ, то объяснить дѣло весьма легко: при первомъ же указѣ противъ иконъ частныя иконы взяты были изъ церквей по домамъ).

не колонки, равныя съ нею по вышинѣ, а колонны, которыя значительно возвышались надъ нею, представляя поверхъ ея не головки, а колоннаду (числомъ 12 колоннъ, нѣтъ сомнѣнія, по числу апостоловъ) [1]. Къ нововведенію Юстиніана, которое стало образцомъ для послѣдующаго времени, скоро сдѣлано было дополненіе, которое требовалось архитектурными обычаями и условіями красоты, а также и вмѣстѣ должно было придавать колоннадѣ большую крѣпость, именно — поверхъ колоннъ былъ положенъ горизонтальный брусъ или такъ называемый архитравъ, который на церковномъ языкѣ былъ названъ коснитисомъ — *χοσμίτης*, бывъ приравненъ къ ветхозавѣтному очистилищу, которое въ посланіи къ Евреямъ (IX, 1) называется *τὸ ἅγιον χοσμικόν* [2]). Положеніе этого архитрава или коснитиса поверхъ колоннъ собственно и было началомъ иконостаса. Съ своей боковой стороны, обращенной къ церкви, архитравъ долженъ былъ имѣть какія нибудь украшенія, и такъ какъ она обращена была не просто къ зрителямъ, а къ зрителямъ, стоящимъ на молитвѣ, то совершенно естественно было придти къ мысли помѣстить между украшеніями [3]) священныя изображенія, которыя бы поддерживали въ зрящихъ молитвенный духъ. Такъ это и было сдѣлано, и именно — первоначально начали высѣкать на архитравѣ или ставить на него изображеніе креста. Мы не знаемъ положительно, когда послѣ Юстиніана случилось то и другое, т. е. когда послѣ него положенъ былъ на

---

1) *Дюканжа* Constantinop. Christ. lib. III, c. LXX, p. 62 (наша Новгородск. 1-я лѣтоп. подъ 1204 г.).

2) Константинъ Порфирогенитъ называетъ этотъ брусъ наддверіемъ, *ὑπέρθυρον*, и доской, *δοκός*, — Scriptt. post Theophan. pp. 200 sub fin. и 203. Патріархъ Софроній, буквально повторяемый патр. Германомъ, говоритъ: *χοσμίτης ἐστὶ κατὰ τὸ νομικὸν καὶ ἅγιον χόσμιον, ἐμφαῖνον τοῦ σταυροθέντος Χριστοῦ τὸ ἐκσφράγισμα διὰ σταυροῦ κοσμούμενον ἢ εἰς τύπον ὁ χοσμίτης τοῦ καταπετάσματος*, Comnent. Liturg. у *Миня* t. 87, p. 3984 fin. (въ уставѣ св. Аѳанасія Аѳонскаго, — Замѣтки поклонника св. Горы стр. 20, и въ Уставѣ св. Саввы, — *Дюканжа* Gloss. Graecit. подъ сл. *ἱλαστήριον*, коснитисъ прямо называется очистилищемъ — *ἱλαστήριον*). Симеонъ Солунскій, указывая вмѣстѣ съ духовнымъ знаменованіемъ и вещественное значеніе коснитиса, говоритъ: *ὑπεράνω τῶν διαστύλων ὁ χοσμίτης συνέχων, τὸν σύνδεσμον δηλῶν τῆς ἀγάπης*, De sacro templo, у *Миня* Patr. t. 155, p. 345. Названіе коснитисъ было извѣстно и у насъ, только у насъ оно употребляется не объ архитравѣ, а о столбцахъ (косякахъ), на которые навѣшивались царскія двери; епископъ Савва говоритъ Кирику: «а попови, идуче въ олтарь на выходъ, то въ козмитъ цѣловати, то бо есть колѣно Христово», Памятни. XII в., стр. 198. Объ этихъ архитравахъ или козмитисахъ (надглавникахъ), сохранявшихся на Аѳонѣ до первой полов. XVIII в., см. Барск. изд. 1778 г., стрр. 520, 605, 622. А рисунокъ олтарной преграды съ архитравомъ поверхъ колоннъ см. у *Ленуара* въ Architecture monastique, p. 343.

3) Объ украшеніяхъ, состоящихъ въ «изсѣченіи хитромъ животныхъ», Барск. стр. 520, cfr 622.

колонны архитравъ и на послѣднемъ начатъ былъ изображаемъ или ставимъ крестъ, но о томъ и о другомъ говоритъ Софроній Іерусалимскій (первой половины VII вѣка)[1]. На олтарной абсидѣ, какъ мы видѣли выше, сначала изображаемъ былъ крестъ, а потомъ явились иконы и въ собственномъ смыслѣ; такимъ же образомъ имѣло себя дѣло и съ надолтарнымъ архитравомъ. Георгій Амартолъ, писавшій свою хронику въ правленіе импер. Михаила III (842—867), говоритъ объ изображеніи на немъ креста[2]; но импер. Василій Македонянинъ, преемникъ Михаила (867 — 886), въ построенной имъ знаменитой «Новой» церкви (Νέα ἐκκλησία) приказалъ изобразить на немъ икону Спасителя[3]. Икона была изображена на самомъ архитравѣ. Не знаемъ, когда вскорѣ за симъ вмѣсто того, чтобы изображать ее на архитравѣ, начали ставить ее на немъ написанную или изображенную на особой доскѣ. Къ одной иконѣ начали потомъ прибавлять другія, и такимъ образомъ пошло дальнѣйшее развитіе иконостаса, какъ мы сказали выше.

Это дальнѣйшее развитіе иконостаса у Грековъ, который впрочемъ, какъ скажемъ сейчасъ ниже, вовсе не назывался у нихъ иконостасомъ, въ отношеніи къ формѣ совершалось не такимъ образомъ, чтобы къ одной иконѣ начали быть приставляемы другія иконы, написанныя на особыхъ отъ нея доскахъ, такъ чтобы рядъ иконъ постепенно увеличивался въ смыслѣ ряда особыхъ (на каждой по одной иконѣ) досокъ, чтобы надъ первымъ рядомъ особыхъ досокъ явился второй такой же и т. д., а такимъ образомъ, что постепенно увеличивалась самая доска, на которой была написана первая икона и что всѣ вновь прибывавшія иконы были пишемы на одной и той же доскѣ, которая по мѣрѣ ихъ прибыванія превращалась въ большій или меньшій, сколоченный изъ досокъ, дощаной щитъ. Такъ: одинъ дощаной щитъ, поставленный на архитравъ, большій или меньшій, смотря по количеству написанныхъ на немъ иконъ, — такова была внѣшняя форма, въ которой явился у Грековъ надолтарный иконостасъ. Этотъ щитъ сохраняется у Грековъ въ ихъ иконостасѣ и до настоящаго времени[4] и, какъ со всею вѣроятностію должно думать,

---

1) См. выше второе примѣчаніе.

2) По изд. Муральта стр. 689: κίονες καὶ σωλαῖαι (ἅμα) τῷ συμπαρακειμένῳ (τοῖς κίοσι) τοῦ σταυροῦ τύπῳ.

3) Константина Порфирогенита Basilius Macedo, въ Scriptt. post. Theophan. p. 203: ἡ δὲ ταῖς κεφαλίσι (τῶν στύλων) ἐπικειμένη δοκὸς ἐκ καθαροῦ χρυσίου πᾶσα συνέστηκε... ἐν ῃ κατὰ πολλὰ μέρη καὶ ἡ θεανδρικὴ τοῦ Κυρίου μορφὴ μετὰ χυμεύσεως (съ емалью, финифтью) ἐκτετύπωται.

4) У Грековъ въ настоящее время двѣ формы иконостаса — своя и наша русская. Щитъ, какъ должно подразумѣвать, сохраняется въ ихъ собственной

въ формѣ болѣе или менѣе древней, только увеличенной противъ древняго въ размѣрахъ. Форму въ точности описать невозможно и ее должно смотрѣть на рисункахъ; но если читатель вообразитъ себѣ равносторонній трехугольникъ съ весьма тупымъ верхнимъ угломъ, если онъ этотъ уголъ нѣсколько срѣжетъ и придастъ волнообразную форму сторонамъ и если онъ весь щитъ окружитъ рамой, а наверху его поставитъ крестъ, то и будетъ имѣть приблизительное понятіе.

Этотъ щитъ, бо́льшій или меньшій и съ бо́льшимъ или меньшимъ количествомъ написанныхъ на немъ иконъ, явившійся на архитравѣ надъ олтарной преградой, получилъ у Грековъ названіе темплона — τέμπλον, въ просторѣчіи τέμπλο, что́ изъ латинскаго templum. Латинское templum значитъ храмъ, но затѣмъ оно имѣло еще у Римлянъ совсѣмъ другое техническое значеніе, именно — въ архитектурной техникѣ templum значило балку, положенную поперегъ кровельныхъ стропилъ. Стропила состоятъ изъ бревенъ или балокъ, составленныхъ трехугольниками и потомъ изъ бревенъ толстыхъ или тонкихъ, смотря по тяжести крыши, положенныхъ поперегъ трехугольниковъ, по ихъ ребрамъ, на которыя кладется крыша, — эти-то послѣднія бревна и назывались у Римлянъ технически templa [1]). Между бревномъ, положеннымъ поперегъ стропилъ или чего нибудь, и между щитомъ изъ досокъ съ написанными на немъ иконами, поставленнымъ на архитравъ надъ олтарною преградою, нѣтъ никакого отношенія. Но Θеодоръ Студитъ, обращающійся съ своими ямбами къ темплону, когда внѣ олтаря еще не было иконъ, даетъ знать, что первоначально названъ былъ темплономъ самый архитравъ, на которомъ потомъ явился щитъ съ иконами, и что такимъ образомъ послѣдній получилъ свое имя отъ перваго [2]). Архитравъ же могъ быть названъ темплономъ потому, что онъ есть точно также поперечная балка (брусъ), какъ и балки стропильныя [3]).

формѣ. Въ чемъ состоитъ различіе и какъ оно произошло, видно будетъ изъ дальнѣйшаго.

[1]) Витрувій: supra canterios (надъ стропилами) templa; Фестъ грамматикъ, неизвѣстно когда жившій въ продолженіе II — IV вѣковъ по Р. Х. и написавшій книгу о значеніи словъ: templum significat et lignum, quod in aedificio (supra canterios) transversum ponitur, — см. выписки во всякомъ хорошемъ латинско-нѣмецкомъ лексиконѣ, а во всякомъ случаѣ въ Handwörterbuch der lateinichen Sprache *Ktotz*'a; затѣмъ — *Дюканжа* Gloss. Latinit. подъ сл. panna № 2 и Словарь *Мюллера - Мотеса* подъ сл. Dachstuhl, — въ послѣднемъ дѣло объяснено съ рисунками.

[2]) Εἰς τὸ τέμβλον (ἴαμβοι): *Θείαν τράπεζαν πρὸ προσώπου σοῦ βλέπων, αἰδοῦ τὸ σεπτὸν καὶ ὅλως στῆθι φόβῳ*, т. е. (ямбы) къ темплону: Зря предъ лицемъ твоимъ (впереди тебя) божественную трапезу, да умилишься предъ святынею и да стоишь со всецѣлымъ страхомъ, — у *Миня* въ Patr. t. 99, p. 1796 нач.

[3]) *Свида* въ своемъ Словарѣ говоритъ о темплонахъ: *τέμπλα — ἐπίσημα*. А *ἐπίσημον* значитъ всякій гдѣ нибудь или на чемъ нибудь находящійся знакъ, мѣт-

Какія иконы были писаны у Грековъ на темплонахъ или на щитахъ въ первое время послѣ появленія послѣднихъ и въ нашъ періодъ домонгольскій, положительно мы этого не знаемъ, потому что не имѣемъ

ку, условный какой-нибудь знакъ на щитѣ (какъ признакъ его владѣльца), подобный знакъ на кораблѣ, флагъ, изображеніе на монетѣ. Принимая слово τέμπλον въ этомъ второмъ значеніи, можно было бы думать, что его названіе было усвоено прямо самому щиту съ иконами въ томъ смыслѣ, что этотъ послѣдній, бывъ поставленъ надъ олтаремъ, служитъ какъ бы знакомъ, что онъ есть домъ Божій. Но принимать этого не позволяетъ Θеодоръ Студитъ, употребляющій слово τέμπλον, когда надъ олтаремъ еще не было иконъ. Свида, выражающійся очень кратко, не разумѣетъ ли подъ ἐπίσημα тѣхъ же балокъ стропильныхъ, украшенныхъ знаками, рѣзьбой? Дѣло въ томъ, что у Грековъ и Римлянъ (а потомъ и на Западѣ) церкви не всегда имѣли потолки и кровли, но иногда и нерѣдко однѣ только послѣднія (чтобы не удивляться сему, читатель пусть вспомнитъ климатическія условія); во второмъ случаѣ стропила дѣлались не такъ аляповато, какъ это обыкновенно у насъ, но со всевозможнымъ изяществомъ и украшались рѣзьбой, см. въ Словарѣ *Миллера-Мотеса* рисунки подъ помянутымъ словомъ Dachstuhl. — Выписки изъ греческихъ писателей о темплонѣ у Дюканжа въ Gloss. Graec. подъ сл. τέμπλον — самый Словарь и appendix prima; въ частности о немъ въ отношеніи къ формѣ какъ щита см. греческій иконописный подлинникъ іеромонаха Діонисія 1458 г.,—Ἑρμηνεία τῶν ζωγράφων, изд. въ Аθинахъ въ 1853 г., стр. 16 sqq. (французскій переводъ, изданный ранѣе подлинника — Manuel d' iconographie chrètienne, Paris, 1845, p. 26 sqq.; есть нѣмецкій переводъ). Дюканжъ, приведши множество выписокъ изъ греческихъ писателей о темплонѣ, не могъ постигнуть, что такое онъ, ибо ни въ одной выпискѣ не говорится, гдѣ онъ находился; но если бы онъ имѣлъ подъ руками уставъ Константинопольскаго патр. Алексѣя (о которомъ ниже), то загадка для него разъяснилась бы, ибо въ послѣднемъ, въ главѣ о возжиганіи свѣчъ, ясно говорится, гдѣ находился темплонъ, — по славянскому переводу: «да испълнится свѣщь табло (τέμπλον), иже надъ дьврми олтаря», Сѵнод. ркп. № 330, л. 278 об., въ Опис. Горск. и Невостр. № 380). А если бы Дюканжъ догадался обратиться съ вопросомъ къ первому встрѣчному Греку, то дѣло было бы еще проще, ибо у Грековъ такъ же всякій знаетъ, чтó такое въ церкви τέμλον, какъ у насъ всякій знаетъ, что такое въ церкви иконостасъ (у Грековъ нынѣшній иконостасъ, представляющій собою разросшійся древній темплонъ, до сихъ поръ называется темплономъ и не называется иконостасомъ). — Въ житіи нѣкоего презвитера Филиппа (не находящагося, кажется, въ нашихъ святцахъ), которое относитъ себя ко времени импер. Аркадія († 408), которое Болландисты относятъ къ VII — VIII в. (Мая t. III) и которое на самомъ дѣлѣ относится еще къ болѣе позднему времени (а по своему качеству принадлежитъ къ числу тѣхъ апокрифовъ, о которыхъ Трулльскій соборъ въ пр. 63), говорится, что этотъ Филиппъ, пришедъ съ однимъ спутникомъ въ Римъ и вошедъ въ церковь (папину, слѣд. св. Петра) «сталъ съ лѣвой части храма, гдѣ темплонъ церковный», Ἐπὶ τὰ εὐώνυμα τοῦ ναοῦ, ἔνθα τὸ τέμπλον τῆς ἐκκλησίας ἐστὶ (у Болландд. и у Дюканжа подъ сл. τέμπλον). Что разумѣется въ житіи подъ темплономъ, когда на Западѣ никакихъ темплоновъ не было (и слово templum въ нашемъ смыслѣ вовсе не употреблялось), не можемъ сказать, но

современныхъ свидѣтельствъ [1]). Но вопросъ о семъ рѣшаетъ намъ нашъ нынѣшній иконостасъ. Во второмъ верхнемъ ярусѣ нашего нынѣшняго иконостаса находится въ серединѣ икона Спасителя съ предстоящими Ему Божіей Матерью и Предтечею. Икона Спасителя есть та первая икона, которая явилась на темплонѣ и отъ которой онъ пошолъ разростаться въ ширь и вверхъ; слѣдовательно иконы стоящія въ одномъ ряду съ сею иконою и выше надъ нею и суть тѣ иконы, которыя писаны были въ темплонахъ. При этомъ до какой степени развитія достигали у Грековъ темплоны въ нашъ періодъ домонгольскій, т. е. было ли уже писаны на нихъ всѣ тѣ иконы, которыя теперь находятся у насъ въ полныхъ иконостасахъ, мы вовсе не имѣемъ свѣдѣній. Далѣе, въ настоящее время ряды иконъ протягиваются по всей олтарной стѣнѣ, древній же темплонъ помѣщался только въ олтарной аркѣ; слѣдовательно въ каждомъ ряду далеко не могло быть писано все то, что теперь у насъ стоитъ (каждый чинъ сполна, если только не предположить, что было писано миніатюрой). Наконецъ, темплоны, какъ это и у насъ теперь съ иконостасами, могли быть бóльшіе и меньшіе, болѣе полные и менѣе полные, начиная отъ единственнаго изображенія Спасителя съ Божіей Матерью и Предтечею.

Еще въ нашъ періодъ домонгольскій явился у Грековъ подъ темплономъ новый рядъ иконъ, отличный отъ иконъ темплона тѣмъ, что онѣ не были писаны всѣ на одномъ щитѣ, какъ послѣднія, но каждая на своей и на отдѣльной доскѣ, подобно тому, какъ имѣютъ себя у насъ въ иконостасахъ всѣ иконы. Какъ было поступлено присемъ относительно способа поставленія иконъ, — такъ ли, что темплонъ былъ приподнятъ

во всякомъ случаѣ это свидѣтельство не касается темплоновъ восточныхъ, о которыхъ дѣло совершенно безспорно (можно было бы разумѣть икону Спасителя съ 12 апостолами, которая съ весьма древняго времени, съ первой половины V в., ставилась у Латинянъ на престолахъ, но эта икона ставилась на главныхъ престолахъ, а не на боковыхъ, какимъ могъ быть находившійся въ лѣвой части, и преимущественно на престолахъ въ такъ называемыхъ криптахъ или конфессіяхъ, — престолахъ въ подпольяхъ или подземельяхъ подъ верхними главными престами, находившихся непосредственно на гробахъ мучениковъ, о которыхъ см. *Дюканжа* Gloss. Latinit. подъ сл. Confessio и Crypta и Dictionnaire des antiquités chrètiennes *Мартиньи* подъ тѣми же словами).

[1]) Имѣемъ свидѣтельство Мануила Малакса, извѣстнаго писателя XVI вѣка, о томъ, какія иконы были на темплонѣ св. Софіи при взятіи Константинополя крестоносцами (выписка изъ его хроники у Дюканжа Gloss. Graec. подъ сл. τέμπλον); но онъ, знавшій про то, о чемъ пишетъ, столько же, сколько знаемъ мы, и не помышлявшій ни о какой археологіи, помѣщаетъ на самый темплонъ все то, что было писано на немъ вмѣстѣ съ поклонными иконами (о которыхъ сейчасъ ниже, именно — апостоловъ, пророковъ, іерарховъ, мучениковъ, преподобныхъ).

надъ архитравомъ и иконы,— размѣромъ малыя,— были поставлены подъ него или къ нему (архитраву) была придѣлана съ боку полка и онѣ были поставлены на эту послѣднюю, не знаемъ[1]). Этотъ рядъ иконъ состоялъ изъ 12 иконъ мѣсячныхъ (лицевыхъ святцевъ) и изъ иконъ дванадесятыхъ праздниковъ. Его иконы получили названіе *αἱ προσκυνήσεις* — поклонныя иконы (собств. поклоненія), потому что икона текущаго мѣсяца и случавшагося праздника вынималась изъ своего мѣста и ставилась на налоѣ для поклоненія. Эти поклонныя иконы, которыхъ появленіе не можетъ быть возводимо къ болѣе раннему времени, чѣмъ первая половина XI вѣка, какъ нужно думать, не сразу стали необходимой принадлежностью всѣхъ церквей, и болѣе или менѣе долгое время находились только въ нѣкоторыхъ изъ нихъ. Такъ какъ 12 иконъ мѣсячныхъ съ присовокупленіемъ иконъ дванадесятыхъ праздниковъ (которыя впрочемъ всѣ могли быть писаны на одной доскѣ) не могли умѣщаться въ олтарной аркѣ (за исключеніемъ развѣ такихъ церквей, какъ Софія Константинопольская), то необходимо думать, что онѣ выступали изъ арки и болѣе или менѣе протягивались въ обѣ стороны отъ нея по стѣнамъ[2]).

Наконецъ, кромѣ темплона и поклонныхъ иконъ, по извѣстіямъ конца XI — начала XII вѣка къ иконамъ предолтарнымъ принадлежала еще одна икона, ставившаяся не надъ олтаремъ, а предъ нимъ на полъ церковный. Это — храмовая икона церкви. Бывъ писана или въ малыхъ размѣрахъ, какъ поклонныя иконы, или по крайней мѣрѣ не въ боль-

---

1) Симеонъ Солунскій ставитъ икону Спасителя какъ будто непосредственно на архитравъ: *ὑπεράνω τοῦ κοσμήτου μέσος μὲν ἐστι διὰ τῶν ἱερῶν εἰκόνων ὁ Σωτὴρ, ἑκατέρωθεν δὲ ἡ Μήτηρ τε καὶ ὁ Βαπτιστὴς*, De sacro templo, у Миня t. 155, c. 136, p. 345 (въ надписаніи главы, *τὸ πέπλον* ошибочно вмѣсто *τὸ τέμπλον*).

2) О поклонныхъ иконахъ — *αἱ προσκυνήσεις*, помѣщенныхъ подъ темплономъ, упоминается въ первый разъ въ Уставѣ Константинопольскаго монастыря *τῆς Κεχαριτωμένης*, построеннаго супругою импер. Алексѣя Комнина (1081 — 1118) Ириною и написаннаго ею самой, — Уставъ напечатанъ въ I томѣ Analecta Graeca Бенедиктинцевъ, гдѣ о поклонныхъ иконахъ гл. 59, стр. 246, выписка у Дюканжа въ Gloss. Graecit. подъ сл. *Προσκύνημα*. Что поклонныя иконы не лежали на налояхъ, а стояли надъ алтаремъ, слѣд. подъ темплономъ, видно изъ того, что свѣчи ставились передъ ними *ἐν ταῖς λάμναις*, о которыхъ см. нѣсколько ниже. Иконы мѣсячныя начали писаться и ставиться подъ темплономъ, какъ со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, со времени импер. Василія II Болгаробойца (современника нашего Владиміра, 975 — 1025), по приказанію котораго были составлены лицевые святцы, — его Менологій (прологъ съ лицевыми святцами). — У Грековъ иконы мѣсячныя до настоящаго времени стоятъ подъ темплономъ (въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, ибо въ смыслѣ обширнѣйшемъ называется у нихъ темплономъ весь иконостасъ) и надъ мѣстными иконами, вмѣстѣ или въ одномъ ряду съ дванадесятыми праздниками).

шихъ, а середнихъ, она была полагаема на налоѣ (съ того или другаго бока царскихъ дверей) [1]).

Какъ было относительно предолтарныхъ иконъ у Грековъ, такъ, конечно, долженствовало быть и у насъ. Однако было не совсѣмъ такъ относительно формы и способа поставленія.

Иконы, писавшіяся у Грековъ на темплонѣ или на щитѣ, у насъ были писаны на особыхъ доскахъ или иначе этотъ темплонъ у насъ воспроизводился въ особыхъ и отдѣльныхъ иконахъ (какъ это у насъ и въ настоящее время), такъ что вмѣсто одного щита темплонъ явился у насъ составнымъ (составлявшимся изъ того или другаго количества отдѣльныхъ иконъ) [2]). Чѣмъ объяснять эту разность, не можемъ сказать положительно, а что касается до предположеній, то представляется вѣроятнѣйшимъ слѣдующее: иконы для церквей въ первое время послѣ крещенія мы получали исключительно изъ Греціи, а въ послѣдующее время наибольшею частію изъ нея; такъ какъ большіе щиты, каковы темплоны, неудобно было перевозить, то иконописцы греческіе и придумали разнять ихъ на отдѣльныя иконы, сдѣлать ихъ какъ бы разборными.

По всей вѣроятности, этимъ различіемъ въ формѣ нашихъ темплоновъ отъ греческихъ должно объяснять и то, что они первоначально названы были у насъ не тѣмъ именемъ, которое имѣли у Грековъ, не тяблами, какъ греческое τέμπλον по славянски и какъ стали они между прочимъ называться у насъ уже послѣ [3]), а получили новое и свое собственное имя. Это имя, взятое тоже изъ греческаго языка, есть деисусъ [4]),

---

[1]) О храмовой иконѣ, лежащей (предъ алтаремъ) на поклонѣ — προκειμένης εἰς προσκύνησιν, говорится въ сейчасъ помянутомъ уставѣ монастыря Κεχαριτωμένης, гл. 59, 60 и 66 (въ послѣдней главѣ τὰ δωδεκαφώτια — подсвѣчникъ съ 12 трубками для свѣчъ по кругу, съ 13-й по серединѣ, поставляется вмѣсто храмовой иконы предъ поклонными, нѣтъ сомнѣнія, по ошибкѣ). На основаніи Устава патр. Алексѣя, въ которомъ не говорится отдѣльно о храмовой иконѣ, можно думать, что иногда она поставлялась (какъ потомъ у насъ) вмѣстѣ съ поклонными иконами подъ темплономъ.

[2]) Что у насъ иконы темплона, а по нашему деисуса, писались на особыхъ доскахъ, см. сейчасъ ниже выписку изъ Патерика Печерскаго.

[3]) Что наше тябло (съ носовымъ юсомъ въ я) отъ греческаго τέμπλον, а не отъ латинскаго tabula (изъ котораго тавля, какъ и у Грековъ τάβλα, τάβλιον), для сколько нибудь порядочнаго филолога не можетъ подлежать сомнѣнію, а для филологовъ не особено порядочныхъ вотъ доказательство, такъ сказать дающее щупать себя руками: τέμπλον у Грековъ въ просторѣчіи τέμπλο, произноси темблo; у насъ тябло иногда пишется въ рукописяхъ «тямбло»: слѣд. темблo, тямбло.

[4]) Патерика Печерскаго разсказъ о Спиридонѣ просфорникѣ и Алипіи иконописцѣ: «великихъ иконъ пять деисуса и двѣ намѣстнѣи» (о которыхъ сейчасъ ниже), Ипатск. лѣт. въ повѣсти объ убіеніи Боголюбскаго, изд. 2 стр. 395: «отъ

русское превращеніе слова δέησις, которое значитъ моленіе. Объясняютъ усвоеніе этого имени темплону обыкновенно такимъ образомъ, что въ Греціи съ древняго времени былъ обычай дѣлать на олтарныхъ аркахъ записи о построеніи церквей, что когда явились архитравы, эти записи были дѣлаемы именно на нихъ подъ темплонами, что записи начинались словами δέησις τοῦ δούλου Θεοῦ τοῦ δεῖνα, т. е. (сія церковь есть) моленіе такого-то раба Божія, что вмѣстѣ съ обычаемъ записей слово δέησις перешло къ намъ безъ перевода (принявъ форму деисуса) и что изъ записей, дѣлавшихся подъ темплономъ, его и перенесли на самый темплонъ [1]). Но едва ли не гораздо вѣроятнѣе другое объясненіе, а именно — что названіе взято отъ иконы. Главная и первоначальная въ темплонѣ икона Спасителя съ предстоящими по сторонамъ Божіей Матерью и Предтечею называется въ настоящее время у Грековъ τρίμορφον (τριμόρφιον, — триобразіе, такъ какъ на иконѣ три лика)), но весьма возможно предпологать, что въ древнее время икона эта называлась у Грековъ δέησις (моленіе) на томъ основаніи, что Божія Матерь и Предтеча изображаются на ней въ молитвенномъ по отношенію къ Спасителю положеніи [3]), ибо у насъ эта икона темплона или деисуса до позднѣйшаго времени называлась частнѣйшимъ образомъ деисусомъ. Отъ названія главной иконы и могъ получить у насъ темплонъ свое новое названіе, тѣмъ болѣе что въ древнее время весьма не рѣдко онъ весь состоялъ изъ одной только этой иконы.

Иконы поклонныя и икона храмовая также перешли къ намъ еще въ періодъ домонгольскій. Здѣсь между нами и Греками различіе было то, что храмовая икона не ставилась на полу церковномъ на налоѣ, но ставилась подъ темплонамъ или по нашему деисусомъ вмѣстѣ съ иконами поклонными [4]) (бывъ маленькою какъ эти послѣднія). Такъ же какъ и

верха и до деисуса». Въ Новгородской лѣтописи подъ 1204 г. употребляется названіе тябло, но не о нашемъ темплонѣ, а греческомъ (св. Софіи Константинопольской).

[1]) Объ этомъ обычаѣ, идущемъ изъ весьма глубокой древности и у насъ продолжавшемся до весьма поздняго времени (по крайней мѣрѣ до начала XVIII в,) мы встрѣчали весьма много свидѣтельствъ, но имѣли неосторожность ихъ не записывать, надѣясь на память, которая теперь однако намъ измѣняетъ. Свидѣтельства, которыя въ данную минуту мы могли припомнить, смотри: въ Замѣткахъ поклонника святой Горы, Кіевъ 1864, стр. 15 (VI вѣкъ), въ Запискахъ Одесскаго Общества и Древностей, т. II, отд. II стр. 484 (именно слово δέησις), въ Описаніи Соловецкаго монастыря архим. Досиѳея, Москва 1836, I, 235, въ Извѣстіяхъ Археологич. Общ., годъ II (1861), выпускъ I, стр. 12.

[2]) Замѣтки поклонника святой Горы, Кіевъ 1864, стр. 89.

[3]) Cfr Акты Русскаго на святомъ Аѳонѣ монастыря св. великомученика и цѣлителя Пантелеймона, Кіевъ 1873, стрр. 52, 54 и 60.

[4]) Что, какъ мы сказали, можетъ быть бывало и у самихъ Грековъ.

темплонъ, иконы поклонныя вмѣстѣ съ храмовою получили у насъ свое названіе, а именно — онѣ названы были иконами намѣстными. Что подъ нашими иконами намѣстными разумѣются греческія иконы поклонныя съ иконою храмовою, это, во-первыхъ, слѣдуетъ изъ Патерика Печерскаго, который даетъ знать, что намѣстная икона Печерской церкви въ тѣснѣйшемъ смыслѣ ея храмовой иконы была поставлена высоко, такъ что нужно было приставлять къ ней лѣстницу [1]), слѣдовательно подъ темплономъ или деисусомъ; во-вторыхъ, это доказывается тѣмъ мѣстомъ, которое доселѣ занимаетъ въ иконостасѣ Печерской церкви ея древняя намѣстная икона: она виситъ на снурахъ надъ царскими дверями, въ линію съ рядомъ тѣхъ иконъ, которыя у Грековъ назывались поклонными [2]); а наконецъ и всего болѣе, хотя быть можетъ нѣсколько и неожиданно, это ясно изъ названія иконъ: намѣстный производятъ отъ на и мѣсто; но при этомъ производствѣ слово не будетъ имѣть смысла, ибо всякая икона (и все, что стоитъ) стоитъ на мѣстѣ; позднѣйшее намѣстный — изъ древняго «намьстьный», что̀ значитъ праздничный [3]), каковы дѣйствительно и суть греческія поклонныя, а наши намѣстныя иконы [4]). Такъ какъ иконы темплона или деисуса не писались у насъ на одномъ щитѣ, какъ у Грековъ, а на разныхъ доскахъ, такъ же, какъ иконы поклонныя,— наши намѣстныя или праздничныя, то по формѣ темплонъ или деисусъ и эти иконы поклонныя или намѣстныя слились у насъ въ одно общее. Въ этомъ общемъ отличіемъ ряда иконъ поклонныхъ отъ рядовъ иконъ темплона или деисуса было то, что онѣ представляли собою рядъ иконъ меньшихъ, чѣмъ иконы темплона [5]). Общее называлось именемъ бо̀льшей части, т. е. деисусомъ; но когда нужно было отличить въ немъ иконы намѣстныя, какъ особую часть, то употреблялось о нихъ это послѣднее названіе [6]).

---

[1]) Въ разсказѣ Поликарпа объ Алипіи иконописцѣ (о чудесномъ голубѣ).

[2]) А по своимъ размѣрамъ она весьма не велика, именно — будучи болѣе широкою, чѣмъ высокою, имѣетъ 9 вершковъ ширины и 6 съ половиной вершковъ вышины (Ея изображеніе у *Фундуклея* въ Обозр. Кіева, къ стр. 66).

[3]) Cfr Словарь *Востокова* подъ сл. мьстьный.

[4]) А позднѣйшія наши мѣстныя иконы названы мѣстными по непониманію слова намѣстный: вверху стояли иконы намѣстныя, слѣдовательно нижнія должны быть просто мѣстныя. У Грековъ наши мѣстныя иконы называются: *μεγάλαι εἰκόνες*, т. е. великія иконы.

[5]) Сейчасъ указанные размѣры Печерской намѣстной иконы; Патерикъ: «великихъ иконъ пять деисуса и двѣ намѣстнѣи» (см. выше).

[6]) У Грековъ нашъ иконостасъ (теперь такой же какъ и у насъ, т. е. съ мѣстными иконами), какъ уже мы говорили выше, до сихъ поръ не называется иконостасомъ, но отъ древней надолтарной его части или отъ его древняго надолтарнаго начала темплономъ, — *τέμπλον* (желающій провѣрить наши слова можетъ спрашивать любаго Грека, а что касается до книгъ, то см. «Замѣтки

Итакъ, въ періодъ домонгольскій нашъ деисусъ, по теперешнему иконостасъ, состоялъ изъ того или другаго числа рядовъ иконъ, поставленныхъ въ олтарной аркѣ надъ олтарной преградой,—рядовъ, въ которыхъ различались двѣ составныя части,—иконы поклонныя (меньшія размѣрами), составлявшія нижній рядъ, и собственный деисусъ или греческій темплонъ, который составляли всѣ ряды дальнѣйшіе. До какой степени развитія доходилъ у насъ въ періодъ домонгольскій собственный деисусъ, т. е. до какого количества рядовъ и до какого количества иконъ въ рядахъ (или въ каждомъ ряду) достигалъ онъ, этого мы также не знаемъ, какъ и о греческомъ темплонѣ или о томъ же деисусѣ у Грековъ. Однако есть одно указаніе, которое даетъ знать, что въ ширину онъ не выступалъ изъ олтарной арки и что въ вышину онъ болѣе или менѣе не доходилъ до ея верха. Объ Андреѣ Боголюбскомъ говорится, что въ Рождественской Боголюбовской церкви онъ устроилъ сѣнь или навѣсъ надъ олтарной аркой отъ верха и до деисуса [1]); слѣдовательно, иконы были въ аркѣ и отъ нихъ до ея верха было болѣе или менѣе далеко.

Въ настоящее время у насъ въ церквахъ кромѣ иконъ, находящихся въ иконостасѣ или составляющихъ иконостасъ, есть еще иконы настѣнныя и настолпныя или пристѣнныя и пристолпныя, ставимыя въ кіотахъ у продольныхъ стѣнъ церковныхъ (сѣверной и южной) и у подкупольныхъ столбовъ. Эти иконы у Грековъ и у насъ восходятъ своимъ появленіемъ также къ нашему періоду домонгольскому. На иконахъ темплона или деисуса изъ новозавѣтныхъ святыхъ были изобра-

поклонника святой Горы», принадлежащія человѣку, весь свой вѣкъ прожившему на Востокѣ, стр. 118 (тутъ же кстати см. и его размышленія, съ которыми, конечно, нельзя не согласиться), и книгу Ἱεροσολύμιας Г. Паламы, стр. 487. Названіе иконостасъ, отъ εἰκών или εἰκόνα и ἵστημι, — ставлю икону въ чемъ нибудь или на чемъ нибудь, у Грековъ употреблялось и употребляется, вопервыхъ, о кіотахъ иконъ домовыхъ и церковныхъ (въ первомъ случаѣ наше тябло или наша кіота съ иконами у Грековъ — εἰκονοστάσιον, причемъ иконы у Грековъ не только ставились въ иконостасахъ или кіотахъ, но и вѣшались на нихъ, *Uodin*. у Дюк. въ Gloss. Gr. подъ сл. εἰκονοστάσιον, во второмъ случаѣ разумѣются кіоты иконъ настѣнныхъ и настолпныхъ, о которыхъ сейчасъ ниже), — во-вторыхъ, о налояхъ въ церквахъ и домахъ, на которые клались иконы (выписки у Дюканжа въ сейчасъ указанномъ мѣстѣ, а затѣмъ нынѣшнее живое употребленіе). У насъ иконостасъ не назывался иконостасомъ до первой половины прошлаго вѣка, см. Описанія Сѵнодд. ркпп. № 402 л. 243 об. (а когда авторъ говоритъ, что «иконостасъ паки наричется у Грековъ нашъ дѣисусъ», то говоритъ не правду) и *Барскаго* изд. 1778 г. стр. 272 («темплонъ или стѣна, закрывающая олтарь или просто рещи рѣзаніе», но не иконостасъ). Какимъ образомъ названіе иконостаса (въ его смыслѣ кіоты для иконъ) дано было у насъ темплону или деисусу, см. сейчасъ ниже.

[1]) Повѣсть объ убіеніи, — въ Ипатск. лѣт., 2 изд. стр. 395.

жаемы только апостолы; послѣ апостоловъ явились надъ олтаремъ не иконахъ поклонныхъ или намѣстныхъ и всѣ прочіе святые. Но они могли явиться здѣсь только въ изображеніяхъ миніатюрныхъ и такъ сказать иконахъ несобственныхъ. Большія и настоящія иконы прочихъ святыхъ, какіе изъ послѣднихъ въ какой церкви особенно чествовались, и было принято ставить у стѣнъ и у столбовъ. У Грековъ эти иконы явились, какъ имѣемъ положительное свидѣтельство, не позднѣе первой половины XI вѣка [1]), и, какъ со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, одновременно съ иконами поклонными. Когда явились эти иконы у насъ, не знаемъ; какъ кажется, не позднѣе Андрея Боголюбскаго, а во всякомъ случаѣ мы находимъ ихъ у насъ въ концѣ періода [2]).

---

¹) Въ Уставѣ Константинопольскаго патріарха Алексѣя (1025—1043) уже упоминаются наши иконы какъ иконы «по стѣнамъ» и «дольнія», — славянскій переводъ, Сунод. ркп. № 330 (у Горск. и Невостр. № 380) лл. 247 об. и 279 (а что тутъ разумѣются не наши мѣстныя иконы, которыхъ еще несомнѣнно не было, но которыя подозрѣвать можетъ изъявить охоту иной читатель, это видно изъ того, что предъ ними предписывается поставлять въ праздники менѣе свѣчъ, чѣмъ предъ иконами тябла, л. 279 и об.).

²) Въ пожаръ Владимирскаго собора Боголюбскаго 1185 г. между другими богослужебными принадлежностями сгорѣли «укси церковныѣ» (Лавр. лѣт.). Думаемъ, что эти укси изъ греческаго ὀξύς, что означаетъ матерію темнокрасную или темнофіолетовую, преимущественно дорогую (*Дюканж.* Gloss. Graecit. подъ этимъ сл.) и что тутъ должно разумѣть иконныя пелены; а если такъ, то послѣднія подвѣшивались на праздники именно къ иконамъ, стоящимъ на стѣнахъ и на столбахъ (см. немного ниже). Затѣмъ, Лаврентьевская лѣтопись говоритъ объ епископѣ Ростовскомъ Кириллѣ подъ 1231 г., что онъ украсилъ свою каѳедральную церковь «иконами многоцѣньнама, ихже нѣсть мощи и сказати, и съ предполы, рекше пелены»: подъ иконами съ предполы несомнѣнно разумѣются иконы настѣнныя и настолпныя. — Что касается до дальнѣйшей исторіи деисуса или по позднѣйшему иначе тябла (что есть его собственное греческое имя — τέμπλον) превратившагося въ нынѣшній иконостасъ, то обстоятельно о ней послѣ, а кратко она есть: во-первыхъ, самый деисусъ, находившійся въ олтарной аркѣ, выступилъ изъ нея и постепенно протянулся «во весь храмъ» (Историческія свѣдѣнія о Бѣлопесоцкомъ монастырѣ іеромонах. Арсенія, помѣщенныя въ Чтеніяхъ Московскаго Общ. любителей духовн. просвѣщ. кн. XI, стр. 113 и 114), что случилось къ концу XV—началу XVI вѣка (Никон. лѣт III, 177 и Русск. Времени. II, 138, — о деисусахъ Московскомъ, Ростовскомъ и Новгородскомъ); во-вторыхъ, явились иконы кіотныя, подобныя настѣннымъ и настолпнымъ, предъ олтарной преградой и олтарными столбами (объясняемыя желаніемъ имѣть Спасителя и Божію Матерь на бо́льшихъ иконахъ, нежели на какихъ они были въ деисусѣ и на большей къ себѣ близости, чѣмъ послѣдній), которыя, не бывъ приставляемы къ олтарной преградѣ и олтарнымъ столбамъ вплотную, были поставляемы передъ нами, что случилось не позднѣе первой половины XVI вѣка (Собр. лѣтт. VI, 285), а можетъ быть и гораздо ранѣе; въ-третьихъ, эти послѣднія иконы, первоначально стоявшія не вплоть къ преградѣ и олтарнымъ столбамъ и поэтому производившія «безчинную» тѣсноту предъ олтаремъ, были отчасти поставлены на преграду или вставлены въ нее,

Значительно ранѣе иконъ для молитвеннаго обращенія и чествованія явились въ церквахъ священныя изображенія, имѣвшія назначеніемъ украшать церкви и доставлять назиданіе взорамъ присутствующихъ, а въ частности служить нагляднымъ средствомъ поученія для тѣхъ изъ христіанъ, которые по безграмотности не могли поучаться изъ книгъ [1]). Иконы, первоначально явившіяся въ олтаряхъ, вынесены были потомъ

отчасти вплотную придвинуты къ столбамъ, что случилось послѣ собора 1667 г. и вѣроятно вслѣдствіе его нарочитаго предписанія о поставленіи мѣстныхъ образовъ «чинно», т. е. такъ, чтобы они не производили тѣсноты предъ олтаремъ (Дополн. къ Акт. Истор. V, 460 fin., cfr Вивліоѳ. VI, 363 и 382 fin., — для пещнаго дѣйствія мѣстныя иконы, чтобы освободить пространство, выносились изъ церкви, слѣд. еще не были вставлены въ ограду и приставлены къ столбамъ, и тѣмъ обстоятельствомъ, что мѣстныя иконы первоначально стояли въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ олтаря, а не вплотную, изъясняется та загадка, что древнія мѣстныя иконы суть двуличныя, писанныя съ обѣихъ сторонъ). Когда сдѣлано было послѣднее, то и получился нынѣшній иконостасъ, названный такъ отъ кіотъ иконъ мѣстныхъ, которыя (кіоты) суть иконостасы, — εἰκονοστασία (Слова деисусъ и тябло въ старое время кромѣ общаго значенія употреблялись еще въ частныхъ значеніяхъ: первое въ смыслѣ перваго ряда иконъ всего деисуса, въ которомъ стояли икона Спасителя съ Божіей Матерью и Предтечею или икона деисусъ; второе — въ смыслѣ ряда иконъ подъ деисусомъ или древнихъ намѣстныхъ и потомъ въ смыслѣ всякаго ряда иконъ деисуса: деисусъ въ первомъ тяблѣ, во второмъ, въ третьемъ; затѣмъ, для обозначенія особыхъ рядовъ въ деисусѣ, взятомъ въ общемъ смыслѣ, употребляются еще выраженія: деисусъ сидящій, деисусъ стоящій, т. е. рядъ деисуса, въ которыхъ икона Спасителя, изображеннаго сидящимъ или стоящимъ). У Грековъ нынѣшній иконостасъ, состоящій изъ древняго темплона (значительно противъ древняго увеличеннаго) и подъ нимъ нашихъ мѣстныхъ, а погречески — великихъ, иконъ, явился такимъ образомъ, что эти послѣднія иконы были подставлены подъ темплонъ (а начали онѣ появляться и какъ кажется до подставленія подъ темплонъ не предъ олтаремъ, какъ у насъ, а внутри олтаря, cfr патр. іерусал. Нектарія Ἐπιτομὴ τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας, изд. Венец. 1677, стр. 158 fin., не позднѣе конца XIV вѣка, см. Acta Patriarchat. Constantinopolitani Миклошича II, 567).

[1]) Нилъ Синайскій въ помянутомъ нами выше письмѣ къ Олимпіодору, сказавъ, что въ олтарѣ долженъ быть изображенъ одинъ крестъ и болѣе ничего, говоритъ о самой церкви: «святой же храмъ рукою лучшаго живописца наполни сюду и сюду (ἔνθεν καὶ ἔνθεν, вездѣ) исторіями ветхаго и новаго завѣта, дабы незнающіе грамотѣ и не могущіе читать божественныхъ писаній посредствомъ созерцанія живописи познавали (μνήμην λαμβάνωσιν, — припоминали, приводили себѣ на память) добропобѣдіе неложно послужившихъ истинному Богу и возбуждались къ соревнованію славнымъ и присноблаженнымъ подвигамъ, чрезъ которые вмѣсто земли они пріобрѣли небо», у *Гизелера* 1, 2, S. 284 прим. 48. Подобнымъ образомъ Павлинъ Ноланскій говоритъ о побужденіяхъ, по которымъ онъ украсилъ живописью построенную имъ церковь: Propterea visum nobis opus utile, totis Felicibus domibus pictura illudere sancta: Si forte attonitas haec per spectacula mentes Agrestum caperet fucata coloribus umbra, ibid. S. 283, прим. 47.

въ самыя церкви; наоборотъ, священныя изображенія, явившіяся первоначально въ собственныхъ церквахъ, внесены были потомъ въ олтари; такимъ образомъ, съ теченіемъ времени какъ однѣ, такъ и другія стали принадлежностію обѣихъ частей, изъ которыхъ состоятъ церкви. Не знаемъ, скоро ли священныя изображенія вошли у Грековъ въ общій обычай, но со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что въ то время, какъ мы приняли отъ нихъ христіанство, онѣ считались у нихъ необходимой принадлежностью церквей. Отъ Грековъ священныя изображенія перешли и къ намъ; но у насъ онѣ вовсе не могли стать этой необходимой принадлежностью церквей, ибо у насъ расписываніе церквей вовсе не могло стать такимъ же дѣломъ нетруднымъ, какъ это было въ Греціи. Не ставъ необходимой принадлежностью всѣхъ церквей, священныя изображенія, какъ кажется, стали у насъ если не необходимой, то весьма желаемой принадлежностью церквей каменныхъ.

Послѣ первоначальнаго, болѣе или менѣе продолжительнаго періода разнообразнаго произвола, долженъ былъ настать въ способѣ украшенія церквей священными изображеніями или живописью нѣкоторый опредѣленный порядокъ, т. е. должны были до нѣкоторой степени установиться обычай и правила, что̀ именно гдѣ писать. Со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать и отчасти имѣемъ положительныя основанія предполагать, что въ то время, какъ мы приняли отъ Грековъ христіанство, этотъ порядокъ, вполнѣ или невполнѣ сложившійся, былъ уже у нихъ наблюдаемъ. Такъ какъ памятниковъ живописи домонгольскаго періода сохранилось слишкомъ недостаточное количество, то мы не можемъ сказать о порядкѣ многаго опредѣленнаго. Но отчасти на основаніи сохранившихся памятниковъ, отчасти позволяя себѣ заключенія отъ послѣдующаго времени, мы получимъ слѣдующее общее: во-первыхъ, были мѣста въ церквахъ, на которыхъ было принято писать только извѣстныя священныя изображенія (а не какія нибудь другія); во-вторыхъ, послѣ этихъ мѣстъ, на которыхъ долженствовали быть писаны именно извѣстныя изображенія, вся площадь церквей раздѣлялась на двѣ половины и каждой половинѣ была усвоена своя особая категорія или группа священныхъ изображеній. Что касается до мѣстъ, на которыхъ были писаны извѣстныя, усвоенныя имъ, священныя изображенія, то такихъ мѣстъ мы пока знаемъ два: столбы олтарной арки или передніе подкупольные и потомъ куполъ — въ церквахъ однокупольныхъ единственный, а въ церквахъ многокупольныхъ главный. На столбахъ олтарной арки, теперь закрытой иконостасомъ, было изображаемо Благовѣщеніе, именно — такимъ образомъ, что на одномъ столбѣ изображалась Божія Матерь, на другомъ Архангелъ Гавріилъ [1]) (бывъ взято съ закрытыхъ теперь столбовъ, оно изображается

[1]) Благовѣщеніе изображено мозаикой на нашихъ столбахъ въ Кіево-Софій-

у насъ въ настоящее время въ верхнихъ клеймахъ царскихъ дверей). Въ куполѣ церквей однокупольныхъ единственномъ, а многокупольныхъ главномъ былъ изображаемъ Спаситель съ ангелами, пророками и евангелистами; именно — въ самомъ верху или лбу Спаситель въ радужномъ кругѣ одною рукою благословляющій, а въ другой держащій евангеліе; по сторонамъ Его и подъ Нимъ на сгибахъ верха къ тамбуру или шеѣ, если позволяло мѣсто, смотря по величинѣ купола, ангелы; въ тамбурѣ или шеѣ между окнами — пророки; въ четырехъ каморахъ или абсидахъ, иначе парусахъ купола — евангелисты [1]). Двѣ части, на которыя въ отношеніи къ живописи раздѣлялась вся площадь церквей, за исключеніемъ сейчасъ указанныхъ и вѣроятно другихъ неизвѣстныхъ намъ мѣстъ съ опредѣленно присвоенными имъ священными изображеніями [2]), суть: съ одной стороны стѣны церквей, столбы и лбы на дугахъ арокъ у сводовъ, и именно — у сводовъ какъ подъ самыми церквами, такъ и подъ полатями или хорами, вообще вся поверхность перпендикулярная или отвѣсная; съ другой стороны — въ церквахъ многокупольныхъ побочные купола и во всѣхъ церквахъ своды, и именно — какъ верхніе надъ самыми церквами, такъ и нижніе подъ полатями или хорами, вообще вся поверхность горизонтальная. Поверхность горизонтальная, на которой фигуры должны быть изображаемы распростертыми и какъ бы парящими, представляла собою небо; поверхность перпендикулярная, на которой фигуры изображались въ ихъ естественномъ прямомъ положеніи, представляла собою землю. Сообразно съ этимъ и сюжеты живописанія или живописи, распадаясь на двѣ группы, одни считались болѣе приличеству-

---

скомъ соборѣ, *Фундукл.* стр. 39; изображеніе его сохраняется на этихъ столбахъ въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ церквахъ, уцѣлѣвъ и скрываясь за мѣстными иконами; Благовѣщеніе повелѣваетъ изображать на этихъ столбахъ и греческій иконописный подлинникъ іером. Діонисія 1458 г. — Ἑρμηνεία τῶν ζωγράφων, стр. 252.

[1]) Спаситель изображенъ былъ въ куполѣ Печерской церкви (разсказъ Поликарпа объ Алипіи иконописцѣ, именно — о чудесномъ голубѣ); Онъ изображенъ въ Новгородской Спасо-Нередицкой церкви (а съ кѣмъ, этого невидно, потому что куполъ глухой, безъ оконъ); живопись нашего купола въ Новгородскомъ Софійскомъ соборѣ, можетъ быть не особенно древняя, но по всей вѣроятности воспроизводящая древнюю, представляетъ Спасителя съ ангелами и пророками (въ самомъ верху Спаситель, подъ Нимъ надъ окнами херувимы и ангелы, между окнами пророки. Новгор. III лѣтоп. подъ 1045 г., архим. *Макарія* Археологич. опис. церковн. древн. въ Новгородѣ I, 57); древній куполъ Кіевскаго Софійскаго собора не сохранился, но сохранились его каморы или паруса и на нихъ — мозаическіе евангелисты (Описаніе Кіевософ. собора стр. 45, *Фундукл.* стр. 39); Спасителя съ ангелами и пророками повелѣваетъ изображать въ нашемъ куполѣ помянутый греческій иконописный подлинникъ, стр. 249, и Онъ же съ пророками всегда изображается въ немъ у Грековъ и въ настоящее время (Замѣтки поклонника святой Горы, стр. 16).

[2]) Сравнивай указанный греческій подлинникъ, стр. 249 sqq.

ющими одной поверхности, другіе — другой, одни небу, другіе землѣ. На поверхности горизонтальной, на сводахъ и въ куполахъ были изображаемы: небесный трофей христіанства — крестъ, окруженный ангелами, Іисусъ Христосъ и Божія Матерь, окруженные тѣми же ангелами, парящіе на облакахъ и безъ облаковъ, въ различныхъ видахъ апоѳеоза (великаго совѣта Ангелъ, Еммануилъ и пр.), пророки и вообще ветхозавѣтные праведники (первые, вѣроятно, какъ провозвѣстники уготовленнаго для людей Христомъ царства небеснаго, а всѣ вторые, какъ его чаятели) и наконецъ апостолы на престолахъ (какъ будущіе судьи міру) [1]. На поверхности перпендикулярной или на стѣнахъ, столбахъ и лбахъ арокъ были изображаемы: дванадесятые праздники (какъ представляющіе событія изъ земной жизни І. Христа и Богородицы), святители, мученики и мученицы [2]).

Въ минуту принятія христіанства мы не знали никакой свѣтской живописи, такъ чтобы обратить знаніе на церковное употребленіе. Слѣдовательно, на первыхъ порахъ въ иконахъ и церковной живописи мы вполнѣ должны были зависѣть отъ Грековъ. Но какъ было потомъ: такъ ли, что, зависѣвъ отъ нихъ нѣкоторое первое время, мы потомъ водворили искусство живописи у самихъ себя и стали обходиться безъ нихъ, или напротивъ такъ, что и во все продолженіе періода мы оставались

---

1) На нижнихъ подхорныхъ сводахъ Кіевскаго Софійскаго собора изображены «звѣзды, составленныя изъ двухъ равноконечныхъ крестовъ, соединенныхъ между собою въ центрѣ», окруженныя поясными въ кругахъ ангелами, *Фундукл.* стр. 39 fin. sqq; на тѣхъ же сводахъ во Владимирскомъ Дмитріевскомъ соборѣ открыты изображенія: Божіей Матери съ праотцами и апостоловъ, сѣдящихъ на престолахъ и окруженныхъ сонмами ангеловъ, *гр. Строганова* Дмитріевск. соб. стр. 11. За симъ сравнивай сейчасъ указанный греческій подлинникъ, ibid.

2) На стѣнахъ, столбахъ и лбахъ арокъ въ Кіевскомъ Софійскомъ соборѣ изображены святители, мученики и мученицы (первые «въ полуисполинскомъ видѣ», т. е. въ размѣрахъ большихъ чѣмъ естественные, а двои вторые, тамъ гдѣ не доставало мѣста, — на лбахъ арокъ, не во весь ростъ, а поясные въ кругахъ), *Фундукл.* стр. 40. Въ Новгородской Спасо-Нередицкой церкви на стѣнахъ продольныхъ, южной и сѣверной, на столбахъ и на лбахъ арокъ изображены: дванадесятые праздники (именно на стѣнахъ и не всѣ, — теперь три: Введеніе, Срѣтеніе и Крещеніе, а было вѣроятно четыре, но одинъ уничтоженъ вслѣдствіе раздѣлки окна), мученики и мученицы (тамъ гдѣ не достаетъ мѣста также поясные въ кругахъ); на западной стѣнѣ подъ полатями по обѣимъ сторонамъ входныхъ дверей — страшный судъ, съ прибавкою съ одного боку изъ Апокалипсиса (затѣмъ еще: на западной части южной стѣны подъ тѣми же полатями изображенъ стоящій и держащій церковь князь, — вѣроятно строитель церкви, предъ нимъ сидящій и благословляющій его Спаситель, между нимъ и Спасителемъ большая запись, къ сожалѣнію, теперь не читаемая; на сѣверной стѣнѣ противъ князя остающіяся непонятными 12 головъ въ трехъ четвероугольникахъ).

въ большей или меньшей отъ нихъ зависимости, главнымъ образомъ ихъ же имѣвъ своими живописцами и своими поставщиками иконъ? Отвѣтъ на вопросъ можетъ быть данъ не положительный, за совершеннымъ отсутствіемъ прямыхъ указаній, а только предположительный.

Живопись и иконописаніе, какъ всѣ ремесла художественныя, требуютъ для своего процвѣтанія той или другой степени просвѣщенія, ибо для сего необходимъ развитый вкусъ и сознательное разумѣніе техники, что возможно только подъ условіемъ большаго или меньшаго просвѣщенія. Но у насъ въ Россіи въ періодъ домонгольскій не было просвѣщенія ни большаго ни малаго, изъ чего слѣдуетъ, что живопись съ иконописью не могли процвѣтать у насъ какъ художества. Онѣ могли существовать и быть болѣе или менѣе распространены у насъ какъ ремесла, подобно тому, какъ въ настоящее время существуютъ въ Владимирскомъ Суздалѣ. Полагаемъ, что какъ таковыя, живопись и иконопись нужно отдѣлять одну отъ другой и что о степени распространенности у насъ той и другой въ періодъ домонгольскій нужно думать болѣе или менѣе различно. Живопись требуетъ мастеровъ на мѣсто, въ самыя церкви, которыя нужно расписывать и не можетъ быть перевозима; напротивъ, иконы могутъ быть перевозимы и привозимы, какъ всякій товаръ. Такимъ образомъ, для живописи могли быть получаемы изъ Греціи только мастера, иконы же могли быть получаемы изъ нея какъ готовыя произведенія. На семъ основаніи мы думаемъ, что ремесло живописи гораздо болѣе было распространено у насъ въ періодъ домонгольскій, чѣмъ ремесло иконописанія. Процвѣтаніе и просто существованіе всякаго ремесла непремѣнно условливаются степенью его выгодности: если ремесло не приноситъ выгоды, то естественно, что не будетъ охотниковъ имъ заниматься. Но несомнѣнно, что конкурренція Греціи должна была дѣлать у насъ ремесло иконописи вовсе невыгоднымъ. Только что начинающіе заниматься какимъ нибудь ремесломъ, по весьма понятной причинѣ, вовсе не въ состояніи продавать произведеній своего произвоизводства по такой же дешевой цѣнѣ какъ тѣ, которые занимаются имъ давно. Слѣдовательно, иконы нашего собственнаго производства должны были бы быть дороже привозныхъ иконъ греческихъ; но дорогаго, равнокачественнаго съ дешевымъ, никто не станетъ покупать, а слѣдовательно, не имѣя возможности удешевить производство до рыночной цѣны, никто не будетъ имъ и заниматься. То обстоятельство, что греческія иконы должны были издалека привозиться, весьма мало должно было вліять на ихъ цѣны, ибо перевозъ былъ до самаго Кіева водяной, т. е. возможно дешевый, такъ что на каждую икону долженъ былъ обходиться не болѣе какъ въ нѣсколько копѣекъ. Единственное средство создать у насъ новое ремесло въ виду конкурренціи Грековъ была нынѣшняя запретительная система; но ни о чемъ подобномъ въ древнее время вовсе не думали и, конечно,

всего менѣе могли думать въ приложеніи къ иконамъ. Такимъ образомъ, необходимо думать, что въ періодъ домонгольскій ремесло иконописанія было у насъ развито и распространено весьма слабо и что вся Русь была снабжаема иконами преимущественно изъ Греціи, подобно тому какъ въ настоящее время почти всю деревенскую Русь снабжаютъ ими иконники помянутаго Суздаля (собственно древней области Суздальской, въ настоящее же время Вязниковцы, иконописцы-богомазы Вязниковскихъ слободъ Мстеры, Холуя и пр.). Главными мѣстами, которыя занимались поставкою къ намъ иконъ, должно считать Константинополь и ближайшую къ намъ Корсунь.

Изъ того обстоятельства, что Русь домонгольскаго періода имѣла иконы преимущественно получавшіяся изъ Греціи греческаго производства, читатель, полагаемъ, поспѣшитъ сдѣлать заключеніе, что въ періодъ домонгольскій она имѣла иконы гораздо лучшія, чѣмъ въ послѣдующее время собственнаго производства. Мы того рѣшительнаго мнѣнія, что это заключеніе было бы совершенно ошибочно, что напротивъ знаменитую византійско-русскую иконопись въ смыслѣ иконописи возможно неудовлетворительной должно возводить именно еще къ этому древнѣйшему времени и что даже и знаменитая русская пословица: годится — молиться, не годится — крынки покрывать, можетъ быть, ведетъ свое начало не отъ Суздальцевъ, отъ которыхъ ее обыкновенно производятъ, а еще отъ Грековъ. Воображать, будто въ Греціи каждый иконописецъ былъ непремѣнно художникъ, писавшій не иначе какъ возможно хорошія иконы, конечно, значило бы воображать нѣчто совсѣмъ неладное; на одного дѣйствительнаго художника приходилось, если не сотня, то навѣрное полсотня простыхъ ремесленниковъ и между этими послѣдними въ постепенной градаціи къ низу несомнѣнно доходило и до весьма худыхъ. Всякій худой товаръ, естественно, ищетъ спеціальнаго рынка своихъ потребителей и когда его находитъ, то, естественно, на него устремляется. Въ Греціи у покупавшихъ людей способность оцѣнки достоинства иконъ была совсѣмъ другая, чѣмъ у насъ, а именно — совсѣмъ настоящая; слѣдовательно, плохія иконы посредственныхъ иконописцевъ тамъ и могли идти только за плохія, а слѣдовательно — и продаваться могли только по цѣнѣ вполнѣ соотвѣтствующей, т. е. весьма дешевой, и притомъ искать себѣ покупателей только въ невзыскательныхъ мѣстахъ глухихъ и бѣдныхъ. Но какая могла быть оцѣнка достоинства иконъ у насъ въ Россіи, гдѣ прежде не знали никакой живописи и иконописи и гдѣ и послѣ того, какъ онѣ вошли въ употребленіе, не прибавилось вкуса? Было бы написано что нибудь, было бы поярче, было бы золота побольше (т. е. истиннаго или мнимаго), а художественная сторона, конечно, должна была оставляться безъ всякаго вниманія. Такимъ образомъ, Россія естественно и необходимо должна была стать спеціальнымъ

рынкомъ для греческихъ иконъ низшаго разбора,—для всего того, что дома являлось какъ бракъ и не находило покупателей. Такъ какъ требованіе иконъ въ Россію долженствовало быть огромное и съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе увеличиваться, то необходимо думать, что не только были скупаемы для нея всѣ плохія иконы, производившіяся беззаказно, но что въ мѣстахъ, ведшихъ съ ней торгъ иконами, заведена была спеціальная фабрикація иконъ, назначенныхъ именно для ней,—иконъ производившихся такъ же скоро и такъ же дешево и съ такими же заботами о чемъ нибудь другомъ, кромѣ сихъ двухъ качествъ, какъ въ настоящее время творится въ Мстерѣ и Холуѣ.

Итакъ, необходимо думать, что Русь домонгольскаго періода молилась иконамъ преимущественно греческаго производства, но иконамъ далеко и вовсе не высокаго достоинства. Сейчасъ сказанное нами должно быть разумѣемо впрочемъ объ иконахъ такъ сказать базарныхъ, объ иконахъ, которыми молилось въ церквахъ и въ домахъ большинство. Что касается до князей и вообще людей богатыхъ, то они весьма легко могли пріобрѣтать и для себя и для строенныхъ ими церквей иконы и истинно хорошія, а именно—посредствомъ особыхъ заказовъ и посредствомъ нарочитой выписки изъ Греціи[1]). И несомнѣнно, что хорошія иконы періода домонгольскаго были несравненно лучше хорошихъ иконъ нынѣшнихъ, ибо несомнѣнно, что хорошіе мастера греческіе и хорошая греческая иконопись X—XII вѣка были несравненно выше хорошихъ мастеровъ и хорошей иконописи настоящаго времени (за исключеніемъ, конечно, въ первомъ случаѣ нашихъ академиковъ, которые посвящаютъ себя иконописанію и которые не всегда впрочемъ понимаютъ иконописаніе надлежащимъ образомъ). Нынѣшняя наша хорошая иконопись, послѣ большей или меньшей тщательности письма и доброкачественности красокъ, въ существѣ своемъ есть все таже византійско-русская иконопись, имѣющая своей отличительной чертой неестественность изображенія лицъ, въ которыхъ болѣе напоминается о живыхъ людяхъ, чѣмъ они дѣйствительно представляются; напротивъ, древняя хорошая греческая иконопись соединяла съ строгимъ соблюденіемъ принятыхъ и установленныхъ формъ естественную живость и натуральность и возможное художественное совершенство изображенія лицъ, такъ что хотѣла давать и давала не однѣ напоминанія о святыхъ людяхъ, а именно ихъ самихъ и именно съ возможно большимъ выраженіемъ въ ихъ внѣшнихъ живыхъ образахъ внутренней идеи каждаго изъ нихъ (о греческой иконописи по

---

[1]) И, конечно, объ этихъ иконахъ, получавшихся изъ Корсуни посредствомъ нарочной выписки, а не обо всѣхъ вообще привозившихся изъ нея на продажу, должно разумѣть употреблявшееся въ древнее время выраженіе Корсунская икона вмѣсто хорошая.

ея позднѣйшимъ жалкимъ образцамъ нашимъ составилось у насъ странное понятіе, будто эта иконопись не только не требуетъ художественности, но и есть нѣчто несовмѣстимое съ нею. На самомъ дѣлѣ, конечно, это не такъ: греческая иконопись требуетъ археологической точности[1]) во внѣшности и не допускаетъ произвола въ сочиненіи, но въ изображеніи всего и преимущественно ликовъ она, само собою разумѣется настоятельно желаетъ художественности, — подъ тѣмъ условіемъ, чтобы Христосъ былъ изображаемъ именно Христомъ и святые именно святыми).

Не процвѣтала у насъ въ періодъ домонгольскій иконопись, какъ ремесло, съ цѣлію снабженія иконами страны, были однако же у насъ иконописцы. Въ древнее время смотрѣли на занятіе иконописью какъ на занятіе священное и святое. Вслѣдствіе этого находились люди, которые выучивались ей (отъ приходившихъ для живописи въ храмахъ иконописцевъ греческихъ и другъ отъ друга) и которые занимались ею не въ видахъ пріобрѣтенія выгодъ и не какъ средствомъ существованія или промысломъ, а какъ упражненіемъ благочестивымъ, какъ своего рода христіанскимъ добрымъ дѣломъ. Между этими своего рода диллетантами — иконописцами, которые преимущественно должны были являться между монахами, каковъ извѣстный намъ преп. Алипій Печерскій[2]), могли быть мастера и очень хорошіе, и такъ какъ они, не ища барышей, писали иконы не на спѣхъ, то и между ихъ произведеніями долженствовали быть иконы болѣе или менѣе замѣчательныя по своему достоинству.

Необходимо думать, что значительно иначе имѣло себя у насъ дѣло въ періодъ домонгольскій съ стѣнной церковной живописью. Для этой живописи требовались на лицо и на мѣсто работъ самые мастера. Сношенія между нами и Греціей, правда, были весьма дѣятельныя и живыя; путь изъ нея къ намъ былъ сравнительно не далекъ и легокъ[3]): но все-таки трудно и невѣроятно предполагать, чтобы такъ же хлынули изъ нея къ намъ нужные намъ рабочіе, какъ должны были хлынуть товары. Послѣдніе, будучи привезены, могутъ ждать покупателя; рабочій же можетъ отправляться только на вѣрныя работы. Изъ этого слѣдуетъ, что греческіе стѣнные живописцы не толпились у насъ на рынкахъ, предлагая свои услуги всѣмъ имѣвшимъ въ нихъ нужду, но что могли быть

---

1) Съ этой археологической точностью, при незнаніи нашими иконописцами археологіи, у насъ случилось то, что напр. на древнихъ святителей къ митрамъ, саккосамъ и длиннымъ волосамъ остается надѣть только ордена.

2) Выучившійся иконописи отъ мастеровъ греческихъ, расписывавшихъ Печерскую церковь, см. Патерикъ.

3) Въ Патерикѣ Печерскомъ, въ разсказѣ о зодчихъ, дается знать, что изъ Константинополя доѣзжали до Кіева въ 10 дней.

получаемы изъ Греціи только чрезъ нарочную выписку. А если такъ, то очевидно была нужда и въ собственныхъ мастерахъ русскихъ. Мастера издалека могли имѣть охоту идти на работы только въ тѣхъ случаяхъ, когда онѣ предстояли большія и по достоинству цѣнныя. Но подобнаго рода работы по стѣнной живописи представляли только очень немногія церкви исключительныя. Послѣ немногихъ церквей исключительныхъ оставались всѣ церкви обыкновенныя, живописныя работы въ которыхъ были сравнительно не велики и малоцѣнны: всѣ онѣ долженствовали быть достояніемъ природныхъ мастеровъ русскихъ и всѣ онѣ требовали существованія этихъ мастеровъ. Составляетъ вопросъ: были или нѣтъ расписываемы живописью церкви деревянныя, что могло быть дѣлаемо въ нихъ посредствомъ обтяжки полотномъ или посредствомъ штукатурки. Если да, то собственные мастера живописи могли повести у насъ начало еще отъ тѣхъ церквей, которыя были въ Кіевѣ еще до Владимира, а во всякомъ случаѣ они повели его отъ его первыхъ церквей. Если же нѣтъ, то они ведутъ свое начало отъ времени Ярослава, ибо расписаніе Владимировой Десятинной церкви живописцами греческими дало или не дало собственныхъ мастеровъ русскихъ (какъ учениковъ этихъ живописцевъ греческихъ), но во всякомъ случаѣ они должны были умереть безъ дѣла (ибо отъ Десятинной церкви до Софіи и другихъ церквей Ярослава не было строимо церквей каменныхъ). Какъ бы то ни было, но необходимо думать, что собственные мастера русскіе ведутъ свое начало отъ той или другой ранней поры. До настоящаго времени сохранилось такъ мало остатковъ работъ нашихъ живописцевъ домонгольскаго періода, что положительнымъ сужденіямъ о нихъ едва ли можетъ быть мѣсто. Но вообще нужно думать, что относительно стиля они были неуклонно и старательно вѣрными подражателями мастеровъ греческихъ, а относительно достоинства представляли изъ себя посредственность съ значительнымъ процентомъ нисхожденія къ низу, но съ весьма незначительнымъ процентомъ восхожденія къ верху. Во все продолженіе періода наши живописцы находились въ живомъ общеніи съ живописцами греческими, имѣя передъ собой ихъ работы: естественно предполагать, что они именно старались подражать послѣднимъ, какъ своимъ учителямъ, поставляя свою задачу въ томъ, чтобы по возможности вѣрно и точно копировать ихъ, и вовсе не помышляя вводить какихъ нибудь особенностей, по которымъ бы ихъ живопись составила изъ себя особый стиль, кромѣ того — насколько ихъ индивидуальный національный характеръ долженъ былъ сказываться въ ихъ работахъ помимо ихъ воли. Относительно достоинства мы не полагаемъ вѣроятнымъ быть о нихъ высокаго мнѣнія потому, что они были не настояще — ученые художники, а просто ремесленники, мастеровые, подобно нынѣшнимъ мастерамъ изъ крестьянъ, въ рукахъ которыхъ находится расписываніе

церквей сельскихъ (съ весьма значительной впрочемъ долей и городскихъ), что имъ (вмѣстѣ со всѣми русскими людьми) недоставало просвѣщенія и съ нимъ нѣкотораго теоретическаго знанія и разумѣнія и нѣкотораго эстетическаго развитія. Но какъ не бываетъ правила безъ исключенія, такъ весьма возможно, что бывали примѣры отдѣльныхъ замѣчательныхъ живописцевъ, которые сейчасъ указанный недостатокъ восполняли избыткомъ таланта.

Въ Греціи стѣнная живопись, какъ кажется, считалась необходимой принадлежностью церквей, составляя общій и непремѣнный или какъ бы обязательный способъ ихъ украшенія. Если такъ, то греческій взглядъ, конечно, былъ извѣстенъ и у насъ. Но у насъ взгляду уже ни въ какомъ случаѣ не могло соотвѣтствовать дѣло. Для того, чтобы могли быть украшаемы живописью всѣ церкви, требовалось бы такое развитіе ремесла живописи, какое въ періодъ домонгольскій, въ средѣ совсѣмъ необразованной, вовсе не могло имѣть мѣста. Не знаемъ, сказали мы, были или не были украшаемы живописью деревянныя церкви, каковыми были наибольшая часть нашихъ церквей домонгольскаго періода. Сколько знаемъ, вовсе не представляютъ примѣровъ такой живописи позднѣйшія деревянныя церкви, сохранившіяся до настоящаго времени, что какъ будто говоритъ за ея совершенное неупотребленіе въ нихъ и въ древности. Но съ другой стороны намъ извѣстно одно древнее не совсѣмъ опредѣленное свидѣтельство, которое, напротивъ, какъ будто говоритъ объ ея употребленіи въ древнее время и въ деревянныхъ церквахъ; преп. Несторъ пишетъ о деревянной церкви Бориса и Глѣба, построенной Ярославомъ въ Вышгородѣ: «украси (ю) всякими красотами, иконами и иными письмены»,—подъ иными письмены какъ будто нужно разумѣть стѣнную живопись, потому что болѣе разумѣть нечего. Какъ бы то ни было, но если и дѣйствительно входило у насъ въ обычай украшать живописью и деревянныя церкви, то во всякомъ случаѣ необходимо думать, что на дѣлѣ обычай не пошелъ далѣе весьма рѣдкихъ и немногихъ исключеній и что, за этими немногими исключеніями, деревянныя церкви у насъ не были украшаемы живописью. А такъ какъ деревянныя церкви составляли рѣшительное большинство нашихъ церквей домонгольскаго періода, то слѣдуетъ, что у насъ оставалось безъ живописи это рѣшительное большинство церквей. Что касается до церквей каменныхъ, составлявшихъ въ общемъ количествѣ всѣхъ церквей весьма незначительный процентъ, то относительно ихъ, наоборотъ, есть вся вѣроятность думать, что живопись считалась столько же ихъ необходимой принадлежностью, какъ это было въ Греціи. Правда, мы не имѣемъ относительно этого общихъ свидѣтельствъ, но думать такъ заставляютъ частныя свидѣтельства, которыя говорятъ объ украшеніи живописью церквей каменныхъ и самыхъ незначительныхъ.

Особый родъ живописи составляла мусія или мозаика (μουσεῖον, μουσίον, μωσίον, musivum, mosaicum)[1]), въ которой изображенія не писались посредствомъ красокъ, а составлялись изъ маленькихъ цвѣтныхъ квадратиковъ особо приготовленнаго стекла (ψηφίδες, tesselae — плиточки, камешки). Мусія, ведущая свое начало изъ глубокой древности, была чрезвычайно распространена и употребительна у христіанскихъ или византійскихъ Грековъ[2]) и, такъ какъ она представляетъ родъ живописи гораздо болѣе прочной, чѣмъ обыкновенная живопись красками, то въ украшеніи церквей она едва ли не преобладали надъ послѣднею. Какъ бы то ни было, но, считаясь живописью высшею, чѣмъ обыкновенная, она по крайней мѣрѣ до нѣкоторой степени украшала наибольшую часть церквей, именно — олтарь, столбы олтарной арки и ея верхъ и купола. У насъ этотъ родъ живописи, по сравнительной дороговизнѣ матеріала и по сравнительной трудности и мѣшкотности его производства, какъ кажется, не получилъ особенной распространенности. Впрочемъ, говоримъ объ этой нераспространенности не на основаніи прямыхъ свидѣтельствъ, которыхъ вовсе не знаемъ, а на основаніи того обстоятельства, что извѣстно слишкомъ мало церквей, имѣвшихъ мозаику, именно — и всего пять: четыре въ Кіевѣ — Десятинная церковь, Софійскій соборъ, церкви Печерскаго и Михайловскаго монастырей, и одна внѣ Кіева — Новгородскій Софійскій соборъ. Въ Патерикѣ Печерскомъ дается знать, что Греки привозили къ намъ мозаику на продажу[3]). Этимъ дается знать, что были и русскіе мастера, которые занимались мозаическими работами изъ готоваго матеріала. А слѣдовательно распространенность у насъ мозаики не должно будетъ ограничивать только пятью помянутыми церквами. Работы русскихъ мастеровъ, какъ менѣе прочныя, могли давно осыпаться и быть замѣнены послѣ въ церквахъ, въ которыхъ онѣ были, простою живописью; съ другой стороны, изъ церквей самаго Кіева, въ которыхъ по преимуществу должна была сосредоточиваться мозаика, за исключеніемъ Софійскаго собора и церкви Михайловскаго монастыря, до насъ не сохранилось ни одной. Замѣчательно, что ничего не говорится о мозаикѣ между украшеніями Владимірскаго собора Боголюбскаго. Если онъ на самомъ дѣлѣ не былъ украшенъ ею, то, конечно, не по причинамъ, указаннымъ нами выше. Единственною таковою причиною нужно будетъ считать то, что онъ не относилъ ее

---

[1]) Происхожденіе названія темно, cfr *Дюканжа* Gloss. Latinit. подъ сл. Musivum и Graecit. подъ сл. Μουσεῖον.

[2]) Разумѣемъ — была распространена не только въ церковномъ, но и общественно-домашнемъ быту, какъ средство украшенія не только церквей, но и общественныхъ зданій и частныхъ домовъ.

[3]) Въ разсказѣ Симона о живописцахъ.

къ числу украшеній великолѣпныхъ и что онъ съ своими современниками не имѣлъ къ ней вкуса (Насколько была украшена мозаикой Десятинная церковь Владимирова, остается неизвѣстнымъ. Въ Софійскомъ соборѣ Ярославовомъ были ею украшены олтарь, столбы олтарной арки и ея верхъ; главный куполъ съ камарами или абсидами и съ дугами подъ нимъ. На восточной стѣнѣ олтаря сохранились мозаическія — Божія Матерь, Тайная вечеря и святители съ діаконами, о которыхъ мы говорили выше; преосвященный Евгеній предполагаетъ, что былъ украшенъ мозаикою и сводъ олтаря, но что тамъ было, неизвѣстно. На столбахъ олтарной арки — Благовѣщеніе; на верху ея — Спаситель съ Божіею Матерью и Предтечею (деисусъ или триморфіонъ); куполъ не сохранился, а въ уцѣлѣвшихъ его абсидахъ сохранились не вполнѣ изображенія евангелистовъ; на передней дугѣ подкупольной изображенъ Спаситель, а на остальныхъ трехъ были изображены въ кругахъ погрудно 40 мучениковъ, изъ которыхъ уцѣлѣло теперь 15, — Описаніе Кіевософійск. собора стр. 42 sqq, *Фундукл.* стр. 37 sqq. Въ церкви Печерскаго монастыря, не сохранившейся до настоящаго времени, былъ украшенъ мозаикою олтарь, — Патерикъ въ разсказѣ о живописцахъ. Въ Михайловскомъ монастырѣ мозаика сохранилась въ олтарѣ, на передней части стѣны надъ горнимъ мѣстомъ или сопрестоліемъ; она состоитъ изъ одной линіи или одного ряда изображеній которыя суть: въ серединѣ Троица съ предстоящими ангелами, съ обѣихъ сторонъ Троицы Тайная вечеря въ двухъ отдѣленіяхъ, какъ въ Новгородской Спасо-Нередицкой церкви, — съ одной стороны Спаситель преподаетъ подходящимъ ученикамъ Тѣло, съ другой стороны — Кровь, — *Фундукл.* стр. 53 sub fin. Въ Новгородскомъ Софійскомъ соборѣ мозаика, находящаяся въ олтарѣ, представляетъ не изображенія святыхъ, а полосу простыхъ украшеній, «въ родѣ оконъ съ полукружіями и крестами», которая идетъ по стѣнѣ поверхъ сопрестолія, Археологич. описаніе церковн. древн. въ Новгородѣ архим. *Макарія* I, 43).

Выше мы сказали, что въ древнее время къ нынѣшней нашей солеѣ примыкала противъ олтаря (передъ которымъ однимъ и она простиралась) другая солея, въ видѣ четвероугольно-продолговатой, болѣе или менѣе значительной по величинѣ, площадки. На западномъ краю этой второй солеи въ древнее время стоялъ или же съ западной стороны ея въ древнее время къ ней примыкалъ амвонъ[1]), который съ нынѣшними

---

[1]) Стоялъ ли амвонъ на самой солеѣ или примыкалъ къ ней, въ настоящее время мы не можемъ этого сказать. У Кодина въ трактатѣ Περὶ στεφηφορίας βασιλέως есть выраженіе, которое какъ будто заставляетъ думать, что амвонъ примыкалъ къ солеѣ, именно — онъ говоритъ, что императоръ послѣ вѣнчанія царскимъ вѣнцомъ, которое совершалось на амвонѣ, сходитъ съ послѣдняго не

нашими амвонами, состоящими изъ небольшихъ, одной вышины съ нашими солеями и примкнутыхъ къ нимъ, полукруглыхъ рундуковъ, не имѣлъ ничего общаго. Въ настоящее время у насъ нѣтъ совершенно никакой и памяти о древнихъ амвонахъ, а между тѣмъ они исчезли у насъ не далѣе, какъ только въ началѣ прошлаго столѣтія, и въ исторіи нашей церковной археологіи представляютъ ту замѣчательную особенность, что мы сохраняли ихъ гораздо долѣе, чѣмъ Греки [1]). Древній амвонъ [2]), явившійся въ церквахъ для той цѣли, чтобы все читаемое, возглашаемое и поемое въ нихъ было лучше слышимо присутствущими и, въ особенности, чтобы это такъ было съ чтеніемъ Священнаго Писанія, представлялъ изъ себя бо́льшее или меньшее возвышеніе, на которое должны были восходить читающіе, возглашающіе и поющіе. Наши свѣдѣнія относительно формъ, въ какихъ устроямъ былъ древній амвонъ, весьма недостаточны; но очень вѣроятно, что форма, которую далъ ему Юстиніанъ въ своей Софіи, была наиболѣе употребительною и господствующею. Пусть читатель вообразитъ себѣ бесѣдку въ формѣ овальнаго огражденія, сдѣланнаго посредствомъ глухихъ погрудныхъ стѣнокъ (т. е. пусть онъ вообразитъ себѣ, — возьмемъ простое и нѣсколько грубое, но зато совершенно ясное, подобіе, — большой чанъ или весьма большую кадку, только не круглой, а овальной формы); пусть онъ поставитъ эту бесѣдку на колонны вышиной примѣрно отъ двухъ до трехъ аршинъ; пусть онъ вообра-

---

съ той стороны, съ которой взошелъ (амвонъ имѣлъ два всхода), а съ противоположной, πρὸς τὸν σωλέαν καὶ τὸ ἅγιον βῆμα, по изд. Pacii, Paris 1588, p. 187. Но подъ солеей у него можно разумѣть не большую солею, на которой могъ стоять амвонъ, а малую или нашу нынѣшнюю, бывшую солеей въ собственномъ смыслѣ. Между тѣмъ то соображеніе, что амвонъ былъ для клириковъ и слѣдовательно долженъ былъ заключаться въ предѣлахъ ограды, отдѣлявшей ихъ отъ міранъ, каковою была ограда большой солеи, и примѣръ Римской церкви, въ которой амвоны находились именно на солеѣ и въ ея оградѣ, заставляютъ болѣе склоняться къ тому мнѣнію, что амвонъ не примыкалъ къ солеѣ, а находился на ней самой (Павелъ Силенціарій точно опредѣляетъ мѣсто амвона въ Юстиніановой Софіи, именно — что онъ былъ въ серединѣ церкви, но не въ самой серединѣ, а нѣсколько къ востоку, у *Дюканжа* въ Constantinop. Christ. lib. III, c. LXXIV, p. 67, но изъ его словъ нельзя вывести никакого заключенія по отношенію къ нашему вопросу. Если бы Кортюмовъ нѣмецкій переводъ описанія амвона св. Софіи, сдѣланнаго Павломъ Силенціаріемъ, былъ совершенно точенъ. см. третье прим. ниже, то слѣдовало бы, что въ св. Софіи амвонъ не стоялъ на солеѣ, а примыкалъ къ ней, ибо говорится, что отъ послѣдней ступени обращенной къ востоку лѣстницы амвона ведетъ къ олтарю длинный въ серединѣ ходъ, т. е. древняя большая солея. Vers. 241).

[1]) См. ниже.

[2]) Ἄμβων обыкновенно производятъ отъ ἀμβαίνω, ἀναβαίνω — восхожу; но [illegible] ли оно не есть самостоятельное слово, родственное съ латинскимъ umbo; у [illegible]скихъ Грековъ оно значило — выпуклость, возвышенность, холмъ.

зить себѣ, что на эту бесѣдку съ двухъ противоположныхъ, и именно длинныхъ сторонъ овала, сдѣланы два всхода (съ двумя, разумѣется, отверстіями въ бесѣдкѣ) посредствомъ приставленныхъ лѣстницъ, которыя зашиты (оперены) глухими стѣнками: вообразивъ это, онъ будетъ имѣть точное понятіе объ амвонѣ наиболѣе употребительной формы. Иногда бесѣдка оставлялась открытою, иногда же дѣлался на ней верхъ, именно — на ея огражденіе (барьеръ) ставились колонки и на эти колонки ставилась сферическая или пирамидальная крыша [1]). Какъ помѣстительны

---

[1]) Юстиніанъ долженъ былъ устроить два, одинъ за другимъ, амвона въ св. Софіи: первый при первомъ построеніи церкви (532—537), второй при ея возобновленіи (558—562), когда упавшій куполъ сокрушилъ между прочимъ амвонъ съ солеею. Первый амвонъ подробно описанный Павломъ Силенціаріемъ (современникомъ, чиновникомъ Юстиніана, именно силенціаріемъ, — Ἔκφρασις τοῦ ἄμβωνος, въ нѣмецкомъ переводѣ Кортюма въ приложеніи къ книгѣ *Зальценберга* Alt-christliche Baudenkmale von Constantinopel), представляя изъ себя зданіе великолѣпнѣйшее, былъ обнесенъ огромнымъ шатромъ или киворіемъ, какъ киворій св. трапезы (былъ поставленъ въ шатрѣ, киворіи), который сдѣланъ былъ такимъ образомъ, что кругомъ амвона были поставлены восемь колоннъ и на нихъ положена сферическая крыша и который отличался отъ киворія св. трапезы тѣмъ, что между его столбами также какъ у самаго амвона было сдѣлано огражденіе изъ глухихъ погрудныхъ стѣнокъ (иконографическое воспроизведеніе этого шатра или киворія, относительно крыши, которая сдѣлана несферическою — невѣрное, см. у Кортюма, а чтобы до нѣкоторой степени вообразить себѣ всю величественную грандіозность этого киворія, для сего нужно видѣть киворій надъ главнымъ престоломъ въ Римскомъ св. Петрѣ). Второй амвонъ, оставшійся, этого киворія уже не имѣлъ, потому что, какъ говорятъ позднѣйшіе, у Юстиніана не хватило средствъ на его вторичное сооруженіе. Форма перваго амвона описана Силенціаріемъ, а что касается до формы втораго, описаній которой неизвѣстно, то должно думать, что она была одинакова съ формою перваго. Это форма есть то, что мы представили выше: овальная бесѣдка съ погруднымъ огражденіемъ, поставленная на колонны, и именно, какъ кажется, бесѣдка безъ крыши надъ ней (т. е. не только безъ шатра, но и безъ крыши на колонкахъ, поставленныхъ на ея собственные барьеры, — воспроизведеніе у Кортюма, но только тамъ неправильно сдѣланы лѣстницы длинными и отлогими, тогда какъ Силенціарій прямо говоритъ, что онѣ были крутыя и слѣд. короткія, описанія Vers. 75). Изображеніе амвона нашей формы съ крышей надъ нимъ (т. е. съ крышей на колонкахъ, поставленыхъ на его барьеръ) см. у Ленуара въ Architecture monastique, Paris, 1852, p. 340. Эту же форму имѣетъ амвонъ въ св. Маркѣ Венеціанскомъ, представляющій собою по всей вѣроятности снимокъ съ образца греческаго. Изображенія амвоновъ нашей формы, воспроизводящія ее не совсѣмъ удовлетворительно, въ Менологіи импер. Василія подъ 14 Сент. и 23 Октября, — ч. I, стрр. 37 и 135, — въ первомъ случаѣ именно амвонъ св. Софіи. — Что касается до амвоновъ другихъ формъ, то въ городкѣ Стагусъ-Калабакъ (др. Стагонъ), находящемся недалеко на сѣверозападъ отъ Трикалы, до настоящаго времени сохраняется въ каѳедральной епископской церкви древній амвонъ, представляющій собою ein rechtecki-

были дѣлаемы амвоны (ихъ бесѣдки), мы не знаемъ; но идя внизъ отъ овала въ двѣ сажени длиной и одну шириной, каковъ приблизительно былъ пространствомъ амвонъ Юстиніановой Софіи [1]), нужно остановиться на такомъ меньшемъ, при которомъ бы сразу могло помѣщаться на амвонѣ человѣкъ не менѣе пяти (ибо на него восходили избранные пѣвчіе для пѣнія). Мы не знаемъ и того, какъ высоки были дѣлаемы амвоны; но идя внизъ отъ 3 аршинъ, каковую приблизительно имѣлъ амвонъ той же Софіи [2]), полагаемъ вѣроятнымъ принимать за меньшее два аршина, потому что знаемъ амвонъ, вышину котораго можно принять за среднюю и который имѣетъ ее въ 2 съ половиной аршина [3]). Амвоны, какъ мы сказали, дѣлались съ двумя всходами, устроявшимися одинъ противъ другаго съ противоположныхъ сторонъ (длинныхъ овала). Они ставились такимъ образомъ, что одинъ всходъ обращенъ былъ къ востоку или олтарю, а другой къ западу или входнымъ въ церковь дверямъ [4]). Не имѣемъ прямыхъ указаній, но съ вѣроятностію предполагаемъ, что на нихъ дѣлалось по два пюпитра, — одинъ обращенный къ югу, другой къ сѣверу, и что на одномъ читалось евангеліе, на другомъ апостолъ [5]).

Не знаемъ, какъ было въ Греціи, считался ли амвонъ необходимой принадлежностью всѣхъ церквей или онъ былъ только въ церквахъ главнѣйшихъ, преимущественно каѳедрально-епископскихъ, но что касается до нашей Россіи, то со всею вѣроятностію нужно думать это послѣднее.

---

ger Marmorthron in Gestalt einer kleinen byzantinischen Kirche mit Aufgängen an der Ost- und Westseite, — Энциклопедіи Ерша и Грубера т. 84, стр. 422 (а о самомъ Калабакѣ см. Благовѣщенскаго «Среди богомольцевъ», стр. 452).

[1]) По Кортюму.

[2]) По нему же.

[3]) Амвонъ св. Марка Венеціанскаго, по всей вѣроятности, какъ мы сказали, снятый съ образца греческаго.

[4]) Что амвоны ставились именно такимъ образомъ, это совершенно ясно даютъ знать Павелъ Силенціарій и Кодинъ, см. у Дюканжа въ Constantinop. Christ. lib. III, с. LXXV, p. 68 (латинскій переводъ Силенціарія у Дюканжа неправиленъ).

[5]) На Западѣ были устрояемы два особые амвона, — одинъ для евангелія, другой для апостола; иногда устрояемъ былъ и одинъ амвонъ, но двухэтажный: двѣ бесѣдки, меньшая въ большей, изъ коихъ нижняя или большая — для чтенія апостола, а верхняя или меньшая—для чтенія евангелія (таковъ амвонъ въ св. Маркѣ Венеціанскомъ и см. у Дюканжа Gloss. Latin. подъ сл. ambo. Древніе западные амвоны сохранились въ Римскихъ церквахъ: св. Лаврентія за городомъ, св. Климента, Богородицы (S. Mària) In-Ara-Coeli и Богородицы In-Cosmedin, — *Де-Блезера* Rome et ses monuments, планы къ стрр. 175, 233, 291 и 297,— во всѣхъ четырехъ случаяхъ въ двойственномъ числѣ. Видъ и планъ западнаго амвона въ Словарѣ *Мюллера - Мотеса* подъ сл. Ambo, а одинъ видъ у *Мартиньи* подъ тѣмъ же словомъ).

Что онъ однако былъ у насъ по крайней мѣрѣ въ каѳедрально-епископскихъ церквахъ, это не подлежитъ сомнѣнію, ибо кромѣ его несомнѣннаго существованія у насъ въ этихъ церквахъ въ позднѣйшее время мы имѣемъ свидѣтельства и современныя. Андрей Боголюбскій устроилъ въ своемъ Владимирскомъ соборѣ «онъбонъ отъ злата и сребра»[1]), — ясно и очевидно, что тутъ разумѣется не нынѣшній, а древній амвонъ. Іерусалимскій паломникъ игуменъ Даніилъ, описывая башенку или часовню надъ пещерой гроба Господня, уподобляетъ ее амвону: «и есть печерка та одѣлана яко (акы) амбонъ краснымъ мароморомъ и столбци мароморяны жъ около стоятъ, числомъ ихъ 12»[2])... Очевидно, что въ приведенныхъ словахъ разумѣется древній, а не нынѣшній, амвонъ, и если Даніилъ беретъ его въ подобіе для ясности, то столько же затѣмъ очевидно, что онъ былъ вещью извѣстною Русскимъ людямъ, а слѣдовательно и употребительною въ Россіи.

Въ какой формѣ были устрояемы у насъ въ періодъ домонгольскій древніе амвоны, пока остается намъ вовсе неизвѣстнымъ. Въ XVI вѣкѣ, если судить по амвону, сдѣланному митр. Макаріемъ въ Новгородскій Софійскій соборъ, отчасти описанному, отчасти сохранившемуся до настоящаго времени[3]), они устрояемы были въ формѣ помянутой бесѣдки, но не овальной, а круглой, ставились на колонки не особенно высокія, менѣе, чѣмъ въ ростъ человѣка[4]), и имѣли не по два всхода, а по одному.

Юстиніанъ устроилъ въ своей Софіи великолѣпный амвонъ, обложивъ его весь серебромъ[5]). Не имѣемъ прямыхъ свидѣтельствъ, но должно

---

[1]) Ипатск. лѣт., 2 изд. стр. 396 нач.

[2]) По изд. *Норова*, стр. 22 fin.

[3]) Описаніе въ 6 т. Собр. лѣтт. стр. 291; самый амвонъ, безъ колонокъ, на которыхъ онъ стоялъ, въ настоящее время въ Петербургѣ, въ Академіи Художествъ (гдѣ вовсе несправедливо выдается за такъ называемую Халдейскую пещь, о которой см. ниже).

[4]) Колонки, имѣвшія форму державшихъ амвонъ на своихъ головахъ людей (каріатиды), называются въ описаніи «человѣчками» (слѣдоват. были ниже, чѣмъ человѣки).

[5]) Первый амвонъ былъ великолѣпнѣйшій, но и второй былъ великолѣпный. Первый съ своимъ киворіемъ былъ устроенъ, по Павлу Силенціарію, изъ дорогихъ разноцвѣтныхъ мраморовъ, съ инкрустаціей серебра въ его и киворія стѣнкахъ, съ золотыми капителями у колоннъ послѣдняго и съ золотою кровлею надъ послѣднимъ (О сохранявшихся остаткахъ амвона нашъ Антоній Новгородскій говоритъ, что они были хрустальные, по изд. *Савваит*. стр. 64, а такъ называемый Бандуріевъ Анонимъ по редакціи славянскаго перевода, вѣроятно на основаніи тѣхъ же остатковъ, говоритъ объ амвонѣ, что онъ сотворенъ былъ изъ сардонихи камня съ аспиднымъ камніемъ и съ хрустальи и сапфиромъ,—Вѣстникъ Общества древне-русскаго искусства при Моск. Публ. Музеѣ

думать, что подражали ему въ семъ случаѣ и его преемники; въ особенности это должно думать о ближайшемъ къ нашимъ христіанскимъ временамъ его преемникѣ — Василіѣ Македонянинѣ, который если не въ предѣлахъ всей имперіи, то въ предѣлахъ Константинополя хотѣлъ быть въ отношеніи къ строенію и великолѣпному благоукрашенію церквей вторымъ Юстиніаномъ [1]). Вѣроятно думать, что и у насъ во Владимировой Десятинной церкви и въ Ярославовой Софіи амвоны были устроены съ большимъ или меньшимъ соревнованіемъ великолѣпію греческому. А во всякомъ случаѣ имѣемъ положительное свидѣтельство, что Боголюбскій въ своемъ владимирскомъ соборѣ устроилъ амвонъ съ великолѣпіемъ Юстиніановымъ.

(Объ амвонахъ у Грековъ см. *Bingh.* Vol. III, p. 192 sqq, *Дюканжа* Gloss. Graecit. подъ сл. ἄμβων, его же Constantinop. Christ. Lib. III, cc. LXXIV и LXXV. Не знаемъ, съ какого времени до Симеона Солунскаго амвоны начали быть сносимы у нихъ съ середины церкви на сторону [2]) и къ половинѣ XVII вѣка послѣднее стало у нихъ общимъ обычаемъ, а первое было совсѣмъ забыто [3]). На сторонѣ и именно — сѣверной, не знаемъ по позднѣйшему ли примѣру Запада или наоборотъ ему показавъ примѣръ, Греки не поставили амвоновъ на полъ церковный, но въ видѣ малыхъ бесѣдокъ или глухихъ балкончиковъ подвѣсили ихъ къ заднему подкупольному столбу (или, смотря по устройству церкви, — въ формѣ базилики и куполо-базилики, что въ настоящее время весьма нерѣдко, имѣющей много столбовъ, или же въ формѣ такъ сказать и если позволительно такъ сказать — сарая, совсѣмъ не имѣющей столбовъ, — къ одному изъ заднихъ столбовъ и къ стѣнѣ), въ видѣ каковыхъ висячихъ балкончиковъ, служа для чтенія евангелія на литургіи и для сказыванія проповѣдей, они остаются у нихъ и до настоящаго времени (у насъ въ Малороссіи, если не ошибаемся, есть эти новогреческіе амвоны — висячіе балкончики, но служатъ исключительно для второй изъ указанныхъ цѣлей; въ Петербургѣ въ Исакіевскомъ соборѣ нѣсколько подобнымъ образомъ устроена каѳедра для проповѣдниковъ). Что касается до древнихъ амвоновъ у насъ въ Россіи, то послѣ періода домонгольскаго мы знаемъ свидѣтельства о нихъ за XV — XVII вѣкъ:

1874 г., кн. 1—3, отд. II, стр. 8). Второй амвонъ былъ сдѣланъ или деревянный или изъ нецѣннаго мрамора и весь обложенъ былъ серебромъ, — Анонимъ Бандуріевъ въ Imperium Orientale, t. I, lib. IV, p. 78 fin. и въ слав. перев. ibid. стр. 17, col. I fin., Антоній Новгородскій по изд. Саввант. стр. 73, Новгор. I лѣтоп. подъ 1204 г., Кодинъ De originibus Constantinop., ed. Paris., p. 72.

[1]) Cfr Константина Порфирогенита съ Scriptt. post Theophan., p. 197 fin. sqq.

[2]) Ибо Симеонъ говоритъ: ὁ ἄμβων τε τίθεται ἀντικρὺ τοῦ βήματος, εἰ τόπος ἐστιν, De sacro templo c. 101 fin., у Миня въ Patr. t. 155, p. 309.

[3]) См. сейчасъ ниже выписку изъ Суханова.

подъ 1493 г. говорится объ амвонѣ древней формы Московскаго Успенскаго собора [1]); въ 1533 г. устроилъ такой амвонъ Макарій въ Новгородскій Софійскій соборъ [2]); около одного времени съ Макаріемъ устроилъ такой амвонъ епископъ Тверской Акакій въ свой каѳедральный соборъ [3]); въ половинѣ XVII вѣка былъ такой амвонъ въ Вологодскомъ каѳедральномъ соборѣ [4]). Первую мысль объ уничтоженіи у насъ древнихъ амвоновъ подалъ Арсеній Сухановъ, не совсѣмъ впопадъ считавшій ихъ нашимъ нововведеніемъ; въ своемъ Проскинитаріи онъ пишетъ: «амбона (нашего) отнюдь нигдѣ нѣту (у Грековъ) и нашихъ зазираютъ, что церковь всю заслонилъ: олтарь и образы и престолъ и царскія двери, всю де красоту отнялъ, а у нихъ (Грековъ) есть амбоны старинныя подлѣ стѣны на странѣ высоко» [5])... Вѣроятно, что вслѣдствіе представленій Суханова, были спрашиваемы о нашихъ амвонахъ восточные патріархи на соборѣ 1667 г. [6]); затѣмъ мы встрѣчаемъ указанія на ихъ существованіе въ самомъ концѣ XVII вѣка [7]).

Остается вопросомъ: откуда взялся нашъ нынѣшній амвонъ по изчезновеніи древняго и собственнаго амвона? Отвѣтъ можемъ дать не положительный, а только вѣроятный, и именно — онъ есть тотъ, что нынѣшній амвонъ существовалъ издревле совмѣстно съ исчезнувшимъ настоящимъ амвономъ и только принялъ имя послѣдняго по его исчезновеніи (а въ церквахъ его не имѣвшихъ можетъ быть и ранѣе этого), называвшись дотолѣ другимъ и своимъ неизвѣстнымъ намъ именемъ. Нынѣшняя наша солея, какъ мы сказали, въ древнее время была весьма узка, въ собственномъ смыслѣ только прагомъ олтарнымъ, что значитъ ея имя; между тѣмъ къ затворенныиъ царскимъ дверямъ подходили для лобызанія

[1]) Новгородск. 4 лѣтоп. подъ симъ годомъ, — Собр. лѣтт. т. IV, стр. 163 (Подъ опонами на амвонѣ разумѣются занавѣси изъ матеріи вмѣсто стѣнокъ, какъ это бывало и въ Греціи, что даетъ знать Анонимъ Бандуріевъ, неправильно утверждая, что такъ было сдѣлано Юстиніаномъ въ первомъ амвонѣ,— Imperium Orientale, t. I, lib. IV, p. 75).

[2]) Собр. лѣтт. т. 6, стр. 291.

[3]) Максимъ Грекъ говоритъ объ этомъ амвонѣ: «амвонъ преухищренъ, дѣло доброхвально всяческими цвѣтми различныхъ узоръ и ваповъ (рѣзьбы и красокъ) преудобренъ, посреди церкви водруженъ», Казанск. изд. II. 295.

[4]) Описаніе Вологодскаго Каѳедральнаго собора, *Н. Суворова*, Москва, 1863, стр. 18, — и продолжалъ оставаться въ Московскомъ Успенскомъ соборѣ, см. Дополн. къ Акт. Истор. V, стрр. 100 col. 2 и 114 col. 2 (вмѣстимость амвона).

[5]) Синод. ркп. № 574, л. 325.

[6]) Дополн. къ Акт. Истор. V, 470. Патріархи вполнѣ одобрили наши амвоны, но предоставили на волю, строить ихъ или не строить, т. е. освободили отъ непремѣнной обязанности ихъ строить: послѣ этого, какъ должно думать, они и начали быть у насъ уничтожаемы.

[7]) См. напр. Историческое Описаніе Моск. Донскаго монастыря, *И. Забѣлина*, Москва, 1865, стр. 125.

водруженнаго на нихъ креста [1]): чтобы сдѣлать привставаніе на солею, требовавшееся при этомъ лобызаніи (т. е. на нашу теперешнюю солею съ древней большой), болѣе удобнымъ и устроили, какъ можно думать, небольшую полукруглую выпушку изъ нея противъ царскихъ дверей и эта-то выпушка, какъ можно думать затѣмъ, и есть нашъ нынѣшній амвонъ (нѣсколько отодвинувшійся отъ царскихъ дверей съ расширеніемъ теперешней солеи). Въ Константинопольской св. Софіи предъ царскими дверями олтаря былъ πορφυροῦν ὀμφάλιον, на который становились цари, подходя къ дверямъ и съ котораго, какъ кажется, цѣловали они или которую либо изъ половинокъ или водруженные на нихъ кресты [2]). Слово ὀμφάλιον, значащее пупъ, въ другомъ приложеніи къ полу церковному, о которомъ сейчасъ ниже, означало вставленный въ этотъ полъ цвѣтной кругъ или овалъ не выпуклый, а совершенно ровный. Можетъ быть и въ нашемъ случаѣ его должно понимать такъ же, разумѣя указанный кругъ или овалъ, вставленный въ полъ большой солеи предъ малою. Но весьма возможно и правдоподобно понимать его и какъ выпушку изъ малой солеи въ большую,— выпушку, которая бы представляла нашъ нынѣшній амвонъ [3]) (Присоединимъ замѣтку о второмъ, сейчасъ помянутомъ нами, пупѣ въ церквахъ греческихъ. Въ наибольшей части нынѣшнихъ греческихъ церквей вы замѣтите въ полу, на серединѣ церкви (иногда нѣсколько ближе къ олтарю, иногда, наоборотъ, къ западнымъ дверямъ), вставленный большой кругъ или овалъ, который отличается своимъ цвѣтомъ отъ прилежащихъ къ нему частей пола, если послѣдній мозаическій, т. е. разноцвѣтный, или отъ всего пола, если онъ одноцвѣтный, и которымъ очевидно для чего-то обозначено мѣсто. Этотъ кругъ или овалъ, теперь не имѣющій у Грековъ никакого техническаго названія (и просто называемый κύκλος — кругъ) и боль-

---

1) Въ уставѣ патр. Алексѣя дается знать о семъ обычаѣ чрезъ то, что онъ запрещается, Синод. ркп. № 330, л. 253 об. sub fin., а въ Уставѣ св. Саввы по славянскому переводу, Троицк. Лаврск. ркп. № 46, л. 114 об. fin., говорится, что по скончаніи полунощницы, которая поется въ притворѣ, братія входятъ въ церковь, творятъ коиждо три поклона св. олтарю и цѣлуютъ висящій на персяхъ его крестъ; о цѣлованіи креста на царскихъ дверяхъ императорами въ слѣд. примѣч.

2) Constant. Porphyrog. De ceremm. l. I, cc. 1 § 10 и 9 § 5, ed. Bonn. pp. 15 и 64 fin.

3) Въ Греціи мы видали церкви, въ которыхъ дѣло съ нынѣшней нашей солеей и съ нынѣшнимъ нашимъ амвономъ и въ настоящее время имѣетъ себя именно такъ, какъ мы представили выше, т. е. что солея весьма узка, примѣрно въ четверть ширины или менѣе, и что противъ царскихъ дверей сдѣлана изъ нея выпушка въ видѣ нашего амвона. Такъ это наприм. въ Панагіи Константинопольской, находящейся въ Перѣ, недалеко отъ русскаго посольства.

шинству ихъ вовсе неизвѣстный по своему назначенію[1]), въ древнее время называвшійся ὀμφαλός или ὀμφάλιον, имѣлъ свое назначеніе въ отношеніи къ богослуженію: во-первыхъ, какъ положительно извѣстно, на немъ поставлялась передъ началомъ вечерни «свѣща церковная» (та, съ которою діаконъ, а по старому — кандиловжигатель, предходитъ кадящему священнику)[2]), на немъ во время предначинательнаго сей службы кажденія священникъ дѣлалъ остановку для начертанія кадиломъ креста[3]), на немъ становился священникъ съ евангеліемъ, износившимся изъ олтаря на утрени для лобызанія молящимися (что нынѣ у насъ дѣлается посредствомъ положенія евангелія на налой) и на немъ канонархи сказывали стихи[4]); во-вторыхъ, какъ со всею вѣроятностію слѣдуетъ предполагать, на немъ дѣлали остановку священники во время великаго выхода)[5]).

Нѣсколько разъ мы говорили выше, что у Грековъ во время богослуженія мужчины и женщины становились въ церквахъ отдѣльно одни отъ другихъ, — первые въ самыхъ церквахъ, вторыя на верхнихъ галлереяхъ. Обычай этотъ, взятый изъ житейскаго быта или изъ домашней жизни, въ которой женщины, отдѣленныя отъ мужчинъ, жили у Грековъ въ своихъ особыхъ гинекеяхъ (весьма на подобіе того, какъ у магометанъ въ гаремахъ и совсѣмъ такъ, какъ у насъ до Петра Великаго)[6]), нѣтъ сомнѣнія, восходитъ у нихъ къ самому первому времени христіанства, и во всякомъ случаѣ въ житіи Василія Великаго упоминается какъ уже бывшій до него. Такъ какъ верхнія галлереи составляли необходимую

---

1) Нѣкоторые греки баснословили намъ, что-де подъ симъ кругомъ погребаются архіереи (но онъ находится вовсе не въ однѣхъ каѳедрально-епископскихъ церквахъ и такъ не великъ, что подъ нимъ можно погрести только одного архіерея).

2) См. нашего церковн. Устава гл. 2, Чинъ великія вечерни.

3) См. выписку изъ Марка іеромонаха у Дюканжа въ Gloss. Graecit. подъ сл. ὀμφαλός.

4) Въ нынѣшнемъ греческомъ служебникѣ или требникѣ διατάξις τῆς ἱεροδιακονίας (ἐν μέσῳ τοῦ ναοῦ, т. е. именно на пупѣ).

5) Cfr Constant. Porphyrog. De ceremon. L. I, c. 1, § 11, ed. Bonn. p. 16 (о мѣстѣ ожиданія императоромъ св. даровъ).— Знаменитый Іерусалимскій пупъ земли есть ни что иное, какъ нашъ среди-церковный пупъ всѣхъ церквей греческихъ (и отличается отъ пуповъ другихъ церквей только тѣмъ, что на него, т. е. на этотъ кругъ, сдѣланный или вставленный въ полу (и болѣе ничего) поставленъ маленькій столбикъ, и именно — поставленъ за тѣмъ, чтобы на него (столбикъ) класть тарелку для припятія приношеній отъ русскихъ бабъ, приходящихъ цѣловать святой пупъ и принимающихъ кстати за святыню и этотъ самый столбикъ...).

6) Подразумѣвается — у магометанъ и у насъ въ классѣ людей богатыхъ и вообще состоятельныхъ.

принадлежность церквей (ибо иначе не было бы гдѣ становиться женщинамъ), то, подразумѣвается, что у Грековъ онѣ были непремѣнно во всѣхъ церквахъ [1]). Эти галлереи, какъ мы тоже говорили уже выше, вовсе не должно представлять себѣ въ видѣ тѣхъ маленькихъ и легкихъ (съ дощанымъ поющимъ поломъ и висячимъ на желѣзныхъ или деревянныхъ выпускахъ) хоръ, которыя устраиваются у насъ въ настоящее время въ каѳедральныхъ соборахъ, а отчасти и въ другихъ церквахъ, для пѣвчихъ. Онѣ устраивались совершенно прочно на столбахъ съ колоннами и на сводахъ и соразмѣрно съ величиною церквей были болѣе или менѣе обширны [2]). Всходы на нихъ устраивались не изъ самыхъ церквей (въ которыя не должны были заходить женщины), а всегда изъ папертей. Для пресѣченія возможности непозволительныхъ сношеній между мужчинами и женщинами посредствомъ глазъ, галлереи эти иногда, а въ позднѣйшее время, какъ кажется, всегда завѣшивались прозрачными занавѣсями (такъ чтобы женщинамъ видна была церковь, но ихъ не видно было изъ церкви) или заставлялись рѣшотками [3]). Для завѣдыванія галлереями, именно — для наблюденія въ нихъ чистоты, для поставленія въ нихъ во время церковныхъ службъ свѣчъ передъ иконами и пр., находились при церквахъ особыя женщины, какъ бы своего рода причетницы (представлявшія собою остатокъ древнихъ діакониссъ и въ Константинопольской св. Софіи, какъ мы говорили выше, до позд-

---

[1]) Въ низу женщинамъ позволялось, не входя въ самую церковь или въ ея такъ сказать мужское отдѣленіе, становиться въ нартексахъ, Вальсамон. въ толк. на 2 пр. Діонисія Александр., у Ралли и П. II, 8. Но если церковь была настолько велика, чтобы имѣть нартексъ, то не было препятствій имѣть ей и галлереи.

[2]) Боковыя (южная и сѣверная) галлереи Константинопольской св. Софіи своей длиной равныя длинѣ церкви (ибо идутъ вплоть отъ западной стѣны до восточной), слѣдовательно, при $34^1/_2$ саженяхъ длины, имѣютъ въ ширину по 7 слишкомъ саженъ. Онѣ такъ обширны, что служили мѣстомъ для засѣданія соборовъ.

[3]) Начало занавѣсей и рѣшотокъ восходитъ къ глубокой древности; въ Кесаріи Каппадокійской ввелъ первыя уже Василій Великій (по тому поводу, что разъ замѣтилъ, какъ служившій съ нимъ діаконъ перемигивался съ стоявшею на галлереѣ женщиной). Въ позднѣйшее время передъ настоящимъ рѣшотки или занавѣси и преимущественно первыя были у Грековъ во всѣхъ церквахъ. Въ Константинополѣ онѣ остаются вездѣ и до сихъ поръ, но въ Аѳинахъ онѣ не очень давно поснимааы, потому что здѣсь ἐλευθερία — либерализмъ (здѣсь начинаютъ женщины становиться и въ самыхъ церквахъ, чего въ Константинополѣ еще вовсе нѣтъ). — Рѣшотки, которыми заставляются галлереи, суть тѣ самыя или совершенно такія, какія употребляются у насъ для сидѣнья на плетеныхъ стульяхъ (Такими же рѣшотками у Турокъ заставлены окна въ гаремахъ).

нѣйшаго времени называвшіяся діакониссами) [1]. Галлереи назывались τὰ γυναικεία, αἱ γυναικωνῖται, γυναικωνίτιδες, т. е. гинекеи, женскія отдѣленія, «бабинцы», τὰ υπερῶα, οἱ ἔμβολοι τῶν γυναικῶν, τῆς γυναικωνίδος, — женскія горницы, женскія галлереи, также τὰ κατηχουμένα, κατηχουμένεια, — оглашенники, мѣста оглашенныхъ или мѣста оглашенныя [2]).

И у насъ въ періодъ домонгольскій относительно раздѣленія въ церквахъ мужчинъ и женщинъ было такъ же, какъ у Грековъ, хотя весьма вѣроятно, что у насъ раздѣленіе не соблюдалось такъ строго, какъ это было у нихъ. Каменныя церкви строились у насъ въ этотъ періодъ непремѣнно съ верхними галлереями [3]), которыя были названы у насъ полатями [4]), а что касается до церквей деревянныхъ, то отчасти и онѣ

---

1) Не входя церковь во время нахожденія въ ней мужчинъ или во время службъ, женщины могли входить въ нихъ для лобызанія иконъ въ отсутствіе первыхъ, передъ началомъ или по окончаніи послѣднихъ. Что касается до лобызанія въ дни воскресные и въ праздники евангелія и иконъ праздниковъ, то онѣ приносились къ нимъ на верхъ (равно какъ священники и діаконы входили къ нимъ и для кажденія); въ большихъ церквахъ, какъ напр. Софія Константинопольская, были для священниковъ и діаконовъ особые всходы на галлереи или въ гинеконитисы извнутри церквей.

2) Почему женскія отдѣленія названы катихуменами и катихуменіями, это не совсѣмъ ясно. Предполагать съ нѣкоторыми, чтобы въ древнѣйшее время стояли на этихъ галлереяхъ оглашенные, оставившіе имъ свое имя, нѣтъ никакого дѣйствительнаго основанія; не невѣроятно производить названіе вмѣстѣ съ Дюканжемъ отъ того, quod divinos, qui a sacerdotibus et cantoribus concinebantur, hymnos ibi auditu exciperent mulieres, Constantinop. Christ. lib. III, c. XXXVIII, p. 33. Но, какъ кажется, самое вѣроятное есть то, чтобы видѣть въ названіи уничижительное и пренебрежительное имя, данное женскимъ галлереямъ простымъ народомъ, въ смыслѣ мѣста оглашеннаго, несобственной церкви. Какъ будто на это послѣднее происхожденіе названія намекаетъ импер. Левъ Мудрый въ одной своей новеллѣ, когда говоритъ: Ἐν τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν ὑπερώοις, ἅπερ ὁ πολὺς ἄνθρωπος κατηχούμενα καλεῖν ἔγνω (Такъ какъ подъ женскими галлереями внизу находились свои галлереи, то эти послѣднія, собственно — ἔμβολοι, что значитъ именно галлереи, крытые ходы, иногда также назывались катихуменами, а для отличія однихъ отъ другихъ — онѣ πρῶτα, а собственныя катихумены — δεύτερα. Зонара и Вальсамонъ въ толкованіяхъ на 97 пр. Трулльскаго собора распространяютъ названіе катихуменъ на зданія, находившіяся въ оградахъ церквей не основательно, не находя вѣроятнымъ видѣть въ словахъ правила тотъ смыслъ, который они имѣютъ). О женскихъ галлереяхъ см. *Дюканжа* Const. Christ. указанное мѣсто и въ Gloss. Graecit. подъ сл. Κατηχούμενα.

3) Всѣ сохранившіяся до настоящаго времени каменныя церкви домонгольскаго періода имѣютъ эти галлереи или полати.

4) Что наше названіе женскихъ галлерей полатями должно производить не отъ греческаго παλάτιον, что значитъ — дворецъ, палата, а отъ домовыхъ или избныхъ палатей, представляющихъ своего рода галлереи, и что это послѣднее

были строимы съ галлереями, главнымъ же образомъ раздѣленіе производилось въ нихъ, какъ должно думать, тѣмъ способомъ, что онѣ раздѣляемы были по длинѣ на двѣ части и что въ передней части становились мужчины, въ задней женщины, или что передняя часть составляла мужскую церковь, а задняя женскую. Галлереи или полати устраивались у насъ совершенно съ такой же прочностью, какъ и у Грековъ, и такъ же соразмѣрно съ величиной церквей большія (бывъ меньшими ихъ галлерей настолько, насколько наши церкви были меньше ихъ церквей). Въ отношеніи къ своему протяженію по стѣнамъ церквей у насъ галлереи раздѣлялись на три класса, именно — въ церквахъ большихъ онѣ шли (т. е. устраивались такъ, что шли) кругомъ всей церкви — по западной стѣнѣ и потомъ по стѣнамъ южной и сѣверной вплоть до олтаря; въ церквахъ середнихъ,— шестистолпныхъ — шли по западной стѣнѣ и потомъ по бокамъ (по южной и сѣверной стѣнамъ) до заднихъ подкупольныхъ столбовъ [1]); въ церквахъ малыхъ,— четырехстолпныхъ, по одной западной стѣнѣ. Всходы на галлереи иногда устраивались у насъ, такъ же какъ у Грековъ, изъ папертей, въ пристроенныхъ къ церквамъ столбахъ или башняхъ, о которыхъ говорили мы выше, но большею, кажется, частію изъ самыхъ церквей, въ западныхъ стѣнахъ этихъ послѣднихъ. Весьма вѣроятно, что и у насъ были особыя женщины, завѣдывавшія полатями (и послѣ ставшія, какъ мы говорили выше, вмѣстѣ и просфоропеками церквей), но въ то же время у насъ упоминается и полатникъ, имѣвшій у себя ключи отъ полатей и запиравшій ихъ на ночь [2]). Что у насъ, такъ же какъ у Грековъ, полати были завѣшиваемы занавѣсками или заставляемы рѣшотками, это если не весьма вѣроятно, то очень возможно. Что касается до нашего раздѣленія деревянныхъ церквей на двѣ половины, то и до настоящаго времени во многихъ мѣстахъ Россіи, преимущественно въ Малороссіи (древней настоящей Руси) и по сосѣдству съ нею соблюдается обычай, чтобы мужчины становились отдѣльно въ передней части, а женщины въ задней (въ настоящее время соблюдается не только въ церквахъ деревянныхъ, но по исчезновеніи галлерей изъ церквей каменныхъ и въ этихъ послѣднихъ). Если не вездѣ, то по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Малороссіи женская или задняя

названіе, по всей вѣроятности, отъ того, неизвѣстнаго намъ, скандинавскаго слова, которое понѣмецки — Platten, что̀ значитъ — доски, дощаная настилка, объ этомъ мы уже говорили выше.

[1]) Такъ въ Новгородѣ въ Николо-Дворищенскомъ соборѣ, въ Юрьевскомъ монастырѣ и у Ивана Предтечи на Опокахъ.

[2]) Въ записи о чудѣ Николая чудотворца съ отрочищемъ въ Кіевѣ, о которой въ первой половинѣ тома стр. 643 (полатникъ Кіевософійск. собора, отличный отъ пономаря, о которомъ говорится тутъ же), — ркп. Моск. Дух. Акад. № 90, л. 236 об.

половина церкви носитъ свое особое имя «бабинца» (бабинецъ), т. е. бабьей, женской церкви. Не знаемъ, есть ли гдѣ нибудь у насъ, чтобы женская половина отдѣлялась отъ мужской посредствомъ особой перегородки, но, судя по примѣру Сербовъ, весьма вѣроятно думать, что это такъ у насъ было или бывало (У Сербовъ до настоящаго времени существуетъ обычай, не вездѣ впрочемъ и не непремѣнно соблюдаемый, чтобы женская или задняя половина церкви отдѣлялась отъ мужской посредствомъ поставленной поперегъ ея перегородки, состоящей изъ невысокой рѣшотки, и чтобы полъ ея возвышался надъ поломъ послѣдней на ступень или на двѣ. Одна половина называется «мушка црква» (мужская церковь) или «мушка препрата», другая — «женска црква» или «женска препрата»[1]).

Выше мы сказали, что въ древнее время за службами церковными какъ служащіе священники, такъ и присутствующіе міряне, отчасти стояли, отчасти сидѣли. Для священниковъ были устроены сѣдалища въ олтарѣ (сопрестоліе). Подобнымъ образомъ для низшихъ клириковъ были устроены сидѣнія на солеѣ, т. е. на древней большой, нынѣ не существующей[2]), а для мірянъ въ остальной церкви. Какъ были устроены у Грековъ сидѣнія въ древнее время, мы не знаемъ, но съ полною вѣроятностію должно думать, что такъ, какъ это и въ настоящее время. Въ настоящее время у Грековъ въ каждой церкви есть такъ называемыя стасидіи, — *τὰ στασίδια*, что̀ порусски значитъ стоялища, стойла (отъ ἵστημι, ставлю, возвр. становлюсь). Мы затрудняемся опредѣлить и описать эти стасидіи, хотя въ сущности онѣ и представляютъ собою вещь весьма простую. Онѣ суть ряды дѣйствительно какъ бы маленькихъ стойлъ, въ каждомъ изъ которыхъ можно свободно помѣститься одному человѣку, сдѣланные такимъ образомъ, что въ нихъ можно и стоять и сидѣть, именно — снабженные досками для сидѣнья, повѣшенными на петли, на время стоянія поднимающимися вверхъ, а когда нужно сидѣть, опускающимися на подставки; иначе ихъ можно опредѣлить такъ, что онѣ суть ряды креселъ (изъ голаго, ничѣмъ не обитаго и не покрытаго дерева), сдѣланныя въ одной общей связи, съ подъемными сидѣньями, имѣющіе весьма высокую, въ ростъ человѣка, спинку (одну, общую всѣмъ имъ) и отгороженныя одно отъ другаго весьма вы-

---

[1]) Препрата — паперть; вѣроятно такъ названа была сначала женская половина церкви по сосѣдству съ папертью, а потомъ названіе перенесено было и на мужскую, см. Словарь *В. Караджича*, сл. препрата, а объ употребленіи названія препрата въ приложеніи и къ мужской половинѣ церкви cfr напр. *Іоакима Вуича* Путешествіе по Сербіи, у Будиму, 1828, стрр. 161, 177, 219, 337 и другія.

[2]) Симеонъ Солунскій De sacro templo c. 135, у Миня въ Patr. t. 155, p. 346: *ὑποδιακόνους καὶ ἀναγνώστας (καθῆσθαι ἀκόλουθον) περὶ τὴν σωλέαν.*

соками, по грудь человѣка, перегородками. Кто видалъ въ нашихъ монастыряхъ такъ называемыя формы, имѣющiяся въ нѣкоторыхъ изъ нихъ у западной стѣны церквей[1]), тому мы скажемъ, что греческiя стасидiи суть ни что иное, какъ эти формы, только сдѣланныя не такъ просто и топорно, какъ это у насъ (по крайней мѣрѣ, насколько намъ приходилось видать), а въ большей или меньшей мѣрѣ хорошимъ столярнымъ мастерствомъ (не сколоченныя изъ досокъ, а связанныя изъ рамъ и филенокъ)[2]). Стасидiи ставятся поперегъ и вдоль церквей и ихъ количество зависитъ отъ величины послѣднихъ. Если церковь небольшая, то ихъ ставится по одному ряду у западной стѣны (съ обѣихъ сторонъ входныхъ въ церковь дверей), и по одному ряду у стѣнъ южной и сѣверной, начиная непосредственно отъ западной стѣны и немного не доходя до стѣны олтаря. Если же церковь большая, то поперегъ съ запада ставятся два и даже (если не ошибаемся) три ряда съ оставленнымъ, подразумѣвается, въ серединѣ проходомъ, слѣдовательно подраздѣленные на полуряды (и слѣдовательно, если три ряда, то на обѣихъ сторонахъ прохода шесть полурядовъ), а вдоль четыре ряда — два у стѣнъ и два между подкупольными столбами, — тѣ и другiе не доходя на востокѣ немного до олтаря и вторые два оставляя проходъ къ двумъ первымъ на западѣ. Такъ какъ въ настоящее время у Грековъ (какъ и у насъ) нѣтъ древнихъ большихъ солей, на которыхъ стояли стасидiи низшихъ клириковъ и на которыхъ онѣ отдѣлялись отъ стасидiй мiрянъ загородками, бывшими вокругъ солей, то въ настоящее время тѣ и другiя стасидiи слились въ одно, и чтобы представлять себѣ древнее, нужно воспроизвести въ воображенiи эти бывшiя солеи съ ихъ загородками или рѣшетками[3]). Изъ сказаннаго

---

1) Наши формы, вѣроятно, при посредствѣ Малороссiи ведутъ свое имя, если не самихъ себя (сами онѣ могутъ быть остатками стасидiй), изъ монастырей западныхъ, см. Дюканжа Gloss. Latinit. подъ сл. forma № 13.

2) Онѣ дѣлаются изъ обычнаго на Востокѣ матерiала для простыхъ столярныхъ работъ — каштана; но этотъ матерiалъ равняется своимъ достоинствомъ нашему лучшему дубу.—Изображенiе стасидiй см. у *Ленуара* въ Architecture monastique, p. 337.

3) Мы говорили выше, что у Грековъ нѣтъ нашихъ клиросовъ (и что въ смыслѣ мѣстостоянiя чтецовъ и пѣвцовъ у нихъ вовсе не употребляется слово κλῆρος, изъ котораго наше крылосъ). Чтецы и пѣвцы помѣщаются тамъ двояко, именно — или въ продольныхъ рядахъ стасидiй занимаютъ первыя мѣста отъ олтаря, по одному съ той и съ другой стороны (а если этихъ рядовъ по два на сторонѣ — въ переднихъ или находящихся между столбами), имѣя передъ собою налои, зашитые глухими стѣнками, такъ чтобы служили и налоями и шкапами для книгъ, или впереди стасидiй дѣлаются маленькiя открыто-возвышенныя площадки въ родѣ нашихъ амвоновъ, на которыхъ они и стоятъ, имѣя передъ собою тѣже налои (что чтецы и пѣвцы у Грековъ не суть наши дьячки

видно, что стасидіи занимаютъ не все пространство церквей, а только нѣкоторую его часть, и слѣдовательно онѣ разсчитаны были не на то, чтобы давать мѣста для сидѣнія всѣмъ молящимся, сколько бы могли вмѣстить ихъ церкви, а только нѣкоторой ихъ части. Въ объясненіе этого, нужно себѣ припомнить, что приходы въ Греціи были такъ многочислены и слѣдовательно такъ не велики, что развѣ въ рѣдкой приходской церкви могло не доставать мѣстъ въ стасидіяхъ для всѣхъ своихъ прихожанъ; а затѣмъ имѣемъ указанія, что, вѣроятно, не желая загромождать всего пространства церквей, заботились главнымъ образомъ о людяхъ старшихъ и почтеннѣйшихъ, предоставляя молодымъ и бѣднымъ, въ случаѣ недостачи мѣстъ или стоять или садиться на полъ[1]).

Какъ было у насъ въ періодъ домонгольскій съ мѣстами для сидѣнія въ церквахъ мірскихъ или приходскихъ, — составляли ли онѣ общую принадлежность всѣхъ этихъ церквей или были по произволу только въ нѣкоторыхъ (какъ это въ настоящее время) и состояли ли онѣ изъ неподвижныхъ, правильно поставленныхъ и именно греческой формы стасидій, или же изъ подвижныхъ, нашихъ собственныхъ и какъ придется поставленныхъ, скамеекъ (по нашему теперешнему), пока ничего не можемъ сказать, потому что вовсе не встрѣчали относительно этого указаній.

Послѣ самыхъ церквей въ отношеніи къ ихъ богослужебному устройству остается намъ сказать объ одномъ зданіи или зданьицѣ съ богослужебнымъ назначеніемъ, находившемся внѣ ихъ, но при нихъ — на ихъ дворахъ или въ ихъ оградахъ. Это водосвятильница или «кре-

---

и пономари, которыхъ у нихъ въ настоящее время вовсе нѣтъ, объ этомъ мы говорили выше). Въ стасидіяхъ, на ряду съ одной стороны съ чтецами и пѣвцами, а съ другой съ мірянами, имѣютъ свои внѣолтарныя мѣста и архіереи, именно — въ правомъ ряду стасидій имъ принадлежатъ два ближайшія отъ пѣвцовъ праваго хора мѣста, — въ одномъ мѣстѣ, первомъ отъ пѣвцовъ и ничѣмъ не отличающемся отъ всѣхъ другихъ мѣстъ, стоятъ они по буднямъ, другое мѣсто (второе отъ пѣвцовъ), въ которомъ поставлено на нѣкоторомъ возвышеніи кресло и которое внизу затворяется дверцой или завѣшивается занавѣской, составляетъ ихъ внѣолтарную каѳедру, на которую они становятся въ праздники.

[1]) Въ Постановленіяхъ Апостольскихъ читаемъ: «если въ то время, какъ вы сидите (въ храмѣ), войдетъ въ него какой нибудь почтенный и уважаемый по жизни человѣкъ, чужой или свой, то братья пусть примутъ его черезъ діаконовъ; если же нѣтъ мѣста, то діаконъ пусть посадитъ его, пригласивъ уступить мѣсто кого либо изъ младшихъ», Lib. II, c. 58, — у *Bingh.* Vol. VI, p. 186. Въ житіи Андрея Юродиваго читаемъ, что разъ онъ вошолъ въ церковь съ ученикомъ своимъ Епифаніемъ, юношей изъ знатнаго рода, въ то время, какъ въ ней шло чтеніе, и — «Епифаній сѣлъ въ одномъ изъ сидѣній (*ἐν ἑνὶ τῶν σκαμνῶν*), а блаженный, какъ одинъ изъ бѣдныхъ, на полу» (Acta SS. Болланд. Maii t. VI, p. 46).

стильница»[1]) святой воды. Въ Греціи съ древняго времени былъ и до настоящаго времени остается обычай первое число каждаго мѣсяца освящать малымъ освященіемъ св. воду при церквахъ «на всяку потребу» (съ которою, какъ мы говорили выше, священники ежемѣсячно обходятъ домы прихожанъ). Для этихъ ежемѣсячныхъ освященій, а также и для великаго Богоявленскаго, тамъ находились, а отчасти и теперь находятся при церквахъ на ихъ дворахъ особыя водосвятильницы; состоящія изъ каменныхъ чашъ (большихъ вазъ) на постаментахъ или подставахъ, накрытыхъ кровлею, повѣшенною надъ ними на колоннахъ или иначе поставленныхъ въ шатрахъ[2]). Не знаемъ, входили ли у насъ эти водосвятильницы въ общій обычай, въ какомъ онѣ были у Грековъ, но имѣемъ свидѣтельства, впрочемъ уже послѣмонгольскія, что онѣ у насъ были[3]).

---

1) Въ древнее и старое время у насъ говорилось объ освященіи воды — крестить воду, ибо освященіе совершается чрезъ начертаніе въ водѣ крестомъ крестовъ. Праздникъ Богоявленія названъ у насъ Крещеніемъ не потому, что онъ есть день крещенія Господа, а потому, что онъ есть день крещенія воды, что видно изъ его древняго и стараго названія, которое есть «Водокрещи». См. второе ниже прим.

2) Эти водосвятильницы ведутъ свое начало у Грековъ собственно отъ первенствующаго времени. Именно — въ первенствующее время былъ обычай поставлять при церквахъ на ихъ дворахъ чаши или вообще устроять бассейны съ водой для той цѣли, чтобы входящіе въ церковь совершали при нихъ омовенія (— омовенія не въ томъ смыслѣ, какъ это дѣлается въ настоящее время католиками, — чрезъ легкое спусканіе пальцевъ въ чашу съ водой, но изобильныя — лица и рукъ, на подобіе того, — да извинитъ насъ читатель за сравненіе, — какъ это дѣлается теперь Турками, ибо писатели ясно говорятъ объ изобиліи доставлявшейся, а слѣдовательно и тратившейся, воды; чаши назывались чашами или бассейнами — φιάλη, умывальниками или умовенниками — λουτήρ и λουτρόν, источниками, колодезями, фонтанами, потому что таковыми иногда были, — κρήνη, φρέαρ), см. *Bingh.* Vol. III, p. 179. Въ этихъ древнѣйшихъ чашахъ (бассейнахъ) и начали потомъ ежемѣсячно святить воду. Когда вошло въ обычай это послѣднее, не знаемъ, но обычай совершать у нихъ умовенія лица и рукъ при входѣ въ церковь оставался еще до X вѣка, см. Constant. Porphyrog. De ceremonn. lib. I, cc. 17 § 2 и 18 § 1, ed. Bonn. pp. 100 и 109 (царь, входя въ церковь, заходитъ въ λουτήρ καὶ ἐκεῖσε νίπτεται). Въ настоящее время водосвятильницы находятся на всемъ Аѳонѣ (о водосвятильницѣ въ Лаврѣ св. Аѳанасія см. *Барскаго* изд. 5, стр. 524 fin. и Замѣтки поклонника Св. Горы стр. 192); затѣмъ, мы не видѣли ихъ въ городахъ (Константинополѣ, Аѳинахъ, Солуни и другихъ), но видѣли одну въ деревнѣ и слышали, что въ деревняхъ онѣ большею частію есть; въ Солуни остаются цѣлыми бывшія водосвятильницы при трехъ мечетяхъ, бывшихъ христіанскихъ церквахъ.

3) Въ 1260 г. Данило Романовичъ Галицкій «принесе чашю отъ земля Угорьскыя мрамора багряна, изваяну мудростью чудну и змьевы главы быша округъ

VI.

Богослужебныя принадлежности.

Обращаемся къ богослужебнымъ принадлежностямъ, каковы суть священные сосуды, священныя одежды и прочее.

Священные сосуды, употребляемые при совершеніи таинства евхаристія на литургіи, суть потиръ и дискосъ; къ нимъ принадлежатъ: звѣзда или звѣздица, покровы, воздухъ, лжица, копье и рипиды [1]).

ея и постави ю предъ дверми церковьными, нарѣцаемыми царскими, створи же въ ней крестилницю крестити воду на святое Богоявленіе» (Ипатск. лѣт., далѣе прибавлено несовсѣмъ для насъ непонятное: «створи же въ ней блаженный пискупъ Иванъ отъ древа красна точенъ и позлащенъ днѣ, т. е. внутри, и внѣ, дивленію подобенъ»). Въ 1409 г. Новгородскій владыка Иванъ «постави теремецъ каменъ, идѣже воду священіютъ на коійждо мѣсяць», Новгор. 4 лѣт. Въ Боголюбовскомъ монастырѣ въ настоящее время есть наша водосвятильница, — большая чаша изъ бѣлаго камня съ такой же выпуклой покрышкой и надъ нею навѣсъ или шатеръ; послѣдній XVII, а можетъ быть и XVIII вѣка, а о первой, на сколько она древня, ничего не можемъ сказать, но едва ли временъ Боголюбскаго, см. Древній Боголюбовъ городъ и монастырь, *В. Доброхотова*, М. 1852, стр. 42, гдѣ приложенъ и рисунокъ водосвятильницы (по увѣренію Доброхотова, чаша называется въ монастырѣ кандеей; но дѣйствительныя кандеи (отъ греческаго κόνδυ) совсѣмъ другое, — небольшія металлическія чаши, служившія вмѣсто нашихъ столовыхъ колокольчиковъ такимъ образомъ, что въ края ихъ ударялось металлической палочкой или металическимъ пестикомъ: названіе нашей чаши кандеей не есть ли испорченное изъ какого нибудь другаго и не даетъ ли знать, что прежде чѣмъ сдѣлаться водосвятной чашей она имѣла другое назначеніе?). Водосвятильницы (послѣ того, какъ перестали быть руко- и вообще умывальницами) назывались и называются у Грековъ чашами — αἱ φιάλαι (и за симъ еще въ тѣхъ каѳедрально-епископскихъ церквахъ, при которыхъ оставались отъ древняго времени крещальни, — особыя при нихъ зданія для совершенія таинства крещенія, и въ частности въ Софіи Константинопольской, назывались именами сихъ послѣднихъ, т. е. крещаленъ, — βαπτιστήριον, φωτιστήριον (κολυμβήθρα), съ прибавленіемъ для отличія отъ нихъ прилагательнаго μικρόν: водосвятильница — μικρὸν βαπτιστήριον, φωτιστήριον, крещальня — μέγα βάπτ., φώτ.; описаніе великолѣпнѣйшаго лутира, позднѣйшей водосвятильницы, устроеннаго при св. Софіи Юстиніаномъ, см. у Анонима Бандуріева въ Imperium Orientale t. I, lib. IV, p. 77, славянск. переводъ въ Вѣстникѣ Общества древнерусскаго искусства при Моск. Публ. Музеѣ 1874 г., кн. 1 — 3, От. II, стр. 17). У насъ послѣ того какъ установилась терминологія, водосвятильницы назывались «крестильницами», см. выше выписку изъ Ипатск. лѣт. и потомъ рукописные уставы, — напр. Троицк. Лаврск. XV вѣка, № 46, л. 290 об. (въ переводѣ Устава патр. Алексѣя по рукописи конца XII — начала XIII вѣка водосвятильница называется лоханею т. е. лоханью, — переводъ сл. φιάλη, — и крьстиломъ, Сѵнод. ркп. № 330, лл. 264 об. fin. и 267 об. sub. fin.).

[1]) По гречески потиръ — ποτήρ, ποτήριον, отъ неупотребит. темы πόω, русск.

Не говоря о формѣ священныхъ сосудовъ и ихъ принадлежностей, которая можетъ быть и имѣетъ нѣкоторую исторію, но которая — во-первыхъ, совсѣмъ неизвѣстна, а во-вторыхъ — несомнѣнно окончательнымъ образомъ установилась задолго до принятія нами христіанства[1]) (за исключеніемъ въ томъ и другомъ случаѣ рипидъ), мы скажемъ только объ ихъ у насъ матеріи или матеріалѣ (съ прибавкой о формѣ и употребленіи однихъ послѣднихъ).

Священные сосуды — потиръ и дискосъ были у насъ употребляемы — золотые, иногда съ украшеніемъ драгоцѣнными каменьями и жемчугомъ[2]), серебряные съ тѣмъ же вѣроятно иногда украшеніемъ, каменные — изъ мрамора и другихъ благородныхъ камней, стеклянные, изъ низшихъ металловъ — мѣдные лужоные и оловянные, и наконецъ деревянные[3]). Затѣмъ, имѣемъ еще указаніе на потиры, матерія которыхъ составляетъ загадку. Митр. Георгій говоритъ въ своемъ Уставѣ: «аще кто не хотяй (не нарочно) проткнетъ потирь, пролитое въ землю вскопаетъ и въ воду всыплетъ»..., а епитимія такая-то[4]). Проткнуть потиръ металлическій, каменный, стеклянный, конечно, невозможно; совершенно невѣроятно, думаемъ, допустить, чтобы могъ быть проткнутъ и потиръ деревянный; слѣдовательно ясно, что тутъ разумѣется какой-то матеріалъ мягкій, изъ котораго дѣлаемы были между прочимъ потиры. Не рѣшаемся отвѣчать положительно на вопросъ: изъ какого мягкаго матеріала были дѣлаемы потиры, но считаемъ не невѣроятнымъ предполагать, что изъ тыквы, на подобіе тѣхъ тыквенницъ, которыя въ Ма-

---

пою, пью, значитъ сосудъ для питья, чаша (въ свѣтск. языкѣ частнѣе — бокалъ, чара); дискосъ — δίσκος, значитъ блюдо; звѣзда, звѣздица — ἀστήρ, ἀστερίσκος, покровы — καλύμματα, воздухъ — ἀήρ, лжица — λαβίς, копье — λόγχη, рипиды — ῥιπίδια.

1) Послѣ потира, ведущаго свое начало отъ Тайной вечери I. Христа или отъ самаго перваго совершенія таинства Евхаристіи, и послѣ дискоса, если не современнаго ему, то явившагося скоро вслѣдъ за нимъ, уже Аѳанасій В. упоминаетъ о покровѣ дискоса и рипидахъ,—выписка у Дюканжа въ Gloss. Graecit. подъ сл. δίσκος; позднѣе всѣхъ явилась лжица, но и о ней уже упоминается въ дѣяніяхъ двукратнаго собора, ibid. сл. λαβίς.

2) Положительно знаемъ, что золотыми сосудами, украшенными каменьемъ драгимъ и жемчугомъ великимъ, Андрей Боголюбскій снабдилъ свой Владимирскій соборъ, Ипатск. лѣт. 2 изд. стр. 396 нач.

3) См. архим. *Макарія* Археологич. описаніе церк. древн. въ Новгор. II, 192 sqq. Объ употребленіи стеклянныхъ сосудовъ въ Греціи въ случаѣ нужды см. Ѳеодора Студита Epistoll. L. I, ep. 57, у Миня въ Патр. t. 99, p. 1116, о мраморномъ сосудѣ св. Ѳеодора Сикеота см. въ Паломникѣ архіеп. Антонія, по изд. *Саввait.*, стр. 131.

4) Правило повторяется и въ позднѣйшихъ рукописяхъ, напр. Волоколамск., нынѣ Моск. Д. Акад., XVI вѣка, № 566, л. 107 нач.: «аще ли по грѣхомъ упроткнется патырь, то пролитое съ землею искапавши и въ воду всыпати»....

лороссіи какъ сосуды для воды весьма употребительны и въ настоящее время.

Съ потирами и дискосами металлическими, каменными и деревянными звѣздицы и лжицы были употребляемы изъ того же самаго матеріала. Съ потирами и дискосами стеклянными они, какъ должно думать, употребляемы были изъ того или другаго матеріала нехрупкаго. А что касается до потировъ тыквенныхъ, если таковые были, то при нихъ какъ звѣздицы съ лжицами, такъ и дискосы должно подразумѣвать деревянные.

Покровы и воздухи[1]) были дѣлаемы, подобно потирамъ и дискосамъ, изъ всякихъ матерій драгоцѣнныхъ, которыя могли доставлять Грeція и азіатскій Востокъ, затѣмъ изъ всякихъ матерій такъ называемаго фабричнаго производства низшихъ, и наконецъ изъ крашенины домашняго холста.

Рипиды въ настоящее время употребляются у насъ только при архіерейскомъ служеніи литургіи, но въ древнее время онѣ одинаково употреблялись и при служеніи священническомъ, ибо онѣ составляютъ собственно принадлежность не сана служащаго, а самаго богослуженія. Назначеніе рипидъ состояло въ томъ, чтобы посредствомъ вѣянія или маханія надъ чашею съ виномъ и надъ хлѣбомъ для Крови и Тѣла отгонять отъ нихъ летающихъ въ олтарѣ мухъ, комаровъ и другихъ насѣкомыхъ[2]); а понятно, что всѣ эти насѣкомыя одинаково могутъ летать въ олтарѣ какъ при архіерейскомъ, такъ и при священническомъ служеніи. Пока рипиды оставались при своемъ первоначальномъ назначеніи и не превращались въ простую церемоніальную принадлежность богослуженія, онѣ не могли дѣлаться металлическими, какъ теперь, ибо металлическими неудобно производить вѣянія; онѣ дѣлались (какъ это намъ положительно извѣстно) изъ тонкихъ кожъ (ἐξ ὑμένων λεπτῶν), изъ полотна и всякой другой матеріи и изъ павлиньихъ крыльевъ[3]);— когда именно онѣ начали при этомъ дѣлаться въ видѣ шестикрылатыхъ херувимовъ (по подобію тѣхъ изваянныхъ херувимовъ, которые осѣняли ветхозавѣтный кивотъ Завѣта и во образъ тѣхъ истинныхъ хе-

---

1) Въ древнѣйшее время воздухъ назывался ἀναφορά, а названіе воздуха сдѣлалось общимъ изъ мѣстнаго Іерусалимскаго, — *Дюк*. Gloss. Graecit. подъ сл. ἀήρ.

2) Ῥιπίδιον, отъ ῥιπίζω — вѣю, машу, значитъ опахало, вѣеръ. О самомъ вѣяніи рипидами патр. Германъ говоритъ: στρέφονται αἰφνιδίως ὡς ἐν ἐκπλήξει, т. е. вертятся (рипиды) быстро, какъ бы въ изступленіи, въ экстазѣ; но другіе предписываютъ иначе: μετὰ πάσης εὐλαβείας καὶ ἠρέμα, т. е. со всякимъ благоговѣніемъ и потиху,— *Дюк*.

3) Почему у автора, извѣстнаго подъ именемъ Діонисія Ареопагита, называются πτερά, — *Дюк*.

рувимовъ, которые осѣняютъ лице Божіе) остается неизвѣстнымъ [1]). Употребленіе рипидъ требовало двухъ особыхъ діаконовъ кромѣ служащаго, которые должны были стоять съ ними съ боковъ святыя трапезы. Такъ какъ далеко не всякая приходская церковь могла имѣть трехъ дьяконовъ, то поэтому конечно онѣ и вышли изъ употребленія въ приходскихъ церквахъ, оставшись только въ каѳедрально-епископскихъ [2]) (Впрочемъ у Грековъ онѣ и доселѣ не вышли изъ употребленія и въ приходскихъ церквахъ: рипиды, такія же какъ и у насъ металлическія, у нихъ доселѣ есть въ каждой приходской церкви; за отсутствіемъ въ приходахъ потребныхъ діаконовъ онѣ не держатся надъ св. трапезой, но на великомъ выходѣ онѣ предносятся предъ св. дарами мальчиками, — что не противно уставамъ церкви, ибо послѣдніе запрещаютъ не то, чтобы никто не бралъ рипидъ въ руки кромѣ діаконовъ, а то, чтобы никто кромѣ діаконовъ не приближался съ ними къ св. трапезѣ, которая доступна для однихъ только священниковъ и діаконовъ) [3]).

Какъ должно представлять себѣ дѣло относительно качества священныхъ сосудовъ и ихъ принадлежностей въ большинствѣ нашихъ церквей домонгольскаго періода, объ этомъ скажемъ нѣсколько ниже въ общемъ замѣчаніи о всѣхъ богослужебныхъ принадлежностяхъ церквей.

Съ богослужебными одеждами священниковъ и причетниковъ въ періодъ домонгольскій было у насъ не совсѣмъ такъ, какъ теперь, и въ отношеніи общаго количества одеждъ и въ отношеніи къ ихъ формѣ и въ отношеніи къ употребленію извѣстныхъ одеждъ извѣстными лицами.

Одеждами священниковъ въ періодъ домонгольскій были: нынѣшніе — подризникъ съ поясомъ, епитрахиль и риза или фелонь, лишніе противъ нынѣшняго — малая или причетническая фелонь и ручникъ (не принадлежали къ ихъ одеждамъ — поручи, которыя употребляются нынѣ всѣми ими и набедренникъ съ палицей, даваемые нѣкоторымъ изъ нихъ).

Священническій подризникъ есть тоже самое и таже самая одежда,

---

1) Отъ своей нынѣшней формы онѣ называются теперь у Грековъ ἑξαπτέρυγα — шестокрыльцы, шестокрылатцы.

2) Въ случаѣ неимѣнія рипидъ (а слѣд. и въ случаѣ отсутствія діаконовъ, которые бы могли производить ими вѣяніе) повелѣвается производить это послѣднее посредствомъ покрова (слѣд. наше теперешнее вѣяніе воздухомъ замѣняетъ вѣяніе рипидами), — у *Дюк.*, у котораго вообще см. о рипидахъ, подъ сл. ῥιπίδιον.

3) Митр. Георгій въ своемъ Уставѣ предписываетъ относительно рипидъ «аще лѣтѣ (лѣтомъ) будутъ мухи въ олтари, не достоитъ калугеру (монаху) ни подьяку отгонити отъ честныхъ даровъ, но токмо діакону». — Объ Андреѣ Боголюбскомъ дается знать, что онъ устроилъ въ Боголюбовскую церковь и во [...]ирскій соборъ рипиды металлическія — золотыя, Ипатск. лѣт., 2 изд. [...] и 396 нач.

что діаконскій стихарь, ибо священникъ носитъ свою собственную одежду и вмѣстѣ діаконскую или прибавляетъ первую къ послѣдней, какъ и онъ самъ произведенъ во священники изъ діаконовъ (составляющихъ первую степень собственнаго священства); у Грековъ подризникъ назывался и до сихъ поръ называется однимъ именемъ съ діаконскимъ стихаремъ, т. е. стихарь, — στιχάριον (στοιχάριον, какъ онъ и у насъ называется въ богослужебныхъ книгахъ, см. въ Служебникѣ «Чинъ священныя и божественныя литургіи», — одѣяніе священника съ діакономъ въ богослужебныя одежды). Стихарь составлялъ въ мірскомъ быту, изъ котораго онъ взятъ для богослужебнаго употребленія[1]), одинъ изъ видовъ въ классѣ одеждъ, которыя у Грековъ назывались хитонами (χιτών), а у Римлянъ туниками (tunica), именно — одеждъ, которыя не накидывались только на плечи (какъ всякаго рода греческія иматіи и римскія тоги), а совсѣмъ надѣвались и которыя въ этомъ разрядѣ одеждъ надѣвальныхъ (а не накидныхъ) имѣли специфическими особенностями то, что передъ у нихъ былъ неразрѣзанный (на полы отъ наполы, — на двѣ половины), а глухой, какъ у рубашекъ, и что у нихъ были рукавные прорѣзы (для просовыванія рукъ) или и самые рукава. Въ своемъ классѣ одеждъ стихарь составлялъ одежду длинную по пятъ, и съ длинными по запястья рукавами[2]). Частное названіе стихаря въ классѣ хитоновъ (туникъ) стихаремъ, — τό στιχάριον происходитъ отъ στίχος — рядъ, строка, полоса и означаетъ то, что онъ украшался иноцвѣтными полосами, которыя нашивались на него или выстрачивались на немъ (τό στιχάριον вмѣсто χιτών στιχάριος — хитонъ, украшенный полосами)[3]). Несомнѣнно представляя собою древнѣйшую изъ богослужебныхъ одеждъ, онъ взятъ былъ изъ мірской жизни[4]) для церковнаго употребленія, какъ думаемъ, впрочемъ сами отъ себя, нигдѣ не находя удовлетворительнаго объясненія, — во-первыхъ, въ воспоминаніе того нешвеннаго и цѣлотканнаго хитона Христова, о которомъ говоритъ евангеліе (Іоанн. 19, 23), — во-вторыхъ, потому, что будучи надѣтъ на домашнія одежды,

---

[1]) О стихаряхъ въ мірскомъ быту, въ которомъ они, во-первыхъ, составляли форменную одежду нѣкоторыхъ придворныхъ чиновниковъ, а во-вторыхъ, можетъ быть, носились и всѣми по произволу (какъ хитоны украшенные), см. Константина Порфирог. De ceremonn. lib. I, cap. 26, §§ 1 и 97 и Дюк. Gloss. Graecit. подъ сл. στιχάριον.

[2]) Это мы впрочемъ думаемъ о мірскихъ стихаряхъ, заключая отъ церковныхъ, ибо о формѣ первыхъ, какъ о таковыхъ, свѣдѣній нѣтъ.

[3]) Надѣвая стихарь, священникъ и діаконъ читаютъ: «возрадуется душа моя... одеждею веселія одѣя мя»; по гречески: χιτῶνα εὐφροσύνης περιέβαλέ με. Въ латинской церкви священническій и діаконскій стихарь называется tunica.

[4]) Мы уже говорили выше, что ни одна изъ церковныхъ одеждъ не выдумана нарочно, но всѣ взяты изъ мірской жизни, изъ житейскаго быта.

онъ совсѣмъ скрываетъ эти послѣднія и слѣдовательно какъ бы совсѣмъ скрываетъ въ служащемъ священникѣ на время богослуженія житейскаго человѣка. Будучи одною и тою же одеждою у священниковъ и у діаконовъ, стихарь въ древнее время, какъ само собою понятно, у тѣхъ и у другихъ имѣлъ одну и туже форму. Въ настоящее время онъ не сохраняетъ вполнѣ этой древней формы ни у однихъ ни у другихъ. Древній стихарь представлялъ изъ себя длинную до пятъ прямую или безъ таліи и не особенно широкую рубашку съ длинными до самой кисти руки и съ узкими отъ верху до низу рукавами. Ближе къ древней формѣ нынѣшній стихарь священническій, которому стоитъ только уничтожить талію, нѣсколько удлинниться противъ того, какъ нынѣ шьютъ его у насъ, и нѣсколько съузить верхи рукавовъ, чтобы стать совсѣмъ похожимъ на древній. Такъ называемыя запястья рукавовъ или ихъ концы у стихарей священническихъ дѣлались такъ же, какъ и теперь, т. е. разрѣзывались и потомъ плотно состегивались[1]); а запястья у стихарей діаконскихъ памятники иконографическіе представляютъ двояко и разрѣзанно-застегнутыми, какъ у священниковъ, и безъ сего разрѣза[2]). Что касается до полосъ или строкъ, которыми украшались стихари и отъ которыхъ получили названіе, то, въ древнѣйшее время бывъ одинаковою принадлежностью стихарей діаконскихъ, священническихъ и епископскихъ, въ позднѣйшее время (подъ именемъ источниковъ — ποταμοὶ) они стали принадлежностью только стихарей епископскихъ и между епископами не всѣхъ, а только нѣкоторыхъ избраннѣйшихъ (о чемъ ниже). Случилось это послѣ половины VII вѣка и прежде конца XII, послѣ патріарха Константинопольскаго Германа и до Ѳеодора Вальсамона: какъ было съ ними въ нашъ періодъ домонгольскій, пока мы не можемъ сказать[3]).

---

1) Иконографическія изображенія въ Менологіи импер. Василія (на бóльшей части рисунковъ запястья сдѣланы такъ, что какъ будто на нихъ надѣты поручи, но это только неискусство изображенія, — въ X вѣкѣ священники еще не употребляли поручей, о чемъ ниже).

2) На Кіево-Софійской мозаикѣ, если только она вѣрно воспроизведена у Фундуклея, безъ разрѣзовъ; въ Менологіи импер. Василія и безъ разрѣзовъ и съ разрѣзами (причемъ отъ неискусства изображенія иногда тоже, что выше).

3) Патр. Германъ, въ слѣд. за патр. Софроніемъ, говоритъ о полосахъ на стихаряхъ, называя ихъ, какъ и послѣдній, τὰ λῶρια, что̀ значитъ собственно ремни, какъ епископскихъ, такъ и священническихъ и діаконскихъ, но Вальсамонъ усвояетъ ихъ подъ именемъ источниковъ — ποταμοὶ, только нѣкоторымъ избраннѣйшимъ епископамъ (Софроній — Comment. Liturg. у *Миня* t. 87, p. 3988, Германъ — Rerum ecclesiast. Contempl. ibid. t. 98, p. 393, Вальсамона см. ниже). Патр. Германъ говоритъ о полосахъ — τὰ λῶρια — на рукавахъ стихарей и на нихъ самихъ съ боковъ. Въ такомъ именно видѣ и находимъ ихъ на стихаряхъ святителей въ изображеніяхъ послѣднихъ Софіи Константинопольской, гдѣ святи-

Епитрахиль (ἐπιτραχήλιον — навыйникъ, нашейникъ) есть ничто иное, какъ діаконскій орарь, обогнутый вокругъ шеи и опущенный обоими концами напередъ. Что это именно такъ, о семъ кромѣ другаго прямо и ясно свидѣтельствуютъ греческіе чины поставленія во священники древніе и новый [1]). Въ древнее время двѣ полосы согнутаго ораря, образующаго епитрахиль, не сшивались вмѣстѣ (изъ чего теперь вышла нынѣшняя цѣльная епитрахиль), а оставлялись какъ есть, вѣроятно, будучи застегиваемы или состегиваемы вверху на одну или нѣсколько пуговицъ [2]).

Поясъ — ζώνη въ древнее время совсѣмъ отличался отъ нынѣшняго нашего. Онъ былъ или шнуръ, вервь или узкая тесьма, покромка, но не широкій, ибо широкихъ поясовъ вовсе не знали и не употребляли Греки [3]). Нынѣшняя наша форма священническихъ богослужебныхъ и небогослужебныхъ поясовъ есть наша національная, т. е. взята изъ нашего собственнаго житейскаго быта. Въ Малороссіи и Галиціи (преимущественно послѣдней) [4]),

---

тели еще не имѣютъ на рукавахъ поручей: на концахъ рукавовъ или на такъ называемыхъ ихъ запястьяхъ по двѣ поперечныя полосы (у однихъ одноцвѣтныя — красныя, у другихъ двуцвѣтныя — красно-зеленыя); на самыхъ стихаряхъ съ боковъ также по двѣ полосы (и такого же цвѣта) продольныя, — отъ подмышки до подола. Въ Менологіи импер. Василія діаконскіе стихари имѣютъ полосы, но не продольныя съ боковъ, а поперечныя внизу, и не въ числѣ двухъ, а въ числѣ шести и пяти (подъ 1 и 6 Сентября и подъ 26 Октября, ч I, стрр. 6, 21 и 146, — во второмъ случаѣ съ рукавами не узкими, а довольно широкими). Въ Новгородской Спасо-Нередицкой церкви діаконы изображены въ бѣлыхъ стихаряхъ, имѣющихъ красныя оплечья и красную довольно широкую полосу по подолу.

[1]) Симеонъ Солунскій о посвященіи священника πρῶτον μὲν ἀναγορεύει τοῦτον ὁ ἱεράρχης ἐν τῷ τὸ ὠράριον λαμβάνειν ἐκ τοῦ ἀριστεροῦ ὤμου ὄπισθεν καὶ εἰς τὸ δεξιὸν ἐπιθεῖναι, τῶν δύο μέρων γενομενων ἔμπροσθεν, ὅπερ τότε ἐστὶν ἐπιτραχήλιον ἐκτελούμενον καὶ οὕτω καλούμενον, De sacris ordinationibus c. 181, у Миня t. 155, p. 389; въ другомъ мѣстѣ говоря о необходимости священнику надѣвать на себя епитрахиль при совершеніи всякаго богослужебнаго дѣйствія, онъ предписываетъ относительно того случая, когда его позвали бы для совершенія неотложной требы, а между тѣмъ онъ не находилъ бы епитрахили (засунулъ ее): ἵνα μὴ καταληφθείη τὸ ἔργον, ἢ ζώνην ἢ ἀπὸ σχοινίου τι μέρος ἢ ἀπὸ ὑφάσματος ἱερεὺς εὐλογείτω καὶ ὡς ἐπιτραχήλιον περιβαλλέσθω καὶ ἐνεργείτω τὴν τελετήν. Responsa ad Gabrielem Pentanol., Quaest. 17, ibid. p. 868 fin. Въ нашемъ теперешнемъ архіерейскомъ Чиновникѣ говорится: «и приносятъ епитрахилій, и598 вземъ орарій съ хиротонисаннаго... архіерей полагаетъ (епитрахилій) на выю его»; но въ Греческомъ теперешнемъ: «καὶ φέρει (ἀρχιερεὺς) τὸ ὄπισθεν τοῦ ὠραρίου αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ἔμπροσθεν τοῦ δεξίου μέρους.

[2]) На иконографическихъ изображеніяхъ (Менологій импер. Василія) совершенно ясно видно, что епитрахили не сшиты; но такъ какъ священники и святители обыкновенно изображаются въ ризахъ, которыя закрываютъ верхи епитрахилей, то нельзя видѣть, какъ имѣютъ себя эти послѣдніе.

[3]) Пояса на классическихъ статуяхъ.

[4]) Которая не поддается вліянію Нѣмцевъ и не имѣетъ, какъ Малороссія, вліянія Великороссіи.

гдѣ собственно сохраняются остатки нашего національнаго костюма (ибо въ Великороссіи, разумѣемъ — въ крестьянствѣ или у простаго народа, онъ почти совершенно татарскій) до настоящаго времени крестьяне носятъ весьма широкіе кожаные пояса, совершенно такіе по формѣ, какъ наши священническіе (не только не уже священническихъ, но иногда имѣющіе неимовѣрную ширину вдвое противъ нихъ и болѣе). Когда случилось у насъ расширеніе священническихъ поясовъ по образцу народному, пока не встрѣчали указаній: можетъ быть, что еще и въ періодъ домонгольскій (и въ этомъ случаѣ дѣло должно будетъ представлять не такъ, что расширеніе началось съ архіереевъ, которые должны были подражать митрополитамъ Грекамъ, а такъ, что оно началось съ сельскихъ священиниковъ, которые, бывъ изъ крестьянъ, и въ священствѣ продолжали носить пояса крестьянскіе) [1]).

На поясахъ въ древнее время священники имѣли ручникъ — ἐγχείριον, какъ бы нашу столовую салфетку (и вмѣстѣ носовой платокъ), однимъ словомъ — то полотенце, которое въ настоящее время виситъ у нихъ на маломъ налоѣ у престола. Когда ручникъ снятъ былъ священниками съ пояса и повѣшенъ особо, не знаемъ; но на иконографическихъ памятникахъ X — начала XI вѣка, онъ изображается еще висящимъ на поясѣ [2]) и патр. Антіохійскій Петръ, современникъ патріарха Константинопольскаго Михаила Керуларія, говоритъ о немъ, какъ еще носимомъ на послѣднемъ [3]).

Священническая риза называется погречески φαιλόνης [4]) — фелонь, но ея собственное названіе есть φαινώλης, φαινώλιον [5]) — феноль (лат. paenula) [6]), изъ котораго первое образовалось черезъ перестановку буквъ. Названіе не можетъ быть объяснено этимологически изъ греческаго языка, (не отъ φαίνω) и по всей вѣроятности есть какое нибудь иностранное,

---

1) На изображеніяхъ священниковъ и святителей пояса, подобно верхамъ епитрахилей, закрываются ризами. Но въ Менологіи импер. Василія мы нашли одного святителя, который изображенъ такъ, что виденъ поясъ (подъ 28 Декабря, — Θеодора архіепископа Константинопольскаго, t. II, p. 62): поясъ есть шнуръ. Cfr поясъ Богородицы на Кіевософійск. мозаикѣ (неширокая тесьма). Въ западной церкви въ настоящее время употребляются два пояса: широкій — епископами, узкій — священниками. Послѣдній, — тесьма или снурокъ съ кистями (*Серединск.* О Богослуж. Зап. церкви I,27), есть древній поясъ священниковъ и епископовъ.

2) Менологій импер. Василія подъ 26 Октября, t. I, p. 146 (cfr изображеніе Божіей Матери на мозаикѣ въ Кіевософ. соборѣ).

3) Dissertatio contra Italum Argyrum, у Миня въ Patr. t. 120, p. 800, § 6 fin. Ранѣе говорятъ о ручникѣ (ἐγχείριον'ѣ) патрр. Софроній и Германъ (послѣдній: καὶ πέφυκε τὸ ἐγχείριον ἔχειν ἐπὶ τῆς ζώνης).

4) Пишется и φελώνης, φελόνης и пр.

5) Правописаніе тоже различно.

6) Пишемое и penula.

заимствованное вмѣстѣ съ самой одеждой (въ житейскій бытъ, изъ котораго потомъ и въ церковь, — по нѣкоторымъ древнимъ — персидское)[1]). Нынѣшняя риза или фелонь въ существѣ своемъ есть древняя, но съ одной стороны значительно урѣзанная, а съ другой надбавленная: древняя фелонь получится, если, во-первыхъ, къ вырѣзкѣ нынѣшней фелони спереди приставить совершенно такой же глухой передъ, какъ ея задъ, и во-вторыхъ, если обрѣзать ея верхъ сзади, такъ чтобы отверстіе лежало кругло по шеѣ. Древняя фелонь представляла изъ себя колоколообразную одежду, которая закрывала всего священника съ головы до ногъ и какъ сзади, такъ и спереди, такъ что онъ былъ въ ней какъ бы въ дому, отъ чего полатыни фелонь и называется (кромѣ собственнаго названія paenula еще) casula—домикъ, отъ casa—домъ: «фелонь круговидная, — говоритъ одинъ древній греческій писатель, — заключаетъ внутри себя всѣ члены (тѣла) какъ бы стѣна и изображаетъ вхожденіе со страхомъ Божіимъ во внутренній домъ ума и тамъ собесѣдованіе съ Богомъ»[2]). Для священныхъ дѣйствій передъ фелони былъ поднимаемъ руками, и именно извѣстнымъ образомъ, ἐκ πλαγίου, т. е. съ боковъ, такъ чтобы концы поднятаго переда, спускаяся на стороны по рукамъ, представляли изъ себя какъ бы крылья, напоминая объ ангельскомъ служеніи священниковъ[3]). Древняя фелонь измѣнена у насъ (а равно и у Грековъ) въ нынѣшнюю посредствомъ вырѣзки переда не только послѣ періода домонгольскаго, но вообще въ позднѣйшее время[4]). Въ настоящее время на священническія фелони нашиваются у насъ кресты, но этого не было не только въ древнее время, но и по крайней мѣрѣ до первой половины XV вѣка, до Симеона Солунскаго, который говоритъ, что никто кромѣ архіерея не можетъ носить на фелони крестовъ[5]).

Вмѣсто своей собственной и настоящей ризы или фелони, о которой

---

1) По Евстафію Солунскому, у Дюк. въ Gloss. Gr. подъ сл. φαινώλης. — О житейской (а не богослужебной) фелони говоритъ ап. Павелъ во 2 посланіи къ Тимоѳею, глава 4, ст. 13.

2) У Дюк. ibid.

3) Симеонъ Солунскій: αἴρεται ὑπὸ τῶν χειρῶν ἐκ πλαγίου ἐν καιρῷ τῶν ἱερῶν ἔργων, οἷον πτερὰ γενόμενον διὰ τὸ ἀγγελικὸν τῆς ἀξίας. De sacris ordinationibus c. 181, у Миня въ Patr. t. 155, p. 389.

4) Не знаемъ, мы ли въ семъ случаѣ послѣдовали Грекамъ или Греки намъ, но у нихъ ризы сохраняли свою древнюю форму еще въ половинѣ XVII вѣка при Арсеніи Сухановѣ (Проскинитарія Казанск. изд. стр. 205). Въ Новгородскомъ Антоніевомъ монастырѣ есть риза съ вышитою на ней лѣтописью 1654 г., но къ сожалѣнію преосвящ. Макарій, упоминающій о ней въ своемъ Археологич. описаніи церк. древн. въ Новгородѣ, II, 324, не говоритъ, какой она формы (хотя, впрочемъ, если она съ вырѣзкой, вопросъ нашъ ею не рѣшится, ибо вырѣзка могла быть сдѣлана послѣ).

5) De sacra liturgia c. 83, у *Миня* p. 264 нач.

мы сказали сейчасъ, въ древнее время священники употребляли иногда малую фелонь или малую ризницу причетническую. Въ Менологіи импер. Василія есть нѣсколько изображеній литаній или крестныхъ ходовъ и похоронныхъ провожденій гробовъ къ усыпальницамъ или могиламъ, на которыхъ всѣ клирики или духовные, какіе изображены, въ однѣхъ и тѣхъ же малыхъ фелоняхъ[1]) (описаніе ихъ формы ниже). Въ нѣкоторыхъ случаяхъ нельзя рѣшить съ увѣренностью, есть ли между изображенными священники, а не одни только низшіе клирики, ибо ни на какомъ не видится епитрахилей; но есть и такіе случаи, гдѣ въ малыхъ фелоняхъ несомнительно изображены священники, ибо изъ-подъ фелоней ясно видны епитрахили[2]). Пока мы не можемъ сказать съ увѣренностію, когда были употребляемы священниками малыя фелони, кромѣ того, что онѣ были надѣваемы ими въ крестные ходы и для похоронныхъ провожденій (проводовъ), но полагаемъ, что въ семъ случаѣ можемъ опереться на примѣръ церкви западной. Въ этой послѣдней церкви священники и до настоящаго времени одѣваются въ малую причетническую фелонь (camisia, camisus), «когда занимаютъ мѣсто въ хорѣ (т. е. по нашему — когда стоятъ на крылосѣ) или когда совершаютъ таинства или какія либо молитвословія»[3]). Съ большою вѣроятностію можно думать, что и въ восточной церкви священники надѣвали малую фелонь именно при совершеніи таинствъ и всякихъ частныхъ молитвословій или вообще при совершеніи всякихъ требъ. Отвѣтъ на вопросъ, почему въ этихъ случаяхъ священники надѣвали малую фелонь вмѣсто своей большой, будетъ очень простой, именно — потому, что послѣдняя по своей длинѣ и формѣ была неудобна для продолжительныхъ хожденій, что̀ требовалось въ крестныхъ ходахъ и похоронныхъ проводахъ и для дѣйствій руками, что̀ требовалось при совершеніи таинствъ и молитвословій (крещеніе, причащеніе, бракъ, елеосвященіе, освященіе воды).

Одежды діаконовъ въ періодъ домонгольскій состояли: изъ стихаря, ораря, ручника и можетъ быть пояса (изъ нынѣшняго у нихъ не было поручей).

О стихарѣ діаконскомъ мы сказали выше[4]). Употребляли ли иногда діаконы подобно священникамъ вмѣсто стихарей малыя причетническія фелони, этого на основаніи изображеній въ Менологіи импер. Василія

---

1) Ч. 1-й стрр. 146, 192, 210, ч. 2-й стрр. 4, 131, 142.

2) Части 1-й стрр. 146 и 210 (литаніи) и ч. 2-й стр. 93 (похороны).

3) *Серединск*. О Богослуж. Западн. церкви I, 26.

4) Стихарь діаконскій иногда называется фелонью, т. е. названіе послѣдней, вѣроятно, употреблялось въ общемъ смыслѣ всякой богослужебной одежды, — Житіе Андрея Юродиваго въ Acta SS. Болландистовъ, Мая t. VI, p. 74: διάκονος χρηματίζων, φορῶν τὸ φελώνιον αὐτοῦ, ἱεράτευεν.

съ увѣренностію рѣшить нельзя: на изображеніяхъ, какъ мы сказали, всѣ клирики, какіе на нихъ есть, начиная отъ священниковъ, представлены въ малыхъ фелоняхъ; но есть ли на нихъ послѣ священниковъ діаконы, а не одни только низшіе причетники, начиная съ иподьяконовъ, отвѣчать на это не представляется возможнымъ, ибо ни на комъ не видится орари. Можно съ нѣкоторой вѣроятностію думать, что по крайней мѣрѣ въ крестныхъ ходахъ и похоронныхъ проводахъ діаконы употребляли малыя фелони вмѣсто стихарей,— это на томъ основаніи, что къ продолжительной ходьбѣ стихари, и въ древнее время болѣе узкіе, чѣмъ теперь, такъ же неспособны, какъ и фелони.

Орарь — ὠράριον происходитъ отъ латинскаго os, oris, — ротъ, лицо и значитъ полотенце для утиранія лица, именно — въ житейскомъ быту, изъ котораго взятъ орарь для церковнаго употребленія, былъ у знатныхъ людей обычай носить на плечахъ подобныя полотенца для указанной цѣли [1]). Наиболѣе вѣроятное объясненіе, почему орарь усвоенъ діаконамъ, есть то, чтобы симъ полотенцемъ они отирали уста приступавшимъ къ чашѣ съ св. Кровію [2]). Вмѣстѣ съ этимъ съ весьма древняго времени они служили имъ и для той цѣли, чтобы подавать знаки къ молитвѣ (orare — молиться) [3]). Въ древнѣйшее время орари были именно полотенца (Златоустый называетъ ихъ ὀθόναι [4]), а патріархъ Софроній — λινὰ ὠράρια [5]), а затѣмъ вообще лентіи. Форма ихъ съ древняго и до настоящаго времени остается одна и таже, только въ древнее время они были у́же теперешнихъ [6]). Ихъ особенность въ древнее время составляло то, что на нихъ обыкновенно вышивалась (или писалась чернилами) пѣснь ангеловъ, которыхъ представляютъ собою діаконы: ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, т. е. святъ, святъ, святъ, что̀ дѣлалось одной строкой по длинѣ, буква подъ буквой [7]).

Во времена патр. Германа, который выражается впрочемъ не совсѣмъ опредѣленно, діаконы какъ будто препоясывались по стихарямъ поясами [8]), подобно священникамъ. Патр. Алексѣй въ своемъ Уставѣ

---

1) См. у *Дюк.* въ Gloss. Gr. подъ сл. ὠράριον.

2) См. въ греческомъ Πηδάλιον'ѣ примѣчаніе къ 22 пр. Лаодик. собора, изд. 1864 г. Закинѳск., стр. 429.

3) *Bingh.* I, 312.

4) *Дюк.* ibid.

5) У Миня t. 87, p. 3988.

6) Узкими они изображены въ Кіевософійскомъ соборѣ (на мозаикѣ) и еще болѣе узкими въ Новгородской Спасо-Нередицкой церкви. Златоустый называетъ ихъ λεπταὶ ὀθόναι, патр. Софроній и Германъ тоже прилагаютъ къ нимъ эпитетъ λεπτός, но не ясно, какъ понимаютъ это, — въ смыслѣ ли узины или тонины.

7) Симеонъ Солунскій Exposit. de devino templo, § 36 у Миня, p. 712.

8) У Миня t. 98, p. 393 sqq.

совершенно ясно говоритъ объ этомъ препоясаніи, давая знать, что въ его время оно было обычаемъ не общимъ, а частнымъ [1]). На иконографическихъ памятникахъ періода домонгольскаго діаконы изображаются большею частію безъ поясовъ, но есть и препоясанные (т. е. препоясанные именно поясомъ, независимо и само по себѣ отъ ораря) [2]).

Во времена того же патр. Германа діаконы какъ будто имѣли, подобно священникамъ, и ручники на поясахъ. А что касается до періода домонгольскаго, то на памятникахъ иконографіи они изображаются съ ручниками, которые держатъ въ рукахъ [3]).

(У Грековъ въ позднѣйшее время, можетъ быть нѣсколько захватившее и нашъ періодъ домонгольскій, были исключительные діаконы, имѣвшіе своей богослужебной одеждой или употреблявшіе при богослуженіи вмѣсто діаконскихъ стихарей священническія ризы или фелони; это именно главнѣйшіе изъ чиновниковъ или клириковъ Константинопольскаго патріарха, которые, какъ мы говорили выше, въ позднѣйшее время были не изъ презвитеровъ, а изъ діаконовъ, — первые пять изъ сихъ чиновниковъ или такъ называемая первая ихъ пятерица — πρώτη πεντάς. Кодинъ, сообщающій о сей странной и противуканонической привиллегіи [4]), объясняетъ ее такимъ образомъ, что чиновниками у патріарха сначала были презвитеры, а потомъ діаконы, и что послѣднимъ въ память такъ сказать о первомъ и даны ризы; но мы уже говорили выше, что его объясненіе, какъ діаконы замѣстили презвитеровъ въ качествѣ чиновниковъ при патріархѣ, неудовлетворительно; въ присвоеніи діаконами чиновниками священническихъ ризъ просто должно видѣть неумѣренное и незаконное притязаніе этихъ послѣднихъ. Помянутые діаконы употребляли священническія ризы не съ епитрахилью, а съ ораремъ. Одинъ изъ этихъ діаконовъ (именно этихъ, а не другихъ) выбирался въ прид-

---

[1]) «Въ Студійстѣмъ монастыри, говоритъ онъ, обрѣте (т. е. обрѣтохъ или обрѣтается, чтобы) препоясатися діакономъ», давая знать, что не такъ было въ патріархіи, Синод. рвп. № 330, л. 253 об. нач.

[2]) Безъ поясовъ въ Менологіи импер. Василія (подъ 1 и 6 Сентября и подъ 2 Декабря) и въ Новгородской Спасо-Нередицкой церкви; въ Кіевософійск. соборѣ одинъ дьяконъ безъ пояса, другой препоясанный. — Во времена Симеона Солунскаго діаконы не препоясывались поясомъ, какъ это онъ говоритъ ясно, De sacris ordinationibus cc. 172 и 173, у Миня р. 381.

[3]) Мозаика Кіевософійскаго собора, живопись Новгородской Спасо-Нередицкой церкви. Въ Менологіи импер. Василія діаконы безъ ручниковъ; но тамъ они изображены не въ положеніи служащихъ, а идущими на муку. Патр. Германъ кромѣ ораря на плечѣ и (какъ будто) ручника на поясѣ говоритъ еще о полотенцѣ, съ которымъ служили въ его время діаконы и которое они, вѣроятно, держали въ рукахъ (ἡ δὲ ὀθόνη, μεθ' ἧς λειτουργοῦσιν οἱ διάκονοι, δηλοῖ τὴν τοῦ Χριστοῦ ταπείνωσιν, ἣν ἐνεδείξατο ἐν τῷ νιπτῆρι), у Миня р. 396.

[4]) De officiis Constantinop. у Миня въ Patr. t. 157, p. 84.

ворные архидіаконы; какъ таковой онъ употреблялъ не ризу, а стихарь, но въ недѣлю крестопоклонную, когда онъ приносилъ изъ дворца въ св. Софію для поклоненія крестъ съ животворящимъ древомъ (и именно въ этотъ одинъ разъ) онъ надѣвалъ на стихарь священническую ризу, опять также съ ораремъ, но не епитрахилью) [1]).

Въ древнѣйшее время епископы, нѣтъ сомнѣнія, употребляли одну и туже богослужебную одежду со священниками. Но съ теченіемъ времени явились отличія. Первымъ изъ такихъ отличій былъ омофоръ, который первоначально (около второй половины IV вѣка) [2]) появился не какъ общая принадлежность всѣхъ епископовъ, а какъ отличіе высшихъ между ними и который усвоенъ всѣми не ранѣе какъ въ продолженіе второй половины IX — первой половины X вѣка [3]). Затѣмъ, неизвѣстно когда явившіяся въ болѣе или менѣе позднее время другія отличія архіереевъ въ продолженіе времени, соотвѣтствующее нашему періоду домонгольскому, раздѣлялись на два класса, именно — во-первыхъ, отличія патріарховъ, автокефальныхъ архіепископовъ и немногихъ избраннѣйшихъ митрополитовъ, во-вторыхъ — отличія всѣхъ прочихъ епископовъ. Отличія первыхъ состояли: въ саккосѣ, такъ называемомъ полиставріи, стихарѣ съ источниками и гамматами и особаго рода жезлѣ [4]); отличія вторыхъ: въ епиманикіяхъ или поручахъ, епигонатіи или палицѣ и жезлѣ [5]).

Иконографическія изображенія омофора — ὠμοφόριον, что значитъ нарамникъ или наплечникъ [6]), мы имѣемъ отъ конца X — начала XI вѣка въ Менологіи импер. Василія. Здѣсь мы находимъ его въ двухъ видахъ. Въ видѣ такой же, какъ нынѣ, широкой ленты, положенной на плечи епископовъ такъ же, какъ и теперь, и въ видѣ такъ сказать двойной епитрахили, надѣтой на шею. Если взять двѣ священническія епитрахили и именно нынѣшнія, а не древнія, т. е. спитыя, и отрѣзавъ у одной шейное отверстіе пришить ее къ шейному отверстію другой съ противоположной стороны, то эта такъ сказать двойная епитрахиль и будетъ омофоромъ второй формы. Надѣтый въ отверстіе на шею, какъ

---

[1]) Кодинъ ibidd.

[2]) Cfr *Bingh.* Vol. V, p. 248 sqq (ранѣе не упоминается).

[3]) Константинопольскій соборъ 869 г. (у католиковъ VIII вселенскій) говоритъ объ омофорахъ, какъ о принадлежности еще не всѣхъ, а только нѣкоторыхъ епископовъ, и употребляемой ими не при всякомъ служеніи, а только въ извѣстныя опредѣленныя времена, см. у Лаббея t. VIII, p. 1376, 14. Во времена Ліутиранда Кремонскаго († 972) употребляли омофоръ уже всѣ греческіе епископы, — Legatio § 62.

[4]) Вальсамонъ у Ралли и П. IV, 478, 545, 546 fin., 548, 552.

[5]) Онъ же ibidd. 478, 552.

[6]) Изображаетъ собою заблудшую овцу (родъ человѣческій), подъятую Спасителемъ на рамена и поэтому непремѣнно долженъ быть изъ волны или шерсти.

епитрахиль, онъ опускался обоими концами свободно висѣть, такъ что представлялъ поверхъ фелони архіерея какъ бы двѣ епитрахили — переднюю и заднюю [1]). Саккосъ — *σάκκος*, чтó значитъ мѣшокъ, названный такъ отъ его формы, въ древнее время отличался отъ нынѣшняго тѣмъ, что не имѣлъ рукавовъ [2]); въ первой половинѣ XIII вѣка, какъ одежда исключительная, онъ употреблялся для богослуженія только три раза въ годъ: въ Пасху, Пятьдесятницу и Рождество Христово [3]). Полиставріемъ — *πολυσταύριον*, т. е. многокрестіе, называлась фелонь или риза, вся сплошь украшенная множествомъ вытканныхъ, вышитыхъ или нашитыхъ на ней крестовъ. Гамматами (*γάμματα*) на стихаряхъ [4]) назывались фигуры на нихъ, составленныя изъ четырехъ начертаній буквы гамма и имѣвшія форму или четвероугольника такимъ образомъ ⌐¬ или креста ╝╚ ╗╔; иначе эти гамматы назывались тригоніями — *τριγώνιον*, чтó значитъ треугольникъ, такъ какъ каждая гамма въ отдѣльности представляетъ сію геометрическую фигуру. Источники, погречески *ποταμοί*, т. е. рѣки, были тѣ иноцвѣтныя продольныя на бокахъ (отъ подмышекъ до подола, въ числѣ двухъ на каждой сторонѣ) полосы, которыя въ древнѣйшее время составляли принадлежность всѣхъ стихарей до діаконскаго включительно и о которыхъ мы говорили выше [5]). Чѣмъ отличался жезлъ

---

[1]) Изображеній святителей въ омофорахъ этой формы много; см. напр. ч. I-й стрр. 48, 133, 138, 166 (нѣсколько апостоловъ въ святительскихъ ризахъ съ омофорами той и другой формы), 179. — Симеонъ Солунскій говоритъ объ омофорѣ не совсѣмъ понятныя для насъ слова, какъ будто имѣющія отношеніе къ омофору нашей формы: *τῷ τραχήλῳ τοῦ ἀρχιερέως τοῖς ὤμοις τίθεται, μᾶλλον δὲ κατὰ καιρὸν καὶ κύκλῳ τῶν ὤμων καὶ ἔμπροσθεν τε καὶ ὄπισθεν*, De sacris ordinat. c. 208, у Миня t. 155, p. 421. Такъ называемый «приперстникъ» саккоса нашихъ патріарховъ (нашивка на немъ въ видѣ епитрахили) не изъ омофора ли нашей формы? — Палліи западныхъ архіепископовъ имѣютъ (или по крайней мѣрѣ въ XVII вѣкѣ имѣли) совершенно ту форму, какъ наши омофоры втораго вида, только съ прорѣзомъ очень большимъ, такъ что лежатъ (лежали) на плечахъ очень низко, — см. изображеніе въ Словарѣ *Мюллера-Мотеса* подъ сл. Pallium, а для древняго времени рисунки въ Vestiarium Christianum, by the *W. B. Marriott*, London, 1868.

[2]) Онъ не имѣлъ рукавовъ еще при Симеонѣ Солунскомъ: *οὐδὲ γὰρ ἔχει τοῦτο ἃ καλοῦσι μανίκια* (рукава, лат. manica), *τὸ περιεκτηκὸν ἁπάντων δηλῶν*, Exposit. de divino tempto, у Миня p. 716.

[3]) Димитрій Хоматинъ у Ралли и П. V, 430.

[4]) Вальсамонъ говоритъ о гамматахъ только на стихаряхъ; послѣ мы ихъ видимъ и на ризахъ или фелоняхъ и на саккосахъ, гдѣ четвероугольныя гамматы окружаютъ кресты.

[5]) Что позднѣйшіе источники патріаршихъ стихарей суть древнія полосы — *στίχοι* всѣхъ стихарей, это даетъ знать Симеонъ Солунскій, когда говоритъ: *τὸ τοῦ ἀρχιερέως στιχάριον ἄνωθεν κατιόντας τοὺς λεγομένους κέκτηται ποταμούς*, Expositio de divino templo § 37, у Миня p. 712. Древнія полосы, какъ мы сказали, были

(ῥάβδος) патріаршій отъ общаго архіерейскаго, прямо не говорится; но такъ какъ послѣдній былъ одинъ и тотъ же съ игуменскимъ [1]), то изъ сего слѣдуетъ заключать, что патріаршій былъ двурогій, какъ послѣдующій и нынѣшній архіерейскій, а общій архіерейскій былъ однорогій [2]) или клюкообразный (клюка). Епиманикія — поручи или парукавники (ἐπιμανίκια, ἐπὶ — на и μανίκιον, изъ лат. manica, рукавъ) ко времени Симеона Солунскаго перешедшіе и ко всѣмъ священникамъ (но еще не къ діаконамъ) [3]), конечно, суть одни и тѣже отъ древняго и до настоящаго времени. Епигонатій — ἐπιγονάτιον, т. е. наколѣнникъ, по нашему теперешнему — па́лица, а по древнему — поли́ца [4]), во времена Симеона Солунскаго дававшійся уже архіереями нѣкоторымъ священникамъ и нѣкоторымъ архимандритамъ [5]), въ древнее время, какъ кажется, имѣлъ форму отличную отъ нынѣшней. По Вальсамону онъ означаетъ тотъ ручникъ — лентій (του λεντίου ἐγχειρίδίον), которымъ Господь отеръ ноги апостоламъ [6]); по Симеону Солунскому онъ означаетъ побѣду надъ смертію и воскресеніе Спасителя и имѣетъ какъ бы форму меча (ὡς σχῆμα ῥομφαίας ἔχει) [7]): въ обоихъ случаяхъ дается знать, что онъ былъ нѣчто длинное и узкое на подобіе епитрахиля или даже ораря [8]).

Наши митрополиты періода домонгольскаго не только не принадлежали къ числу немногихъ избраннѣйшихъ митрополитовъ Константинопольскаго патріархата, но и среди рядовыхъ его митрополитовъ, какъ мы говорили выше, занимали весьма невысокое мѣсто. Изъ этого слѣдуетъ, что въ богослужебномъ одѣяніи они ничѣмъ не отличались отъ своихъ епископовъ. Ихъ отличіе вмѣстѣ съ епископами отъ священниковъ

или одноцвѣтныя — красныя, или двуцвѣтныя — краснозеленыя. Позднѣйшіе источники, вѣроятно, всегда были одноцвѣтные красные, ибо между прочимъ знаменовали источники (κρουνούς) крови Христовой, — онъ же De sacra liturgia, у Миня p. 256.

[1]) У Ралли и П. IV, 552.

[2]) Во времена Симеона Солунскаго посохъ уже всѣхъ архіереевъ былъ двурогій (λαβὰς ὡς ἀγκύρας ἄνωθεν ἔχων), De sacra liturgia c. 80, у Миня p. 257.

[3]) О священникахъ De sacra liturgia c. 83 и Expositio de divino templo § 39 sqq, у Миня pp. 261 и 712 sqq; чтобы діаконы носили епиманикіи, Симеонъ Солунскій не говоритъ, см. ibidd.

[4]) Т. е. малая пола (приполокъ).

[5]) De sacra liturgia c. 83, у Миня p. 261 fin.

[6]) У Ралли и П. IV, 548.

[7]) De sacra liturgia c. 82, у Миня p. 260.

[8]) Весьма возможно, что епигонатій произошолъ изъ древняго ручника (ἐγχείριον), который вмѣсто того, чтобы быть заткнутымъ за поясъ, былъ къ нему, распущенный внизъ, привязанъ. Въ этомъ случаѣ нужно будетъ думать, что священники и діаконы въ періодъ домонгольскій ручника не употребляли.

состояло только въ поручахъ и епигонатіи (и не состояло въ головномъ покровѣ, о которомъ сейчасъ ниже) [1]).

Богослужебную одежду чтецовъ и пѣвцовъ и вообще низшихъ клириковъ, какъ мы сказали выше, составляла въ древнее время краткая фелонь [2]) или малая риза. Собственное названіе этой фелони у Грековъ было χαμίσιον [3]), что значитъ рубашку (отъ латинскаго camisa, camisia [4]), изъ котораго французкое chemise), но надѣваемую не непосредственно на тѣло, а поверхъ другой въ собственномъ смыслѣ рубашки, какъ бы блузу (ибо собственная рубашка у Грековъ отъ этого χαμίσιον есть ὑποχάμισον). По своему названію краткая фелонь должна бы быть короткимъ стихаремъ. Весьма вѣроятно, что такою она и была въ древнѣйшее время [5]); но на иконографическихъ памятникахъ конца X—начала XI вѣка, именно—въ Менологіи импер. Василія, она является совсѣмъ въ другомъ видѣ. Своеобразную форму описать вразумительно довольно трудно. Кто видалъ католическія священническія ризы, тому мы просто скажемъ, что малая фелонь, какъ она является въ Менологіи, весьма похожа на эти ризы; кто не видалъ этихъ ризъ, тотъ пусть вообразитъ себѣ широкій мѣшокъ, пусть на днѣ его сдѣлаетъ такое отверстіе, чтобы въ него могла войдти голова, пусть надѣнетъ его на себя въ это отверстіе, затѣмъ съ обѣихъ сторонъ, начиная отъ спуска съ плечъ, пусть разрѣжетъ его до низу; чрезъ это получится одежда, надѣтая на шею и висящая спереди и сзади въ видѣ двухъ отдѣльныхъ платовъ,—это приблизительно и будетъ малая фелонь въ томъ видѣ, какъ мы ее находимъ въ Менологіи импер. Василія [6]). О происхожденіи

---

[1]) Во второй половинѣ XIII вѣка саккосъ и полиставрій (и предношеніе свѣчи) усвоены были всѣмъ митрополитамъ, которые имѣли титулъ ὑπέρτιμος—пречестный, раздававшійся имъ весьма щедро, см. у Цахаріе въ Ius Graeco-Romanum, III, 598. Изъ нашихъ митрополитовъ несомнѣнно имѣлъ этотъ титулъ Θеогностъ,—Миклошича Acta patriaschat. Constantinop. I, 191 нач., но кажется не имѣлъ еще Петръ,—см. въ Степенн. кн. I, 417, какъ привѣтствуетъ его патріархъ и cfr ibid., 421 fin., какъ тотъ же патріархъ привѣтствуетъ Θеогноста.

[2]) Съ прилагательнымъ краткій слово фелонь употреблялось и употребляется у насъ въ церковномъ языкѣ почему-то въ мужескомъ родѣ: «краткій фелонь»,—такъ въ Дѣяніяхъ Владимирскаго собора 1274 г. и другихъ старыхъ памятникахъ письменности, такъ и въ нынѣшнемъ Чиновникѣ архіерейскомъ.

[3]) Симеонъ Солунскій De sacris ordinationibus cc. 159 и 186, у *Миня* pp. 365 и 396, Кодинъ De officiis Constantinop. c. 6, ibid. t. 157, p. 61 fin.

[4]) См. *Дюк.* Gloss. Latinit. подъ сл. camisa.

[5]) И можно съ вѣроятностію думать, что она доселѣ сохраняетъ свою древнѣйшую форму на Западѣ, гдѣ camisia или camisus низшихъ клириковъ (наша малая фелонь) дѣйствительно имѣетъ форму короткаго нашего стихаря или форму какъ бы поколѣнной рубашки.

[6]) Серединскій полагаетъ, что нынѣшняя католическая священническая риза передѣлана изъ древней ризы одной и той же формы съ Востокомъ въ XV в.

формы пока мы ничего не можемъ сказать. Много выше, объясняя то, какимъ образомъ случилось, что у насъ чтецы и пѣвцы названы однимъ именемъ съ діаконами, мы сказали, что единственно вѣроятное, чѣмъ можно объяснять это, есть — предполагать, что чтецы и пѣвцы были приняты за одно съ діаконами въ слѣдствіе того, что носили одну и туже богослужебную съ ними одежду, т. е. стихарь (и такъ какъ діаконы носили на стихаряхъ орари, а чтецы съ пѣвцами нѣтъ, то сначала діаконы назывались діаконами орарными, а чтецы съ пѣвцами просто діаконами, а потомъ первые стали называться просто діаконами, а вторые уменьшительнымъ именемъ діакъ). Изъ этого слѣдуетъ, что у насъ чтецы и пѣвцы начали носить діаконскій стихарь еще въ періодъ домонгольскій и съ болѣе или менѣе перваго времени (А такъ какъ это случилось у насъ, нѣтъ сомнѣнія, по примѣру Грековъ, то изъ сего слѣдуетъ, что и у послѣднихъ стихарь замѣнилъ собою, какъ одежда чтецовъ и пѣвцовъ, малую фелонь, которую видимъ въ Менологіи импер. Василія, болѣе или менѣе вскорѣ послѣ него) [1]).

(О богослуж. западн. церкви I, 28). Тоже, кажется, думаютъ и нѣкототорые католическіе писатели. Однако это неправда: въ Равеннской церкви св. Аполлинарія in Classe, построенной въ 534—49 году, мозаическіе святители представлены въ фелоняхъ или ризахъ, имѣющихъ форму нынѣшнихъ католическихъ ризъ и вмѣстѣ восточныхъ малыхъ фелоней Менологія импер. Василія (имѣя подъ ризами туники или стихари и потомъ далматики, — тѣже стихари, только съ весьма широкими, какъ у нынѣшнихъ нашихъ рясъ, рукавами). Слѣд. начала нашихъ малыхъ фелоней должно искать на Западѣ, какъ о томъ говоритъ и ихъ названіе.

[1]) Замѣна эта, какъ видно изъ словъ Симеона Солунскаго, началась частнымъ образомъ и не сдѣлалась всеобщею еще и въ его время, именно онъ говоритъ, что на чтецовъ и пѣвцовъ надѣвается при посвященіи одѣяніе или имѣющее форму малой (подразумѣвается, священнической) фелони, т. е. ихъ собственная малая фелонь (по формѣ одна и таже съ этой малой священнической фелонью) или же стихарь, De sacris ordinationibus c. 186, у Миня p. 396. Нашъ діаконъ Игнатій, сопутствовавшій митр. Пимену въ Царьградъ и описавшій коронацію импер. Мануила, бывшую въ 1390 г., говоритъ въ семъ описаніи объ одеждѣ пѣвцовъ св. Софіи: «пѣвцы же стояху украшены чудно, ризы имѣяху аки священныя стихари широци и долзи, сице же и рукава ихъ широцы и долзи» (по этому описанію стихари пѣвцовъ имѣли форму западныхъ далматикъ), сказанія Русскаго народа Сахарова, кн. VIII, стр. 102. Онъ же даетъ знать, что у насъ не неизвѣстна была въ его время малая фелонь въ томъ видѣ, въ какомъ она въ Менологіи импер. Василія; онъ говоритъ: «и облекоша царя во священный фелонецъ малъ до пояса багрянъ, еже есть ризницы малы багряны точію до пояса» (ibid. стр. 103). По сличенію съ Кодиномъ оказывается, что онъ разумѣетъ тутъ мантію (De officiis Constantinop. c. 17, у Миня t. 157, pp. 108 fin. и 109 sub fin.): короткая мантія представляла какъ бы половину (заднюю) малой фелони въ ея указанномъ видѣ. — И въ настоящее время у насъ есть малая фелонь: она надѣвается на дьячковъ и пономарей при ихъ посвященіи весьма

Богослужебныя одежды высшихъ членовъ причта — діаконовъ, священниковъ и архіереевъ въ древнее время, обнимающее и нашъ періодъ домонгольскій, были у Грековъ двухъ цвѣтовъ — всегдашняго и траурнаго для дней поста и службъ надъ умершими; первый для всѣхъ одеждъ былъ бѣлый, второй пурпуровый или красный[1]) (При Хаматинѣ «по обычаю церковному траурныя первосвященническія, т. е. патріаршія, одежды долженствовали быть просты и безъ приложенія источниковъ и крестовъ»[2]), слѣдовательно не было траурныхъ полиставріевъ; а что не было траурныхъ саккосовъ, это ясно изъ того, когда они употреблялись). Что касается до одежды низшихъ клириковъ, то свидѣтельствъ, относящихся къ періоду домонгольскому, не знаемъ, а Симеонъ Солунскій говоритъ, что она должна быть или бѣлая или красная (т. е. красная не только какъ траурная, но и во всякое время)[3]).

Въ настоящее время архіереи наши имѣютъ нарочито-богослужебный головной покровъ, т. е. такой головной покровъ, который употребляютъ только при богослуженіи, подобно богослужебнымъ одеждамъ, — это такъ называемая митра. Наша нынѣшняя митра происхожденія весьма не древняго, въ древнее же и старое время архіереи не имѣли такого головнаго покрова, за исключеніемъ — въ древнее время двоихъ изъ нихъ — папы Римскаго и патріарха Александрійскаго, а въ позднѣйшее время, послѣ отдѣленія папы отъ церкви, одного послѣдняго[4]). Папѣ Римскому будто бы далъ головной покровъ Константинъ Великій, а патріархи Александрійскіе будто бы стали носить его со св. Кирилла по тому поводу и въ память того, что послѣдній былъ представителемъ

не на долгое время; но нынѣшняя наша малая фелонь есть ни что иное, какъ точная миніатюра большой (и тоже именно нынѣшней, съ вырѣзаннымъ передомъ) фелони (имѣющая такое же отношеніе къ послѣдней, какъ напр. платье на куклѣ къ дѣйствительному платью). — Лаодикійскій соборъ въ 15 правилѣ своемъ запрещаетъ пѣть въ церкви кому-нибудь кромѣ пѣвцовъ, принадлежащихъ къ клиру, восходящихъ на амвонъ и поющихъ ἀπὸ διφθέρας. Аристинъ толкуетъ, что διφθέρα есть фелонь (у Ралли и П. III, 185); тоже повторяетъ за нимъ и нашъ митр. Кириллъ (Достоп. Русск. I, 117 fin., а за Кирилломъ многіе новые). Но διφθέρα, отъ δέφω, значащая между прочимъ одежду изъ выдѣланной кожи (каковою, конечно, никогда не была фелонь дьяческая) въ данномъ случаѣ значитъ книгу (собственно пергаментъ, потомъ пергаментную книгу, а затѣмъ и вообще книгу).

[1]) Хоматинъ у Ралли и П. V, 430, Симеонъ Солунскій De sacra liturgia cc. 79 и 83, у Миня pp. 256 и 261, и De sacris ordinationibus c. 181, ibid. p. 388 fin.

[2]) Ibidd.

[3]) De sacris ordinationibus c. 186, у Миня p. 396.

[4]) Вальсамонъ у Ралли и П. IV, 539, Симеонъ Солунскій,— Expositio de divino templo § 45 и Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum, Quaest. 20, у Миня pp. 716 и 872.

папы на 3-мъ вселенскомъ соборѣ [1]). На самомъ дѣлѣ было не такъ. Въ древнѣйшее время явился было у епископовъ обычай украшать головы на время богослуженія повязками, по подобію Ветхозавѣтнаго первосвященника (Второзак. 28, 4. 37—39) [2]). Эти-то повязки, первоначально общія всѣмъ епископамъ или употреблявшіяся желавшими между ними по произволу, потомъ усвоены были только двумъ старшимъ между всѣми ими, каковы были Римскій и Александрійскій (а такъ какъ послѣдній занималъ мѣсто старшаго по Римскомъ до 2-го вселенскаго собора или до 381 г., когда долженъ былъ уступить мѣсто епископу Константинопольскому, — 2 всел. соб. пр. 3, — то это значитъ случилось до сейчасъ указаннаго года). Повязка папы, состоявшая въ томъ, что болѣе или менѣе драгоцѣнный и богато украшенный платъ, бывъ свернутъ, обвивался кругомъ головы на подобіе вѣнца (колесомъ), превратилась съ теченіемъ времени въ его нынѣшнюю тіару. Исторія повязки патріарха Александрійскаго, до появленія на его головѣ нынѣшней митры, взятой отъ насъ Русскихъ, остается не совсѣмъ извѣстною [3]).

---

1) Вальсамонъ ibidd. Первое мнѣніе основывается на такъ называемой (фальшивой) дарственной граматѣ Константина Великаго папѣ Сильвестру, которую см. у Ралли и П. I, 147 и VI, 261, а въ славянскомъ переводѣ въ Никоновской Кормчей (на концѣ въ приложеніи), cfr Симеона Солунскаго р. 872.

2) *Мартиньи* Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes подъ сл. Évêques, § IV.

3) Головная повязка Ветхозавѣтнаго первосвященника, по гречески κίδαρις и μίτρα, представляла собою длинный платъ, обернутый вокругъ головы, на подобіе арабско-персидскаго тюрбана и турецкой чалмы. Тѣмъ же въ большей или меньшей мѣрѣ была и повязка папъ съ патріархами Александрійскими. Царскій вѣнецъ императоровъ Константинопольскихъ, бывъ заимствованъ Константиномъ Великимъ съ Востока, первоначально представлялъ собою туже повязку. Такъ называемая дарственная грамата папѣ Константина Великаго даетъ знать, что между одною и другою повязкою было какое-то различіе формы, именно — онъ говоритъ, что Константинъ первоначально хотѣлъ было возложить на главу папы Сильвестра свой императорскій вѣнецъ, но что тотъ отъ сего отказался и тогда онъ возложилъ на него преславный платъ, знаменующій Воскресеніе Христово (ὑπέρλαμπρον λῶρον, — собственно ремень, что̀ затѣмъ значитъ длинная лента, длинная повязка). Въ IX—X вѣкѣ повязка папъ называлась камилавкой, заимствовавъ имя отъ одного вида вѣнца императорскаго, называвшагося этимъ именемъ (скуфьеобразнаго, отъ котораго скуфьи монаховъ названы камилавками), и одинъ сего времени писатель говоритъ о ней: Calamaucum (вмѣсто camelaucum) ex bysso rotundum, quasi spara, caput tegens sacerdotale, in occipitio vitta constrictum, (носитъ) круглую камилавку изъ драгоцѣннаго полотна, застегнутую на затылкѣ пряжкой (завязанную лентами), покрывая ею первосвященническую голову какъ сферой (шлемомъ?), — у *Дюканжа* въ Gloss. Latinit. подъ сл. Camelaucum. Когда папы измѣнили свою тіару изъ повязки въ нынѣшнюю высокую конусообразную шапку, неизвѣстно, но вѣроятно послѣ того, какъ въ Европѣ явились Арабы (Испанія) съ ихъ тюрбами или тѣми же головными повязками и когда такимъ образомъ оказалось предосуди-

За исключеніемъ патріарха Александрійскаго никто изъ восточныхъ архіереевъ не имѣлъ до позднѣйшаго времени нарочито-богослужебнаго головнаго покрова. Объ этихъ всѣхъ прочихъ архіереяхъ, за исключеніемъ патріарха Александрійскаго, писатели говорятъ, что они служатъ съ непокрытыми головами; напр. Симеонъ Солунскій: «съ непокровенною главою совершаютъ священнослуженіе всѣ іерархи и священники Востока за исключеніемъ Александрійскаго» [1]). Однако эти слова должно понимать не совсѣмъ въ собственномъ смыслѣ; не было у архіереевъ нарочито-богослужебнаго покрова, но какъ они, такъ и всѣ прочіе клирики, до чтецовъ и пѣвцовъ включительно, служили отчасти съ покровенными главами. Много выше мы говорили, что головной покровъ клириковъ состоялъ — во-первыхъ, изъ скуфьи, которая прикрывала гуменце, выстригавшееся каждому клирику до чтеца и пѣвца включительно, и которая не только надѣвалась ими при выходѣ изъ дому, но не снималась съ

тельное и соблазнительное тождество. Теперешняя папская тіара имѣетъ надѣтыми на себя три вѣнца, и дѣло должно представлять такъ, что папы, переставъ носить повязку, какъ таковую, надѣли ее на свою митру (богослужебный головный покровъ, общій папамъ со всѣми епископами, тогда какъ тіара составляетъ ихъ исключительную принадлежность, — темное происхожденіе митры, вѣроятно, подобно происхожденію нашей митры, о чемъ сейчасъ ниже), т. е. мы хотимъ сказать, что въ этихъ вѣнцахъ теперешней папской тіары, которыхъ сначала былъ одинъ и которые дошли до трехъ только въ позднѣйшее время, должно видѣть древнюю повязку (митра епископская у католиковъ съ раздвоеннымъ верхомъ, а папская тіара съ одинокимъ или цѣльнымъ, но надѣтый на нее вѣнецъ долженъ былъ сплотить ея верхъ, какъ обручъ, въ одно). Названіе тіара, — τιάρα, tiara, изъ персидскаго и означаетъ головную повязку въ видѣ тюрбана (чалмы), бывшую національнымъ головнымъ покровомъ Персовъ. Что касается до головнаго покрова патріарховъ Александрійскихъ, то свѣдѣнія о немъ не только не достаточны, но и какъ будто несогласны между собою. Патріархъ Александрійскій Тимоѳей, преемникъ съ 460 г. Тимоѳея Елура, носилъ прозваніе Σαλοφακίολος, что значитъ бѣлотюрбанный (изъ египетскаго σαλὸς — бѣлый и взятаго въ египетскій греческаго φακιόλιον или φακεόλιον, что значитъ тюрбанъ, чалма, — у *Дюк.* въ Gloss. Graecit. подъ сл. φακεώλιον, cfr *Византія* Κωνσταντινούπ. III, 402). Въ Менологіи импер. Василія свв. Аѳанасій и Кириллъ Александрійскіе, подъ 18 января, ч. II, стр. 116, представлены въ своеобразныхъ (ничѣмъ не украшенныхъ) скуфьяхъ, похожихъ на наши женскіе повойники или чепцы. Но Вальсамонъ о своемъ времени говоритъ, что патріархъ Александрійскій служитъ, покрывая голову своей повязкой (у Ралли и П. IV, 539 fin.: ἱερουργεῖ μετὰ τοῦ αὐτοῦ λώρου κεφαλὴν καλυπτόμενος). Симеонъ Солунскій называетъ головной покровъ патріарховъ Александрійскихъ митрой (цитата выше) и ничего не говоритъ объ его формѣ (митра собственно значитъ повязку, но могла быть употреблена Симеономъ и о шапочкѣ).

[1]) Expositio de divino templo § 45, у Миня p. 716. Тоже Responsa ad Gabrielem Pentapol., Quaest. 20, ibid. p. 872. Вальсамонъ у Ралли и П. IV, 539 fin.: «тогда какъ всѣ служатъ съ непокровенными главами, одинъ патріархъ Александрійскій...»

головы никогда, составляя головной покровъ и комнатный постоянный, и во-вторыхъ — поверхъ сей скуфьи изъ шляпъ и шапокъ, составлявшихъ головной покровъ внѣкомнатный, выходной, головной покровъ открытаго воздуха. Первый головной покровъ или скуфьи былъ отчасти и богослужебнымъ головнымъ покровомъ всѣхъ клириковъ, которые входили въ немъ въ церковь и потомъ отчасти стояли въ немъ въ церкви, отчасти снимали его совершенно или приблизительно такъ, какъ въ настоящее время это дѣлаютъ у насъ священники съ своими скуфьями и камилавками. Такъ какъ архіереи и священники снимали скуфьи въ важнѣйшія времена литургіи, совершая важнѣйшія дѣйствія съ непокрытыми головами, то поэтому-то, конечно, Симеонъ Солунскій и говоритъ, что они служатъ съ непокрытыми головами, причемъ предполагается, что папа и патріархъ Александрійскій остаются въ своихъ головныхъ покровахъ во все продолженіе литургіи [1]) (нарочито именно надѣвая ихъ для служенія послѣдней, тогда какъ скуфьи наоборотъ, составляя не нарочито-богослужебный головной покровъ, въ извѣстныя времена нарочито снимаются). Мы не имѣемъ свидѣтельствъ о сейчасъ указанномъ употребленіи греческимъ духовенствомъ ихъ скуфей, относящихся именно къ періоду домонгольскому. Но мы имѣемъ свидѣтельства изъ предшествующаго и изъ послѣдующаго времени. Извѣстный западный ученый временъ Карла Великаго Алкуинъ говоритъ о греческихъ священникахъ, что они совершаютъ божественныя тайны съ покровенными главами и имѣютъ на головахъ скуфьи, когда предстоятъ св. престолу (pileatos divina mysteria celebrare et chufias in capite gestare, dum assistunt altaribus) [2]). Нашъ діаконъ Игнатій, о которомъ упоминали мы выше, говоритъ о пѣвчихъ константинопольской св. Софіи именно во время стоянія ихъ въ церкви: «пѣвцы же стояху украшены чудно, ризы имѣяху... (приведено выше), на главахъ же ихъ воскрыльцы остры (остроконечныя скуфьи) со златомъ и съ бисеромъ и съ круживомъ» [3]). Кодинъ говоритъ, что придворные пѣвчіе поютъ во дворцѣ наканунѣ Рождества всенощную въ стихаряхъ и съ покрытыми головами (μετὰ τῶν ἱματίων καὶ ἐπιῤῥιπταρίων αὐτῶν, φοροῦντες καὶ καμίσια ἐπάνω τῶν ἱματίων, и что между ними не имѣютъ покрововъ на головахъ только канонархи [4]), какъ это и надлежало быть по правилу). Сейчасъ сказанное нами относится къ духовенству бѣлому. Что касается до духовенства чернаго, къ которому именно принадлежали наши архіереи, то оно въ отношеніи

---

1) Папа и дѣйствительно не снимаетъ съ себя тіары во все продолженіе литургіи, когда служитъ въ ней послѣднюю.

2) У Дюк. въ Gloss. Gr. подъ сл. σκουφία.

3) У Сахарова въ Сказаніяхъ Русск. народа кн. VIII, стр. 102 sub fin.

4) De officiis Constantinop. c. VI, у Миня въ Patr. t. 157, p. 61 fin.

къ употребленiю въ церкви своего головнаго покрова отчасти можетъ быть расходилось съ духовенствомъ бѣлымъ, отчасти же, и именно — въ отношенiи не къ простому присутствiю въ церкви, а въ отношенiи къ служенiю въ ней службъ, вполнѣ сходилось съ нимъ, являясь однимъ и тѣмъ же съ нимъ и въ отношенiи къ внѣшней формѣ. Головной покровъ духовенства чернаго или монаховъ, къ которымъ принадлежали наши архiереи, также, какъ и у духовенства бѣлаго былъ двойной и состоялъ — во-первыхъ изъ монашеской скуфьи, называвшейся у монаховъ великаго образа или схимниковъ кукулемъ, а у монаховъ малаго образа или манатейныхъ камилавкой и клобукомъ (вмѣсто древняго скуфьеобразнаго клобука явился у насъ нынѣшнiй высокiй цилиндръ, какъ мы говорили выше, только со времени Никона, см. еще ниже, въ главѣ о монашествѣ), — во-вторыхъ, изъ платянаго извѣстной формы покрова поверхъ камилавки или клобука, который неизвѣстно какъ назывался у насъ въ старое время и который въ настоящее время отъ матерiи называется крепой. Бѣлые духовные, служили ли они въ церкви службы или же только просто присутствовали въ ней, во всякомъ случаѣ изъ своего двойнаго покрова имѣли на головахъ только внутреннiй или скуфьи, снимая вообще при входѣ въ церковь наружный, шляпы и шапки. Какъ имѣло себя дѣло съ головнымъ покровомъ монаховъ, когда они только присутствовали въ церкви, но не служили, именно — снимали они въ семъ случаѣ съ клобуковъ крепу или не снимали, какъ въ настоящее время, это составляетъ вопросъ, къ которому мы возвратимся послѣ; но когда они не просто стояли въ церкви, но и служили (подразумѣвается, конечно, тѣ изъ нихъ, которые имѣли степени священства, начиная съ степеней чтеца и пѣвца)[1]), то въ семъ случаѣ, подобно бѣлымъ духовнымъ, они снимали верхнiй покровъ (крепу), оставаясь въ одномъ клобукѣ или въ одной своей скуфьѣ и соблюдая относительно ея сниманiя въ извѣстныя важнѣйшiя, вообще положенныя времена, совершенно тѣже правила, которыя бѣлые духовные наблюдали относительно своихъ скуфей. Изъ этого-то монашескаго клобука или что тоже скуфьи, такъ какъ въ древнее и старое время клобукъ имѣлъ форму скуфьи, и возникла наша нынѣшняя архiерейская митра. У архiереевъ нашихъ было принято (вошло въ обычай) служить не во всякой скуфьѣ, а имѣть для сего нарочитыя, именно для богослуженiя назначенныя, скуфьи. Такъ какъ скуфьи во время богослуженiя снимались съ головы, то чтобы не класть ихъ плашмя и сплющенно, что̀ весьма непредставительно,

---

1) Ибо монахъ, какъ монахъ, не имѣющiй постриженiя въ клирики, подобно мiрянину (каковъ есть и онъ), не имѣетъ права читать и пѣть въ церкви (какъ и надѣвать стихаря), Вальсам. у Ралли и П. III, 185.

а ставить, начали дѣлать ихъ (богослужебныя скуфьи) на твердой подкладкѣ, такъ что онѣ получили видъ шапочекъ. Шапочки начали дѣлать изъ дорогихъ матерій, украшать простыми украшеніями и иконами, и такимъ образомъ и явились у нашихъ архіереевъ особыя богослужебныя шапочки, увеличенныя потомъ до размѣра шапокъ, и эти-то сначала шапочки, потомъ шапки и суть нынѣшнія наши митры. Скуфьи, превращенныя посредствомъ подложенія твердой подкладки въ шапочки, оставались таковыми, т. е. малыми шапками, до конца XVI вѣка[1]); послѣ этого онѣ нѣсколько были увеличены въ размѣрахъ и сохраняя скуфьеобразную форму стали шапками, какъ начали и называться[2]). Нынѣшней дутой или шарообразной формой наши шапки обязаны Грекамъ, именно — Греки, заимствовавъ отъ насъ шапки въ XVI вѣкѣ, придали имъ форму вѣнцовъ или коронъ своихъ императоровъ, какую имѣли эти послѣдніе въ позднѣйшее время, предшествовавшее взятію Константинополя Турками[3]); отъ Грековъ заимствовалъ новую форму

---

1) О шапочкѣ, приложенной Новгородцами къ мощамъ епископа Никиты послѣ 1558 г., см. въ Археологич. описаніи церковныхъ древностей въ Новгородѣ архим. *Макарія* II, 358; названіе «шапочка» въ служебникѣ конца XVI вѣка см. въ Описан. Синодл. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* № 366, л. 47.

2) Въ древней скуфьеобразной формѣ, но нѣсколько въ увеличенномъ противъ скуфей размѣрѣ, см. митры (т. е. шапки) въ лицевыхъ кіевскихъ святцахъ первой половины XVII вѣка, напечатанныхъ въ приложеніи къ Annus Ecclesiasticus *Мартынова*, а въ натурѣ митру патріарха Іова см. въ Московской Синодальной ризницѣ (мы бы весьма рекомендовали нашимъ архіереямъ возвратиться къ этой формѣ).

3) Измѣнивъ нашу шапку указаннымъ образомъ, Греки сочинили сказку, будто патріархи Константинопольскіе начали носить ее со времени взятія Константинополя Турками, воспріявъ на свою голову вѣнецъ прекратившихъ существованіе императоровъ Византійскихъ. Въ 1557 г. патр. Константинопольскій Іоасафъ II просилъ царя Ивана Васильевича Грознаго устроить для великой церкви новую священноначальническую митру, какую носитъ одинъ лишь патріархъ во время богослуженія (Сношенія съ Востокомъ Муравьева I, 88). Но патріархъ просилъ новой митры, вовсе не имѣя старой. Бывшій въ 1585 г. въ Константинополѣ и видѣвшій совмѣстную службу трехъ патріарховъ, Константинопольскаго, Александрійскаго и Антіохійскаго, русскій посланецъ пишетъ, что шапка была на одномъ Александрійскомъ, котораго де «наричутъ въ папино мѣсто (патріархъ Александрійскій дѣйствительно назывался папой) и ставятъ больши всѣхъ патріарховъ» (ibid. I, 149). Изъ этихъ словъ видно, что первый усвоилъ отъ насъ нашу шапку когда-то до 1585 г. патріархъ Александрійскій, конечно, опираясь на свои старыя права. Просьбу къ нашему царю о митрѣ патр. Іерусалимскаго Германа отъ 1560 г., дающаго знать, что дотолѣ патріархи не носили митры, см. ibid. I, 101. Если вѣрить показанію Аѳанасія Ипсиланти (Ἀθανασίου Κομνηνοῦ Ὑψηλάντου Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν, 1453—1789, изд. Κωνσταντινούπ. 1870), то до 1620 г. никто изъ греческихъ архіереевъ не носилъ митры, ибо онъ говоритъ, что въ этомъ году на соборѣ Константинопольскомъ,

патр. Никонъ (что не весьма рекомендуетъ его вкусъ). Греческое названiе митра усвоено у насъ шапкамъ не знаемъ когда послѣ первой четверти XVIII вѣка[1]).

Архiереи наши носятъ на шеяхъ поверхъ платья такъ называемыя панагiи, маленькiя круглыя иконки съ изображенiемъ Спасителя, Божiей Матери и какихъ либо святыхъ. Названiе панагiя (παναγία) значитъ всесвятая, причемъ подразумѣвается Матерь Божiя (Μήτηρ Θεοῦ). Въ старое время эти иконки, носимыя архiереями, назывались енколпiями — ἐγκόλπιον, что происходитъ отъ ἐν и κόλπος — нѣдро, пазуха и означаетъ крестъ или иконку, носимые въ нѣдрѣ, въ пазухѣ, т. е. крестъ или иконку тѣльные, носить которые на себѣ составляетъ у христiанъ обычай, восходящiй до глубокой древности (о чемъ ниже). Названiе архiерейскихъ иконокъ енколпiями показываетъ, что первоначально они носили ихъ, какъ и всѣ христiане (желающiе, ибо обычай былъ добровольный, а не обязательный) не поверхъ платья, а подъ платьемъ, и что только потомъ они начали носить ихъ снаружи, какъ особенную принадлежность ихъ сана. Когда случилось это послѣднее, не знаемъ, но Симеонъ Солунскiй говоритъ объ енколпiяхъ архiерейскихъ въ ихъ нынѣшнемъ смыслѣ иконокъ, носимыхъ снаружи[2]). Въ его время

бывшемъ въ присутствiи патрiарховъ Александрiйскаго, Антiохiйскаго и Iерусалимскаго, низложенъ съ престола архiепископъ Синайскiй за то, «что вопреки древнему преданiю первый изъ всѣхъ возложилъ на голову митру при совершенiи богослуженiя» (стр. 129). Въ половинѣ XVII вѣка при Арсенiи Сухановѣ носили митры одни только патрiархи и еще никто изъ прочихъ архiереевъ (Проскинитарiй, Синод. ркп. № 574, л. 95), и носили такъ сказать по секрету отъ султана, который, узнавъ въ 1658 г. о митрѣ патрiарха Iерусалимскаго, чуть было его не удавилъ (Муравьева Сношенiя съ Востокомъ, ч. 3, ркп. Моск. Дух. Акад., л. 814 об. sqq). Въ Менологiи импер. Василiя всѣ святители, за исключенiемъ Аѳанасiя и Кирилла Александрiйскихъ, безъ шапокъ; но по непонятной для насъ причинѣ сдѣлано еще исключенiе для одного изъ всѣхъ — Спиридона Тримиѳунтскаго, подъ 12 Декабря, ч. 2, стр. 24: Спиридонъ въ маленькой, плотно облегающей голову, скуфейкѣ, по низу которой вѣнчикъ изъ трехъугольниковъ.

[1]) Названiе митры далъ было шапкѣ, измѣнивъ ея форму, патр. Никонъ, архим. *Саввы* Указатель Моск. Патр. ризницы, изд. 2, стр. 31, но вошло оно въ употребленiе только спустя уже много времени послѣ него, см. въ Описанiи документовъ и дѣлъ хранящихся въ архивѣ св. Синода приложж. стрр. 38 и 166.

[2]) На новопосвященнаго архiерея, по совершенiи обряда «вопрестоленiя» (ἐνθρονισμός), возлагается мантiя и τὸ ἐγκόλπιον ὡς ἔνθεος ἀῤῥαβών, какъ залогъ божественнаго обрученiя, — послѣднiя слова указываютъ на то, что у Грековъ договоры обрученiй скрѣплялись мѣной енколпiевъ или тѣльныхъ крестовъ жениха и невѣсты (см. ниже), De sacris ordinationibus c. 216, у Миня p. 429. Въ другомъ мѣстѣ Симеонъ Солунскiй говоритъ, что во свидѣтельство вѣрности архiерея исповѣданiю вѣры, которое онъ произнесъ, и какъ бы печать, которою

они состояли по произволу или изъ иконокъ въ собственномъ смыслѣ или изъ крестовъ. Свое позднѣйшее названіе панагій енколпіи получили, какъ должно думать, отъ того, что начали быть употребляемы въ видѣ иконъ и что на иконахъ (съ лицевой стороны) по преимуществу была изображаема Божія Матерь (отъ панагій архіерейскихъ въ собственномъ смыслѣ должно отличать панагіары, — такія же маленькія иконки, но складныя, съ пустою внутренностію, на подобіе медальоновъ, употреблявшіяся для храненія хлѣба Богородичнаго «панагійнаго», который люди благочестивые имѣли обычай брать съ собою, храня въ этихъ панагіарахъ, надѣвавшихся на шею, когда отправлялись въ путешествія, для споспѣшествованія въ пути. У архіереевъ эти панагіары назывались столовыми, путными и походными панагіями[1]), потому что употреблялись для возношенія хлѣба Богородичнаго на трапезахъ и для его ношенія въ пути. Но онѣ могли быть употребляемы и всякимъ желающимъ, бывъ носимы въ нѣдрахъ или въ пазухѣ, точно такъ же какъ носили ихъ и архіереи.

Къ обычаямъ нашего богослуженія принадлежитъ возжиганіе свѣта предъ иконами, освѣщеніе самыхъ церквей (въ праздники) и куреніе ѳиміана предъ иконами и предъ молящимися или кажденіе на однѣ и на другихъ. О самыхъ дѣйствіяхъ въ ихъ богослужебномъ значеніи и примѣненіи мы скажемъ нѣсколько послѣ, въ самомъ богослуженіи; а здѣсь объ нихъ со стороны ихъ принадлежностей — матеріала и сосудовъ.

Для свѣта и освѣщенія въ древнее время, такъ же какъ и теперь, употребляемы были восковыя свѣчи и елей (ἔλαιον) или деревянное масло[2]). Вслѣдствіе нашей разности съ Греками относильно богатства свѣтильными матеріалами — воскомъ и деревяннымъ масломъ, у насъ должно

онъ скрѣпилъ это исповѣданіе, вѣшается на его шею крестъ малый или какой-либо енколпій (σταυρίον ἤ ἐγκόλπιόν τι), De sacra liturgia c. 80, у Миня p. 257. О патріархахъ Константинопольскихъ онъ говоритъ, что избранному въ патріархи (ὑποψηφίῳ) императоръ между прочимъ посылаетъ τὸ τῆς ἐκκλησίας ἐγκόλπιον, — что тутъ значитъ τῆς ἐκκλησίας не совсѣмъ для насъ понятно (какъ будто должно понимать такъ, что патріархи носили одинъ енколпій, принадлежащій ихъ каѳедральной церкви, т. е. св. Софіи, и что императоръ, посылая избранному енколпій, вручалъ ему чрезъ то власть), De sacris ordinat. c. 229, у Миня p. 441.

1) Архим. *Саввы* Указатель для обозрѣнія Московской патріаршей ризницы, изд. 2 стр. 12.

2) Деревянное масло называется деревяннымъ не потому, чтобы оно получалось изъ самой древесины нѣкотораго дерева (его дровъ, полѣньевъ), какъ у насъ думаютъ многіе, но потому, что оно получается изъ плодовъ нѣкотораго дерева (а не изъ сѣмянъ растеній, — льна, конопли и пр., какъ это у насъ). Дерево, дающее плоды, изъ которыхъ выжимается или выбивается деревянное масло, по русски называется масличнымъ деревомъ, по гречески ἡ ἐλαία. Ростомъ и видомъ оно приблизительно какъ наша яблоня, а толщины достигаетъ значительно большей; листья по своей формѣ похожи на листья нашей ивы. Плоды

было явиться совсѣмъ иное пропорціональное потребленіе того и другаго въ церквахъ, нежели какое было у нихъ. Греки были богаты деревяннымъ масломъ и не особенно богаты воскомъ, мы, напротивъ, были богаты воскомъ и совсѣмъ не имѣли своего деревяннаго масла. По этой причинѣ у Грековъ главнымъ свѣтильнымъ матеріаломъ въ церквахъ было масло, а у насъ, напротивъ, долженъ былъ стать имъ воскъ. Греки главнымъ образомъ масло, а не свѣчи, жгли предъ иконами и исключительно имъ освѣщали церкви (въ праздники), мы, наоборотъ, главнымъ образомъ употребляли свѣчи въ первомъ случаѣ и исключительно ихъ во второмъ.

Для свѣчъ, почти вовсе не зажигавшихся въ будни и составлявшихъ свѣтъ предъ иконами по преимуществу праздничный, у Грековъ были употребляемы подсвѣчники переносные и неподвижные или висячіе. Подсвѣчники переносные ставились, во-первыхъ, въ олтарѣ за престоломъ и употребляемы были при перенесеніи святыхъ даровъ и вообще на такъ называемыхъ выходахъ или входахъ; во-вторыхъ, предъ иконами, лежавшими на налояхъ — храмовою и такъ называемою поклонною, т. е. праздника или святаго дня. Подсвѣчники эти назывались у Грековъ (и до настоящаго времени называются) τὰ μανουάλια, что̀ есть латинское manuale, отъ manus — рука, и значитъ ручникъ, ручной подсвѣчникъ. Въ настоящее время у насъ на тѣхъ изъ этихъ подсвѣчниковъ, которые ставятся предъ иконами, дѣлается возможно болѣе мѣстъ для поставленія или втыканія свѣчъ; но Греки и въ праздники зажигали предъ иконами не всѣ свѣчи, сколько ихъ будетъ принесено въ церковь (въ самыхъ церквахъ ихъ не продавали), а въ извѣстномъ опредѣленномъ количествѣ, смотря по важности праздника. Самое большее число свѣчъ, которое зажигалось на нашихъ подсвѣчникахъ въ самые большіе праздники, было 13-ть, во образъ Іисуса Христа съ 12 апостолами. Сообразно съ симъ и мѣстъ на подсвѣчникахъ устраивалось 13, изъ коихъ середнее — для свѣчи, образующей І. Христа, было значительно болѣе боковыхъ; отъ числа апостоловъ наши подсвѣчники назывались δωδεχαφώτια μανουάλια, τὰ δωδεχαφώτια[1]). Подсвѣчники запрестольные или выходные имѣли по одной свѣчѣ (φῶτα μοναδικά), а поэтому и мѣстъ въ нихъ устраивалось по одному[2]). Памятники иконографіи X — XI вѣка представляютъ намъ образцы этихъ послѣднихъ подсвѣчниковъ: форма ихъ въ существѣ совершенно одна и таже съ нынѣшними; отличаются они отъ

дерева, изъ которыхъ получается масло, — небольшіе зеленые яблоки (тѣ маслины, которыя маринованными извѣстнымъ образомъ почти вездѣ можно найти въ продажѣ у насъ).

[1]) Уставъ Константиноп. монастыря Κεχαριτωμένης, гл. 68, у Миня въ Патр. t. 127, p. 1084, Симеонъ Солунскій De sacro templo c. 140, у *Миня* p. 349.

[2]) Симеонъ Солунскій, ibidd.

нынѣшнихъ тѣмъ, что подстава внизу (въ видѣ вспрокинутаго блюда) и блюды для свѣчъ вверху были значительно менѣе нынѣшнихъ и что стволы ихъ, состоявшіе изъ перемежающаго соединенія трубокъ и яблоковъ, были одной толщины по всей своей длинѣ [1]), — въ нашихъ сельскихъ церквахъ до настоящаго времени весьма нерѣдко можно встрѣтить выходные подсвѣчники совершенно этого древняго вида. Неподвижные подсвѣчники висѣли предъ иконами темплона или тябла, по нашему первоначальному деисуса, и предъ иконами настѣнными и настолпными. У Грековъ они назывались αἱ λάμναι [2]), что̀ есть латинское lamina, — ae. Послѣднее значитъ доску или листъ изъ какого нибудь металла; но у Грековъ въ настоящее время λάμνα значитъ металлическій прутъ и металлическую полосу, напр. прутъ желѣзный, полосовое или въ полосахъ желѣзо. Очевидно, что старогреческимъ λάμναι должно придавать это послѣднее значеніе, разумѣя подъ ними тѣ желѣзные или мѣдные прутья, на которыхъ у насъ висятъ въ настоящее времи свѣчныя лампады предъ мѣстными образами. Такъ какъ мы не имѣемъ (или по крайней мѣрѣ не знаемъ) иконографическихъ образцовъ этихъ ламнъ, то не можемъ сказать — дѣлались ли мѣста для свѣчъ на концахъ ихъ самихъ (трубочки) или подъ нихъ подвѣшивались лампады, какъ у насъ въ настоящее время. Симеонъ Слунскій даетъ знать, что ламны устраивались односвѣчныя, дву- и трисвѣчныя [3]). Какъ было съ подсвѣчниками у Грековъ, такъ, конечно было и у насъ; въ частности весьма вѣроятно думать, что и подсвѣчники переносные или поставные передъ иконами храмовою (гдѣ эта икона лежала на налоѣ, а не стояла надъ олтаремъ) и поклонною, дѣлались именно двѣнадцатисвѣщными, а не болѣе.

Форма свѣчъ въ древнее время у Грековъ и у насъ, конечно, была одна и та же, что̀ въ настоящее время. Весьма вѣроятно, что ихъ также украшали золотомъ и красками, какъ это говорятъ свидѣтельства о о послѣдующемъ времени [4]) и какъ это дѣлается до сихъ поръ [5]).

---

1) См. Менологій импер. Василія, ч. I, стр. 140, ч. II, стр. 69.

2) См. Типикъ монастыря Κεχαριτωμένης.

3) De sacro templo с. 140, у Миня р. 349. Въ Уставѣ патр. Алексѣя говорится о возжиганіи свѣчъ на «грѣзнѣхъ» (грѣзновие, грѣзне), Синод. ркп. № 330, лл. 278 об. и 279. Если подъ грѣзномъ должно разумѣть гроздъ, виноградную вѣтвь, виноградную кисть, то нужно будетъ понимать дѣло такъ, что ламны устраивались въ видѣ послѣднихъ. — Не мѣшаетъ замѣтить, что у Грековъ названіе λαμπάδα и въ древн. формѣ λαμπάς употреблялось въ двухъ значеніяхъ: въ смыслѣ нашей лампады, висячаго подсвѣчника для свѣчъ, и въ смыслѣ большой свѣчи въ отличіе отъ малой, которая κηρός, что собственно значитъ воскъ, — объ употребленіи слова λαμπάδα, λαμπάς, во второмъ смыслѣ см. Уставъ монастыря Κεχαριτωμένης, гл. 59, у Миня р. 1080 и Кодина у *Дюк.* въ Gloss. Gr. подъ сл. λαμπάς.

4) Кодинъ De officiis Cpolitanis с. 6, у *Миня* t. 157, р. 64.

5) Въ настоящее время у Грековъ есть особаго рода свѣчи, употребляемыя

Кромѣ свѣчъ въ собственномъ смыслѣ въ древнее и старое время употреблялись у насъ еще такъ называемыя вощаницы, представлявшія собою какъ бы искусственныя большія свѣчи. Именно — сливался или скатывался изъ воска цилиндръ въ размѣрахъ большой свѣчи, полый внутри; низомъ своимъ онъ надѣвался на большой деревянный стержень нарочно для него сдѣланнаго подсвѣчника, а сверху въ его пустоту вставлялся металлическій стаканъ, налитый воскомъ со вставленнымъ свѣтильникомъ: въ стаканѣ этой, такъ сказать, истинной на видъ и неистинной на дѣлѣ, свѣчи и горѣлъ воскъ, на подобіе деревяннаго масла въ лампадкѣ [1]).

Деревянное масло, зажигавшееся у насъ передъ иконами только въ праздники и бывшее у насъ, какъ необходимо думать, въ употребленіи весьма ограниченномъ, — далеко не во всѣхъ церквахъ, и въ тѣхъ, въ которыхъ было, далеко не предъ всѣми иконами, возжигалось у насъ предъ ними въ тѣхъ самыхъ лампадахъ и лампадкахъ, въ которыхъ и въ настоящее время. Названіе лампада у Грековъ было собственно названіемъ висячаго подсвѣчника, люстры для свѣчъ; для сосудовъ съ деревяннымъ масломъ у нихъ было особое названіе κανδήλη, изъ латинскаго candela, которое отъ глагола candeo. Это послѣднее названіе не вошло у насъ въ употребленіе, по всей вѣроятности, отъ того, что было другое, почти однозвучное названіе, именно названіе сосуда для кажденія — кадило [2]). У Грековъ кандила, висѣвшія предъ иконами, или наши лампады, не всегда имѣли по одному свѣтильнику, но и по нѣскольку, — до семи, ἑπτάλυχνα [3]).

при бракахъ, крещеніяхъ и, если не измѣняетъ намъ память, діаконами при кажденіяхъ, которыя украшены такъ сказать восковой рѣзьбой, на подобіе рѣзныхъ и витыхъ колонокъ въ нашихъ прошлаго вѣка иконостасахъ, производимой посредствомъ отливки свѣчъ въ фигурныя формы. Очень можетъ быть, что эти красивыя свѣчи ведутъ свое начало изъ древности и что въ прежнее время бывали и у насъ (въ настоящее время подобнымъ образомъ иногда дѣлаются у насъ маленькія свѣчи въ пасхальные трикиріи или дикиріи священниковъ).

1) Сейчасъ описанныя нами вощаницы половины XVII вѣка сохранились до настоящаго времени въ одной изъ Владимирскихъ церквей, см. Церковно-историческое описаніе Владимирскихъ достопамятностей *іером. Іоасафа,* Владиміръ, 1857, стр. 112. Весьма вѣроятно, что иногда вощаницы дѣлаемы были и не вощаныя, а деревянныя. — Вощаница съ виномъ, которая уцѣлѣла въ Ростовѣ въ пожаръ 1211 г. (Лаврент. лѣт.) какъ будто наша вощаница, но что такое значитъ, что она была съ виномъ, сказать не можемъ (cfr о вощаникахъ, въ которыхъ возилась св. вода, архим. *Макарія* Археолог. описан. церк. древн. въ Новгородѣ, index).

2) Наше кадило не имѣетъ ничего общаго съ греческимъ κανδήλη и однозвучіе просто случайное. Кадило чисто славянское слово отъ кадить = чадить и есть переводъ греческаго θυμιατὸν (θυμιατήριον).

3) Симеонъ Солунскій De sacro templo c. 140, у Миня p. 349.

Освѣщеніе церквей въ праздники, какъ мы сказали, у Грековъ производилось исключительно посредствомъ масла, а у насъ, наоборотъ, исключительно посредствомъ свѣчей. Въ отношеніи къ этому освѣщенію мы далеко отстали отъ Грековъ. Погречески оно называлось φωταγωγία, что значитъ иллюминація, и дѣйствительно устроялось такъ, что вся церковь была освѣщаема возможнымъ множествомъ огней. Освѣщеніе производилось посредствомъ двухъ родовъ поликандилъ и посредствомъ отдѣльно повѣшанныхъ кандилъ. Наши лампады и лампадки съ деревяннымъ масломъ, какъ мы сейчасъ сказали, назывались у Грековъ кандилами; поликандило — πολυκάνδηλον, откуда наше паникадило, значитъ собраніе или соединеніе многихъ такихъ кандилъ или лампадъ, ихъ множество. Соединеніе многихъ кандилъ устроялось или посредствомъ подвѣшиванія ихъ къ кругамъ или посредствомъ навѣшиванія ихъ на протянутыя цѣпи и верви. Дѣлались металлическіе или деревянные бо́льшихъ или меньшихъ размѣровъ круги или ободы, вѣшались въ церкви и подъ ними частымъ рядомъ подвѣшивались кандила или лампады съ масломъ. Этого рода поликандила въ собственномъ и тѣснѣйшемъ смыслѣ назывались поликандилами. Ихъ вѣшалось по нѣскольку; главное и большее между ними еще частнѣе называлось κύκλος — кругъ [1]); боковыя и меньшія Симеонъ Солунскій называетъ τροχοί — колеса. Другой родъ поликандилъ, не называвшійся такъ, состоялъ въ томъ, что протягивались черезъ церковь металлическія цѣпи или не металлическія верви, и подъ ними, такъ же какъ подъ кругами, подвѣшивались частыми рядами кандила или лампады [2]). Отдѣльныя кандила, какъ само собою понятно, вѣшались на отдѣльныхъ, длинныхъ цѣпяхъ, снурахъ или вервяхъ, укрѣпленныхъ въ сводъ церкви и, какъ нужно полагать, въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ почему либо было неудобно протяженіе цѣпей [3]). Такъ какъ протянутыя цѣпи со множествомъ висящихъ подъ ними кандилъ въ будніе дни, когда церкви не освящались, дѣлали бы не особенно красивый видъ,

---

1) Симеонъ Солунскій De sacro templo c. 140, у Миня p. 349, см. также у *Дюк.* въ Gloss. Graecit. подъ сл. κανδήλα (πολυκάνδηλον) выписку изъ продолжателя Ѳеофанова. На Аѳонѣ эти киклосы въ позднѣйшее время стали называться, какъ и теперь называются, хоросами, см. о нихъ у Барскаго, изд. 1800 г. стр. 521.

2) О цѣпяхъ церковныхъ, служившихъ для нашей цѣли, многократныя упоминанія у Константина Порфирогенита въ De ceremonn. Что вмѣсто цѣпей иногда были и верви, см. Кодина De S. Sophia, у Миня t. 157, p. 633.

3) О множествѣ отдѣльныхъ кандилъ въ св. Софіи см. Дюканжа Constantinop. Christ. Lib. III, c. XLVIII, p. 29, также нашего Антонія Новгородскаго по изд. Савваитова стр. 72 fin. (У Турокъ въ Константинополѣ, по примѣру, заимствованному отъ Грековъ, большія мечети увѣшены множествомъ этихъ отдѣльныхъ кандилъ или лампадъ).

то цѣпи не постоянно висѣли, а только развѣшивались въ большіе праздники (съ исключеніемъ изъ ихъ числа, по всей вѣроятности, воскресенья, для котораго пришлось бы развѣшивать цѣпи слишкомъ часто и въ которое, вѣроятно, довольствовались поликандилами въ собственномъ смыслѣ и отдѣльно повѣшанными кандилами).

Мы — Русскіе для освѣщенія церквей свѣчами вмѣсто масла заимствовали отъ Грековъ поликандильные круги (съ превращеніемъ названія поликандило въ паникадило), приспособивъ ихъ такимъ образомъ, что по верхамъ ихъ подѣлали трубки для вставленія свѣчъ (а нынѣшнія наши паникадила, въ видѣ люстръ, давнія или недавнія у насъ, происхожденія западнаго) [1]). Очень можетъ быть, что въ древнѣйшее время вмѣсто греческихъ цѣпей съ подвѣшенными подъ ними лампадами были употребляемы у насъ длинныя жерди или гряды съ рядами на нихъ тѣхъ же трубокъ для свѣчъ или съ рядами въ нихъ мѣстъ (провертенныхъ) для послѣднихъ; но указаній на подробныя жерди пока мы не встрѣчали.

Кажденіе предъ иконами и на молящихся имѣетъ смыслъ воскуренія благовонія предъ однѣми и предъ другими, для воздаянія чествованія однѣмъ и въ знакъ дружескаго привѣтствія отъ лица церкви другимъ (см. ниже). Такъ какъ обыкновенно употребляемый у насъ ладонъ вовсе не принадлежитъ къ числу благовонныхъ веществъ лучшихъ, то со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что у Грековъ былъ употребляемъ главнымъ образомъ не онъ, а курительныя вещества, болѣе доброкачественныя [2]). Въ настоящее время для кажденія въ церкви у насъ употребляется исключительно кадило или маленькій извѣстной формы сосудъ на цѣпяхъ. Но въ часовняхъ и на домахъ употребляется еще такъ называемая кацея, — тотъ же маленькій сосудъ, только не на цѣпяхъ, а съ ручкой. Эта послѣдняя не есть выдумка русская, а происхожденія также греческаго, — κάτζι, изъ латинскаго caza, cazia [3]). Такъ какъ воскуреніе ѳиміама посредствомъ простаго ношенія сосуда съ нимъ, несомнѣно, должно быть считаемо древнѣйшимъ нынѣшняго кажденія (маханія), то со всею вѣроятностію и кацея должна быть считаема древнѣй-

---

1) Въ настоящее время у насъ, какъ кажется, уже весьма рѣдко можно встрѣтить паникадило въ древней формѣ круга или обода, съ поставленными по верху послѣдняго трубками для свѣчъ; однако по монастырямъ кой-гдѣ еще можно найдти его (въ нашей Троицкой Лаврѣ, въ Троицкомъ соборѣ, есть такое паникадило, только нѣсколько передѣланное на люстру).

2) Иные у насъ думаютъ, что кажденіе въ церквахъ должно быть совершаемо именно нашимъ ладономъ и ни чѣмъ нибудь другимъ; но про ладонъ ничего не писано въ канонахъ церковныхъ, а обычай церковный, требуя благовоннаго куренія или кажденія, предоставилъ рѣшать вопросъ о благовоніи людскимъ носамъ.

3) *Дюканжа* Gloss. Latinit. подъ сл. caza, cazia.

шею кадила. Впрочемъ, на памятникахъ иконографіи X—XI вѣка мы видимъ уже въ церковномъ употребленіи кадило и не видимъ кацеи. Форма кадилъ въ сейчасъ помянутое время была таже самая, что и нынѣ, только они не имѣли верхней крышки [1]) (изъ чего слѣдуетъ заключать, что маханіе при кажденіи производилось не такъ сильно, какъ это дѣлается у насъ въ настоящее время, ибо иначе выскакивали бы уголья). Кадящіе священники и діаконы носили съ собой, въ лѣвой рукѣ, всегда или иногда и сосудъ съ ѳиміамомъ, которымъ кадили [2]).

Въ древнее время у насъ, по подобію Грековъ, былъ обычай подвѣшивать подъ иконы, находившіяся въ кіотахъ на стѣнахъ и на столбахъ (подъ «иконы дольнія», какъ называетъ ихъ Уставъ патр. Алексѣя) пелены и предполы (погречески ποδέα, ποδΐα, ποδιά, что происходитъ отъ ποῦς — нога и значитъ поножникъ, запонъ, фартукъ), именно — пелена, равная своею шириной съ шириной иконы, подвѣшивалась подъ низъ послѣдней и простиралась до полу, закрывая и драпируя находившуюся подъ нею стѣну [3]). Прямое упоминаніе объ этихъ пеленахъ у насъ мы находимъ только подъ конецъ періода, но нѣтъ сомнѣнія, что онѣ явились одновременно съ самыми иконами [4]). И до настоящаго времени

---

[1]) См. Менологій импер. Василія, ч. 1, стрр. 63, 146, 160, 192, 210; ч. 2 стрр. 4, 137, 140, 142, 180.

[2]) См. тотъ же Менологій, ч. 1, стр. 160, и ч. 2, стрр. 93 и 137; на Кіево-софійской мозаикѣ одинъ изъ двухъ діаконовъ съ сосудомъ, у *Фундукл.* стр. 38, а въ Новгородской Спасо-Нередицкой церкви многіе изображенные въ олтарѣ діаконы всѣ съ сосудами (какъ Кіевскіе, такъ и Новгородскіе, держатъ сосуды въ рукахъ на платкахъ, на салфеткахъ). Въ позднѣйшее время эти сосуды были дѣлаемы, какъ на Аѳонѣ и до настоящаго времени дѣлаются, въ видѣ церквей. Но эти церкви-ладоницы вовсе не должно смѣшивать съ Іерусалимами, о которыхъ мы говорили выше и съ которыми онѣ не имѣютъ ничего общаго (Въ настоящее время на Аѳонѣ въ большіе праздники дьяконы носятъ наши ладоницы при кажденіи на лѣвомъ плечѣ).

[3]) Въ настоящее время у насъ низы стѣнъ и столбовъ подъ иконами кіотными вмѣсто пеленъ закрываются тумбами (стѣнками или щитами), которыя подставляются подъ кіоты.

[4]) Объ епископѣ Ростовскомъ Кириллѣ Лаврентьевская лѣтопись подъ 1231 г. говоритъ: «украси церковь святыя Богородица иконами многоцѣнными, ихже нѣсть мощи и сказати, и съ предполы рекше съ пелены». Въ многочисленной всякаго рода утвари, которою снабдилъ Андрей Боголюбскій свой Владимирскій соборъ, не называются прямо наши пелены, но подъ портами, шитыми золотомъ и жемчугомъ, паволоками и уксами (о словѣ выше стр. 185 пр. 2) церковными, о которыхъ говорятъ лѣтописи, со всею вѣроятностію должны быть разумѣемы между прочимъ и онѣ (Лаврент. лѣт. подъ 1185 г., 2 изд. стр. 372, Ипатск. лѣт. подъ 1175 и 1183 гг., 2 изд. стрр. 396 и 426). У Грековъ обычай подвѣшивать подъ наши иконы пелены (ποδιά, ποδιαῖς, — указаннымъ именно образомъ) остается до настоящаго времени.

есть у насъ обычай вѣшать на иконы убрусы или полотенца (въ деревняхъ въ собственномъ смыслѣ полотенца изъ полотна и холста, въ городахъ изъ шелковыхъ и парчевыхъ матерій). Заключая отъ примѣра Грековъ, съ вѣроятностію можно думать, что въ древнее время употребленіе этихъ убрусовъ было у насъ значительнѣе, нежели теперь. Въ настоящее время у Грековъ находящіяся на боковыхъ стѣнахъ иконы, а иногда и мѣстныя, драпируются разными матеріями, и преимущественно бѣлыми кружевными, совершенно такъ, какъ у насъ драпируются у богатыхъ людей окна. У Грековъ этотъ обычай несомнѣнно относится къ древнему временни, ибо эту именно драпировку иконъ должно разумѣть подъ τά ϑεῖα πέπλα, о которыхъ говорятъ писатели [1]). Съ вѣроятностію слѣдуетъ думать, что подобное было у насъ.

(Ипатская лѣтопись, говоря подъ 1183 г. о пожарѣ Владимирскаго собора Боголюбскаго,— 2 изд. стр. 426,— сообщаетъ намъ любопытное извѣстіе о старыхъ нашихъ обычаяхъ, когда между прочимъ пишетъ, что сгорѣли порты, шитыя золотомъ и жемчугомъ, «яже вѣшали на праздникъ (т. е. Успенія Богородицы) въ двѣ верви отъ Золотыхъ воротъ до Богородицѣ и отъ Богородицѣ до владыцнихъ сѣній во двѣ же верви чюдныхъ». Дѣло должно быть понимаемо и представляемо такимъ образомъ, что по обѣимъ сторонамъ дороги вѣшалось по верви или по веревкѣ и что она — дорога, съ обѣихъ сторонъ драпировалась повѣшенными на верняхъ портами, коврами. Почему убиралась такъ дорога отъ владычняго крыльца до собора, понятно: потому, что владыка въ храмовой праздникъ собора входилъ въ него торжественною процессіей. Но не совсѣмъ понятно, почему убиралась такъ дорога отъ Золотыхъ воротъ города до собора. Вѣроятно, что къ Золотымъ воротамъ и къ находившейся на нихъ церкви былъ совершаемъ изъ собора въ Успеньевъ день крестный ходъ [2]). Такъ какъ отъ собора до Золотыхъ воротъ, которыя не сохранились до настоящаго времени, но мѣсто которыхъ точно извѣстно, будетъ добрыхъ полверсты, если не болѣе, то понятно, какое множество нужно было портъ, чтобы увѣшать ими двѣ верви, и съ какимъ совершенно исключительнымъ богатствомъ былъ украшенъ богослужебными принадлежностями соборъ, если эти порты были шиты золотомъ и жемчугомъ).

Какъ представлять себѣ наши церкви домонгольскаго періода относительно снабженности богослужебными принадлежностями въ сравненіи съ настоящимъ временемъ? Именно — мы хочемъ сказать: предполагая

---

[1]) Симеонъ Солунскій De sacro templo c. 141, у *Миня* p. 349, также у *Дюк.* въ Gloss. Graec. appendix prima подъ сл. *ποδέα*.

[1]) Не совершается ли онъ и теперь?

само собой предполагаемое, что церкви были снабжены тогда принадлежностями, такъ же какъ и теперь, въ разнообразной степени,— однѣ со всѣмъ возможнымъ для своего времени великолѣпіемъ, другія болѣе чѣмъ прилично, иныя въ достаточной мѣрѣ прилично и наконецъ иныя бѣдно и скудно, какъ представлять себѣ процентное отношеніе этихъ категорій въ сравненіи съ нынѣшнимъ и какъ представлять себѣ тогдашнее великолѣпіе и тогдашнюю скудость?

Необходимо полагать, что процентное отношеніе категорій было значительно иное, чѣмъ въ настоящее время,— что три первыя категоріи были значительно менѣе и что четвертая категорія была несравненно болѣе, чѣмъ теперь. Въ настоящее время стремленіе снабжать церкви возможно приличными богослужебными принадлежностями, стремленіе къ доступному въ нихъ — принадлежностяхъ великолѣпію составляетъ у насъ стремленіе болѣе или менѣе всеобщеее, одинаково господствующее какъ въ городахъ, такъ и въ селахъ, какъ между людьми, для которыхъ великолѣпіе составляетъ принадлежность ихъ собственной жизни, такъ и между людьми, которые въ собственномъ быту не имѣютъ никакого понятія о великолѣпіи. Думать однако, чтобы эта заботливость о великолѣпіи домовъ Божіихъ, какое имъ приличествуетъ, была у насъ всеобщею съ древняго времени, возникши сама собой, было бы совсѣмъ ошибочно. Напротивъ, она происхожденія весьма недавняго и создана искусственнымъ образомъ — съ одной стороны настояніями и требованіями духовнаго правительства, чтобы принадлежности въ церквахъ были приличныя, съ другой стороны — пропагандою объ этомъ приличіи нынѣшняго новаго духовенства (которое въ своей просвѣщенности достигло уже по крайней мѣрѣ той степени, чтобы имѣть заботы о внѣшнемъ приличіи). Въ древнее же и долгое старое время, когда народъ былъ предоставленъ самому себѣ и своей доброй волѣ и когда духовенство не возвышалось надъ народомъ и нисколько не было его требовательнѣе, заботливость объ этомъ приличіи въ массѣ Русскихъ людей была далеко неревностная: таже незатѣйливая простота принадлежностей, которая господствовала въ домашнемъ быту, перенесена была и въ церковь, и помышленія о чемъ-нибудь болѣе изысканномъ, о чемъ-нибудь такомъ, чтобы рѣшительно возвышало домы Божіи надъ жилищами человѣческими, были въ массѣ народной весьма слабы. При другихъ условіяхъ нашего быта, дѣло начавшееся съ простоты постепенно восходило бы къ большей и большей изысканности. Если бы у насъ утвердилось просвѣщеніе, то въ слѣдъ за нимъ мы заимствовали бы отъ Грековъ ремесла и художества, что одно съ другимъ нераздѣльно (и что случилось у насъ, когда при Петрѣ мы вправду заимствовали просвѣщеніе отъ западной Европы). А если бы мы вмѣстѣ со всѣмъ ремесленно-художественнымъ (и фабрично-заводскимъ) сами стали производить и церковныя всякаго не «домашняго» сорта богослу-

жебныя принадлежности (въ видѣ таковыхъ готовыхъ, — сосуды и пр., въ видѣ матеріала — матеріи для одеждъ); тогда онѣ какъ свои, всюду пріобрѣтаемыя и доступныя по цѣнѣ, необходимо и непремѣнно усвоялись бы массою народа съ большею или меньшею постепенностію. Но ремеслъ и художествъ мы вовсе не усвоили отъ Грековъ и всѣ церковныя принадлежности не «домашняго» и выше чѣмъ домашняго производства мы должны были получать или отъ нихъ или вообще отъ другихъ (металлическія вещи кромѣ Грековъ съ европейскаго Запада, матеріи для одеждъ кромѣ Грековъ съ азіатскаго Востока). Съ Греками и со всѣми другими, кто могъ снабжать насъ богослужебными принадлежностями, мы находились въ дѣятельныхъ торговыхъ сношеніяхъ; само собою разумѣется, что они и всѣ другіе, кто снабжалъ насъ этими принадлежностями, имѣли полную готовность снабжать насъ ими въ той мѣрѣ, въ какой мы спрашивали. Но, во-первыхъ, едва ли можно думать, чтобы наша внутренняя торговля иностранными товарами, а въ числѣ ихъ и богослужебными принадлежностями, находилась на такой степени развитія, чтобы товары всюду проникали, бывъ вездѣ легко пріобрѣтаемы и вмѣстѣ постепеннымъ образомъ создавая спросъ; во-вторыхъ, если бы это до нѣкоторой степени и было, то при тогдашнихъ условіяхъ торговли и при тогдашнемъ состояніи дорогъ товары на всякомъ значительномъ удаленіи отъ немногихъ центральныхъ пунктовъ ихъ склада, которые вели собственно заграничную торговлю, должны бы пріобрѣтать слишкомъ высокую цѣнность, и наконецъ въ-третьихъ — уже одно то, что богослужебныя принадлежности иностраннаго производства были предметами производства не своего, а заграничнаго и заморскаго, должно было создать взглядъ на нихъ народа, какъ на роскошь, назначенную не для него и для украшенія не его храмовъ, и слѣдовательно — какъ на такую роскошь, заботы о которой далеко не могли казаться ему его непремѣнной обязанностію.

О настоящемъ греческомъ великолѣпіи богослужебныхъ принадлежностей церквей въ большей или меньшей мѣрѣ заботились князья и епископы, ибо тѣ и другіе, конечно, признавали для себя обязательнымъ примѣръ греческій и стремились къ болѣе или менѣе совершенному его воспроизведенію; подъ князьями однако должно разумѣть не все ихъ множество, а только тѣхъ, которые занимали престолы болѣе или менѣе видные, именно обязывавшіе ко всякой представительности, а въ томъ числѣ и церковной. Церкви каѳедрально-епископскія, которыя были церквами епископскими и вмѣстѣ княжескими, и церкви придворныя княжескія и должно представлять себѣ какъ классъ церквей, снабженныхъ богослужебными принадлежностями болѣе или менѣе великолѣпно. Отправляясь отъ соединенной группы этихъ церквей книзу, вѣроятно полагать, что лучшія приходскія церкви стольныхъ княжескихъ городовъ, представляя изъ себя второй классъ, были снабжены богослужебными принад-

лежностями болѣе или менѣе прилично, что церкви городскія не бѣдныя и церкви окологородно-сельскія таковыя же, представляя изъ себя третій классъ, были снабжены ими, если не съ достаточнымъ, то съ нѣкоторымъ приличіемъ. За симъ все остальное множество церквей какъ городскихъ такъ и сельскихъ должно представлять себѣ какъ огромный классъ церквей, снабженныхъ богослужебными принадлежностями бѣдно, хотя съ нѣкоторыми, конечно, градаціями въ этой бѣдности.

Какъ представлять себѣ бѣдность богослужебныхъ церковныхъ принадлежностей домонгольскаго періода (равно какъ и весьма долгаго послѣдующаго времени), это мы давали знать выше. Въ настоящее время, вѣроятно, уже совсѣмъ нѣтъ у насъ церквей, которыя бы снабжены были сими принадлежностями при помощи домашнихъ средствъ; и великолѣпныя и бѣдныя нынѣшнія принадлежности одинаково покупнаго и нарочито-искусственнаго (нарочито-индустріальнаго) производства и только отличаются однѣ отъ другихъ своею цѣнностью. Но древнія (и старыя) бѣдныя церковно-богослужебныя принадлежности должны быть понимаемы именно такъ, что онѣ были или исключительно домашняго производства или что домашнее господствовало въ нихъ надъ покупнымъ, соотвѣтственнымъ ему по цѣнности и по достоинству. Все домашняго производства есть отсутствіе чего-нибудь покупнаго, слѣдовательно: богослужебные сосуды, служебныя кружки, тарелки и мисы — деревянные, домашняго посуднаго производства; подсвѣчники и поникадила — также деревянные, домашняго токарнаго или плотничнаго производства, съ желѣзными трубками къ нимъ для свѣчъ домашней кузнечной работы; кадила — желѣзныя той же домашней кузнечной работы или же, какъ весьма возможно предполагать, глиняныя въ видѣ малыхъ горшечковъ, съ дырками для цѣпей, домашняго горшечнаго производства; воздухи и покровы, одежды на престолъ и жертвенникъ, ризы и стихари, навѣсы или сѣни надъ престолами, завѣсы къ царскимъ дверямъ, пелены и пр. изъ крашенины и набойки домашняго холста. Въ подобномъ видѣ совершенной безпримѣсности чего-нибудь покупнаго долженъ быть представляемъ нашъ разрядъ или классъ богослужебныхъ принадлежностей на самой первой своей степени, начиная снизу. Дальнѣйшія его степени къ верху — большая или меньшая примѣсь къ домашнему покупнаго, но съ преобладаніемъ перваго надъ послѣднимъ, и покупнаго соотвѣтственнаго относительно своего достоинства домашнему.

Мы не имѣемъ свидѣтельствъ изъ самаго періода домонгольскаго, что въ продолженіе его рѣшительное большинство нашихъ церквей было снабжено богослужебными принадлежностями бѣдно и что эта бѣдность должна быть представляема такъ, какъ мы сейчасъ указали. Но о томъ и о другомъ съ полною достовѣрностію необходимо заключать отъ позднѣйшаго времени, которое можетъ быть не привнесло большаго улучшенія

противъ періода домонгольскаго, но которое во всякомъ случаѣ не было временемъ ухудшенія противъ него и когда дѣло съ богослужебными принадлежностями большинства церквей находилось именно въ такомъ видѣ, какъ мы его изобразили.

Представить себѣ церковь, снабженную богослужебными принадлежностями домашняго приготовленія, — деревянными сосудами, крашенинными ризами и пр., конечно, очень странно. Но еще страннѣе былъ бы самъ читатель, если бы онъ, поставляя въ зависимость дѣйствіе благодати Божіей въ таинствѣ евхаристіи отъ матеріала богослужебныхъ сосудовъ и силу общественно-церковныхъ молитвъ отъ матеріи ризъ, въ которыхъ служитъ священникъ, уничижилъ и умалилъ подобное богослуженіе съ бѣдными принадлежностями какъ менѣе истинное и дѣйствительное, чѣмъ богослуженіе съ принадлежностями великолѣпными. Великолѣпіе богослужебныхъ принадлежностей, бывъ богопредано древнимъ Израильтянамъ вмѣстѣ съ ограниченіемъ мѣстъ общественной молитвы единственнымъ храмомъ для всего народа, не было богопредано намъ христіанамъ, которымъ дана свобода молиться Богу на всякомъ мѣстѣ и слѣдовательно при частныхъ соединеніяхъ людей въ церкви богатыя и бѣдныя. Такъ, общественное богослуженіе древнихъ и старыхъ предковъ нашихъ, имѣвшее принадлежности бѣдныя, конечно, не было менѣе истиннымъ и дѣйствительнымъ чѣмъ наше богослуженіе съ принадлежностями болѣе или менѣе приличными. Есть однако другая сторона въ дѣлѣ, по которой древніе и старые предки наши являются не совсѣмъ въ выгодномъ свѣтѣ и далеко не заслуживающими особыхъ похвалъ: Богъ одинаково внимаетъ молитвамъ людей и подаетъ имъ свою благодать въ храмахъ какъ бѣдныхъ до послѣдняго убожества, такъ и великолѣпныхъ до крайняго преизлишка; но собственное чувство людей должно заставлять ихъ заботиться о возможно приличной внѣшности храмовъ и ихъ принадлежностей, ибо если посредствомъ этихъ заботъ выражается уваженіе къ людямъ, то тѣмъ болѣе должно обязывать къ нимъ благоговѣніе предъ Богомъ. Надлежащій достатокъ этихъ-то заботъ вовсе не можетъ быть усвоенъ нашимъ предкамъ, которые, прилагая къ Богу безцеремонную грубость своихъ земныхъ отношеній, слишкомъ много хотѣли надѣяться на то, что Онъ не прогнѣвается. Когда идетъ рѣчь о пасомыхъ, то всегда рождается вопросъ: насколько причастны винѣ пастыри? Наши высшіе пастыри или архіереи были въ данномъ случаѣ причастны винѣ въ полной мѣрѣ. Не знаемъ, были ли съ ихъ стороны какія-нибудь старанія къ возбужденію заботливости о церковной внѣшности на словахъ, но они поощряли эту незаботливость на дѣлѣ и своимъ примѣромъ: архіереи, какъ мы сказали выше, снабжали церкви антиминсами грубо-холщевыми; въ виду такой внѣшности первой святыни церквей люди съ полнымъ правомъ могли извинять себя относительно всего прочаго.

Бѣдность богослужебныхъ принадлежностей церквей въ древнее (и старое) время была у насъ совсѣмъ другая, чѣмъ нынѣ, представлявшая собою нѣчто гораздо низшее нынѣшней и какъ бы совсѣмъ особый отъ нея родъ; но древнее наше великолѣпіе было тоже самое, что нынѣшнее, нисколько не уступало послѣднему, если только не значительно его превосходило. Великолѣпіе слагается изъ двухъ элементовъ — изъ цѣнности матеріала и достоинства и совершенства работы. Драгоцѣнныхъ матеріаловъ для производства великолѣпныхъ принадлежностей не только не прибавилось въ настоящее время, но и убавилось. Эти матеріалы въ настоящее время суть — по отношенію къ металлическимъ произведеніямъ: золото, серебро и драгоцѣнные камни; по отношенію къ матеріямъ: шерсть и шолкъ съ золотомъ и серебромъ (затканными въ первыхъ въ видѣ нитей); тоже самое было и въ древнее время и кромѣ того прибавлялось: въ первомъ случаѣ драгоцѣнная финифть, которой въ настоящее время вовсе не умѣютъ дѣлать, и такой крупный жемчугъ, который въ настоящее время составляетъ только весьма большую рѣдкость, а во второмъ случаѣ такое обиліе жемчуга, которое уже давно стало только простымъ преданіемъ. О достоинствѣ и совершенствѣ древней заграничной работы въ сравненіи съ нынѣшнею нашею домашнею мы не можемъ говорить положительнымъ образомъ, потому что не сохранилось ея образцовъ до настоящаго времени, такъ чтобы возможно было произвести наглядное сравненіе между одною и другою. Но разсуждая апріорически, едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что древнему времени должно быть отдано предпочтеніе передъ нынѣшнимъ нашимъ, и даже предпочтеніе болѣе или менѣе рѣшительное. Во-первыхъ, металлическое производство: со стороны художественной нашъ періодъ домонгольскій былъ временемъ упадка этого производства у Грековъ; но это былъ упадокъ знаменитаго искусства классическаго, наше же современное искусство есть только еще нѣкоторый начатокъ чего-то, въ которомъ художникъ еще только чуть-чуть начинаетъ выглядывать изъ-за простаго мастера. Во-вторыхъ, что касается до производства матерій, то Греція и азіатскій Востокъ, съ котораго со всего мы получали ихъ вмѣстѣ съ Греціей, такъ славились совершенствомъ ихъ производства, что думать, будто мы сравнялись съ ними въ отношеніи къ сему совершенству, вѣроятно было бы нѣсколько самоувѣренно, а думать, что мы превзошли ихъ — было бы совершенною отвагою.

(Положительныхъ и прямыхъ извѣстій о церквахъ, снабженныхъ богослужебными принадлежностями великолѣпно, мы находимъ въ лѣтописяхъ весьма немного, — о Владимирскомъ Успенскомъ соборѣ Боголюбскаго и еще объ одной. Боголюбскій, создавшій свой соборъ съ исключительнымъ, Соломоно-Юстиніановымъ, великолѣпіемъ, соотвѣтственно съ зданіемъ снабдилъ его и богослужебными принадлежностями. Повѣсть

объ убіеніи князя говоритъ о снабженіи имъ церкви принадлежностями: «всякими узорочьи удиви ю и многими поникандѣлы золотыми и серебряными просвѣти церковь, и рипидьи и всего строенья церковнаго, златомъ и каменьемъ драгимъ и жемчюгомъ великимъ, велми много, а 3-е (тріе) ерусалими велми велиции, иже отъ злата чиста, отъ каменья многоцѣньна устрои» [1]... Лаврентьевская лѣтопись, говоря о пожарѣ церкви 1185 г., который истребилъ все ея великолѣпіе, пишетъ: «что бяше въ ней узорочій,— поникадила сребреная и ссудъ златыхъ и сребреныхъ и портъ золотомъ шитыхъ и женчюгомъ и чюдныхъ иконъ золотомъ кованыхъ и каменьемъ драгимъ и женчюгомъ великимъ, имже нѣсть числа, а въ теремѣ (кладовой) паволоки, укси церковные, иже вѣшаху на праздникъ, и до ссудъ, имже нѣсть числа, все огнь взя безъ утеча (безъ остатка)» [2]. Другая церковь, о великолѣпномъ снабженіи которой принадлежностями говорятъ лѣтописи, есть Владимиро-Волынскій соборъ, построенный княземъ Мстиславомъ Изяславичемъ; въ Никоновской лѣтописи подъ 1160 г. (ч. II, стр. 189) читаемъ: «того же лѣта князь Мстиславъ Изяславичъ подписа святую церковь въ Володимери Волынскомъ и украси ю дивно святыми и драгими иконами и книгами и вещми и многими чюдными и священными сосуды златыми съ бисеромъ и съ каменіемъ драгимъ») [3].

---

1) Въ Ипатск. лѣт. подъ 1175 г., 2 изд. стр. 395 fin. sqq.

2) 2 изд., стр. 372.

3) См. еще въ нижеслѣдующемъ спискѣ каменныхъ церквей о Смоленскихъ церквахъ Іоанна Богослова и архангела Михаила, №№ 3 и 4.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Списокъ каменныхъ церквей домонгольскаго періода.

Настоящій списокъ мы располагаемъ по удѣламъ, а самые удѣлы по мѣстности, начиная отъ Кіева, именно: 1. Кіевъ съ его областью, 2. Переяславль, 3. Черниговъ (съ Рязанью и Муромомъ), 4. Владиміръ Волынскій, 5. Галичъ, 6. Туровъ, 7. Полоцкъ, 8. Смоленскъ, 9. Новгородъ, 10. Ростовъ-Суздаль (и 11. Тмутаракань).

Въ спискѣ церквей самаго Кіева мы помѣщаемъ не только однѣ тѣ, которыя положительно извѣстны за каменныя, но и всѣ построенныя князьями. О довольно значительномъ количествѣ этихъ послѣднихъ церквей въ лѣтописяхъ не говорится и не дается знать, изъ какого матеріала онѣ были — каменныя или деревянныя. Но на основаніи соображеній, которыя высказаны нами выше, весьма вѣроятно предполагать, что всѣ онѣ были именно каменныя. Къ положительно извѣстнымъ и предполагаемымъ каменнымъ церквамъ, построеннымъ князьями, мы присоединяемъ составляющую исключеніе одну деревянную, именно — самую первую, построенную Владиміромъ, св. Василія, затѣмъ, чтобы списокъ извѣстныхъ княжескихъ церквей Кіева былъ совершенно полный.

О церквахъ Кіева и удѣловъ, за исключеніемъ Новгорода, заимствуемъ извѣстія изъ первоначальной лѣтописи и ея домонгольскихъ продолженій, иначе — изъ лѣтописей Лаврентьевской и Ипатьевской, и тамъ, гдѣ не поставлено нами цитатъ, нужно смотрѣть эти лѣтописи (обѣ или которую-нибудь одну) подъ тѣми годами, къ которымъ относится построеніе церквей. Относительно Новгорода источникъ составляетъ древняя Новгородская или 1-я Новгородская лѣтопись.

Спискамъ церквей трехъ важнѣйшихъ городовъ домонгольской Руси — Кіева, Новгорода и Владиміра предпошлемъ топографическія замѣчанія.

1. Кіевъ и его область.

Кіевъ лежитъ на берегу Днѣпра, на правой, или, какъ въ старое время говорилось, на Польской его сторонѣ. Его мѣстность не представляетъ единообраз-

ной или ровной плоскости, но состоитъ изъ горъ и низменностей. Въ настоящее время онъ расположенъ на двухъ горахъ — старый Кіевъ и Печерская часть и въ двухъ низменностяхъ — Подолъ и Крещатикъ. Древній Кіевъ составляютъ: одна гора — нынѣшій старый Кіевъ и одна низменность — Подолъ. Гора старокіевская представляетъ изъ себя такъ сказать земляной полуостровъ, а именно — возвышенную плоскость (надъ уровнемъ Днѣпра саженей на 40 — на 50, если не болѣе) ограниченную низменностями, съ юга поперечнымъ къ Днѣпру оврагомъ, отдѣляющимъ ее отъ другой плоской возвышенности: нынѣшнею главною улицей города Крещатикомъ отъ Печерской части; съ востока-сѣверо-востока начинающеюся отъ Днѣпровскаго устья сейчасъ помянутаго оврага и лежащею между отступающею отъ Днѣпра горой и этимъ послѣднимъ низменною плоскостью или равниною — Подоломъ. Доисторическій Кіевъ и первоначальный историческій (со времени Аскольда и Дира) находился на сей горѣ, занимая нѣкоторую ея часть, но потомъ былъ распространенъ по всей ей, а также спустился и на Подолъ, вслѣдствіи чего на семъ послѣднемъ явилась другая половина города. По всей горѣ Кіевъ распространенъ Владиміромъ и Ярославомъ, а когда онъ спустился на Подолъ, положительно неизвѣстно; но послѣ Ольги, при которой, по свидѣтельству лѣтописи (подъ 945 г.), «на подольи не сѣдяху людье, но на горѣ», и болѣе или менѣе задолго до 1068 г., когда на Подолѣ является уже «торговище» и когда слѣдовательно онъ уже былъ частью города болѣе или менѣе населенною и застроенною. Въ противоположность Подолу (по древнему Подолье) половина города, находившаяся на горѣ, получила назввніе, какъ въ сейчасъ приведенномъ мѣстѣ лѣтописи, именно «Горы». Относительно части горы, которую занималъ доисторическій и первоначальный историческій городъ въ тѣснѣйшемъ древнемъ смыслѣ этого слова, т. е. въ смыслѣ мѣста, обнесеннаго стѣнами, — крѣпости или кремля, обыкновенныя представленія совершенно ошибочны. Обыкновенно принимается, что первоначальный городъ «занималъ сѣверо-западную (— восточную?) часть старокіевской горы, составляющую такъ называемое Андреевское ея отдѣленіе»[1]), т. е. большую или меньшую мѣстность около нынѣшней Андреевской церкви. Но нынѣшняя Андреевская церковь находится въ 50 саженяхъ [2]) отъ Десятинной церкви (черезъ дорогу отъ нея), а эта послѣдняя была построена Владиміромъ внѣ города близь загороднаго княжескаго теремнаго двора или дворца (загороднаго княжескаго дворца, который въ числѣ своихъ зданій имѣлъ каменный теремъ или башню). Если бы первоначальный городъ находился тамъ, гдѣ его полагаютъ, то загородный дворецъ приходился бы непосредственно за городской стѣной: но какая цѣль и какой смыслъ строить загородный дворецъ тотчасъ же за городской стѣной? Этотъ загородный дворецъ былъ увеселительный лѣтній дворецъ, при

---

1) *Фундукл.* Обозр., предисл. стр. 1.

2) Бывъ въ Кіевѣ очень давно и не надѣясь на собственнную память, мы указываемъ разстояніе по плану Кіева, снабженному масштабомъ, который приложенъ къ книгѣ Закревскаго: Лѣтопись и описаніе города Кіева.

при которомъ находилась большая или меньшая роща (большій или меньшій паркъ) для ловли птицъ [1]: это послѣднее обстоятельство совмѣстимо ли съ тѣмъ, чтобы дворецъ находился непосредственно за городомъ? Первоначальный городъ находился у «увоза» или взвоза, т. е. въѣзда, Боричева снизу на гору [2]). А увозъ Боричевъ шелъ на гору, какъ мы приводили свидѣтельства выше, не отъ Днѣпра, а изъ Крещатицкаго оврага [3]). Слѣдовательно — ясно, что первоначальный городъ находился въ мѣстности Михайловскаго монастыря и что, наоборотъ, мѣстность Андреевской и Десятинной церквей была довладимирскимъ загородьемъ. Отъ 1745 года сохранился планъ Кіева, на которомъ означены валы его древняго «города» или крѣпости, какъ должно думать, болѣе или менѣе сохранявшіеся до тѣхъ поръ [4]). По этимъ валамъ «городъ» Кіева состоялъ изъ четырехъ особыхъ вмѣстѣ сомкнутыхъ или одинъ къ другому примкнутыхъ городовъ. Изъ сихъ четырехъ особыхъ городовъ — сѣверозападный, въ которомъ находится св. Софія, есть городъ Ярославовъ; югозападный есть городъ новый, построенный по присоединеніи Малороссіи къ Москвѣ въ 1678 году [5]). Относительно остальныхъ двухъ городовъ — юго-восточнаго, въ которомъ Михайловскій монастырь, и сѣверовосточнаго, въ которомъ церкви Десятинная, Андреевская и Трехсвятительская, необходимо думать, что первый есть городъ первоначальный, доисторическій и историческій довлади-

---

1) Лѣтопись подъ 945 г. (по Ипатск. сп.): «И послаша Деревляне лучшіи мужи свои, числомъ 20, въ лодьи къ Ользѣ, и присташа подъ Боричевомъ въ лодьи. Бѣ бо тогда вода текущи возлѣ (Лавр.: «въздолѣ» — вдоль) горы Кіевскыя и на Подолѣ не сѣдяху людье, но на горѣ; городъ же бяше Кіевъ, идѣже есть дворъ Гордятинъ и Никифоровъ, а дворъ княжь бяше въ городѣ, идѣже есть нынѣ дворъ Воротиславль и Чюдинь, а перевѣсище бѣ внѣ города, и бѣ внѣ города дворъ теремный и другый, идѣже есть дворъ деместиковъ за святою Богородицею (Десятинною) надъ горою, бѣ бо ту теремъ каменъ». Перевѣсище — мѣсто, гдѣ перевѣшиваются на деревьяхъ или на нарочно поставленныхъ кольяхъ сѣти для ловли птицъ.

2) «Кій (построившій, по лѣтописцу, первоначальный городъ, остававшійся до Аскольда и Дира, — подъ 862 г.) сѣдяше на горѣ, идѣже нынѣ увозъ Боричевъ», — во введеніи, Лавр. лѣт. 2 изд. стр. 8, Ипатск. 2 изд. стр. 5.

3) Словами, приведенными выше во второмъ примѣчаніи: «и присташа подъ Боричевомъ, бѣ бо тогда вода текущи»... лѣтописецъ хочетъ сказать: Деревляне пристали не на Днѣпрѣ у Подола или не въ Почайнѣ на Подолѣ потому что тогда на Подолѣ еще не жили. А если пристали не на Днѣпрѣ и не въ Почайнѣ, значитъ въ Крещатицкомъ ручьѣ, къ которому слѣдовательно былъ Боричевъ спускъ (или отъ котораго Боричевъ взъѣздъ). А если Ольга приказываетъ посламъ императора Константинопольскаго сказать послѣднему: «аще ты такоже постоиши у мене въ Почайнѣ, якоже азъ въ Суду», то это, вѣроятно, должно понимать такъ, что въ ручьѣ Крещатицкомъ останавливались только въ малыхъ судахъ, а не въ большихъ, на каковомъ бы прибылъ императоръ.

4) Онъ у *Фундукл.* въ Обозр. между стрр. 24 и 25.

5) *Закревскаго* Лѣтопись и описаніе стр. 152.

мирскій, а второй — построенный Владимиромъ. Первоначальный городъ лѣтописецъ называетъ «градкомъ», давая знать, что онъ былъ сравнительно малъ [1]): это именно идетъ къ юговосточному городу, въ которомъ Михайловскій монастырь. О построеніи новаго города Владимиромъ лѣтопись не говоритъ; но это построеніе необходимо предполагать. Онъ построилъ свою Десятинную церковь внѣ бывшаго до него города (по своему малому объему тѣснаго и не представлявшаго мѣста для большой церкви), близь своего загороднаго дворца; онъ построилъ ее не въ качествѣ церкви домовой, такъ чтобы можно было представлять, что онъ поставилъ ее на дворѣ дворца, а въ качествѣ главной общественной: конечно, нельзя думать, чтобы онъ оставилъ ее на полѣ, и конечно необходимо думать, что обнесъ ее городомъ (примкнувъ послѣдній къ прежде бывшему) [2])

Подолъ или нижній городъ, подобно Горѣ или верхнему городу, неизвѣстно когда обнесенъ былъ своей стѣной, состоявшей изъ ограды изъ столпьевъ, о которой упоминается подъ 1161 г. (Ипатск. лѣт., 2 изд. стр. 353 нач., Лаврент. лѣт. подъ 1202 г). [Мы уже говорили выше, что рѣчка Почайна, впадающая нынѣ въ Днѣпръ за Подоломъ, въ древнее и старое время до начала XVIII в. (Берлинск. стрр. 114 и 143) протекала чрезъ весь Подолъ; она впадала въ Днѣпръ, если вѣрить нѣкоторымъ показаніямъ, противъ Крещатицкаго оврага и въ одномъ мѣстѣ съ Крещатицкимъ ручьемъ. Крещатикъ или Крещатицкая улица, идущая по бывшему Крещатицкому оврагу, и Печерская сторона суть новыя части города (изъ коихъ первой еще вовсе нѣтъ на планѣ 1745 года). Крѣпость Печерскаго монастыря ведетъ свое начало отъ 1679 года, а ретраншементы, соединявшіе старый Кіевъ съ Печерскою крѣпостью по западному загородью и доселѣ сохранившіеся только отчасти, временъ Миниховскихъ (1732—37 г., *Закревск.* стр. 152).

Литература о Кіевѣ и его церковныхъ древностяхъ: 1. Краткое описаніе Кіева, содержащее историческій перечень сего города, также показаніе достопамятностей и древностей онаго. Собранное *Максимомъ Берлинскимъ.* Спб., 1820. 2. Обозрѣніе Кіева въ отношеніи къ древностямъ, изд. *И. Фундуклеемъ.* Кіевъ, 1847 (съ планами и фасадами церквей). 3. Лѣтопись и описаніе города Кіева. Составилъ *Н. Закревскій.* Москва, 1858 (Второе дополненное изданіе той же книги:

---

[1]) Подъ 862 г.

[2]) До Владимира Кіевъ — «градокъ»; при немъ, по свидѣтельству Титмара, Chronic. Lib. VIII, c. 16, онъ — civitas magna, in qua habentur mercatus 8»: ясно, что Владимиръ значительно его расширилъ. — Въ лѣтописяхъ упоминается находившійся въ верхнемъ городѣ или на Горѣ мостъ (Лаврент. и Ипатск. подъ 1147 г., въ разсказѣ объ убіеніи Кіевлянами князя Игоря). Это значитъ, что въ верхнемъ городѣ былъ оврагъ, черезъ который былъ перекинутъ мостъ. Гдѣ полагать этотъ оврагъ, неизвѣстно (Если не измѣняетъ намъ память, то по направленію отъ Андреевскаго възъѣзда къ Михаиловскому, — что̀ мимо католическаго костела св. Александра, — спуску на Крещатикъ, какъ будто до сихъ поръ видны слѣды оврага: не здѣсь ли полагать мостъ?)

Описаніе Кіева. Сочиненіе Николая Закревскаго. Вновь обработанное и значительно умноженное изданіе. М. 1868, въ двухъ томахъ.— Мы цитуемъ первое изданіе).

Церкви самаго Кіева:

1. Церковь св. Василія, построенная Владиміромъ въ честь своего ангела, или послѣ собственнаго крещенія или—что вѣроятнѣе—послѣ приступа къ общему крещенію народа (о чемъ выше), вообще самая первая церковь его строенія, поставлена была на холмѣ, близь загороднаго теремнаго дворца, о которомъ мы говорили выше, на томъ мѣстѣ, гдѣ стояли Перунъ и прочіе кумиры и гдѣ было общественное мольбище Кіевлянъ или главное изъ этихъ послѣднихъ; съ построенною послѣ Десятинною церковію она должна была находиться въ весьма близкомъ сосѣдствѣ съ запада или съ сѣверо-запада. Несомнѣнно была деревянная, хотя и не говорится объ этомъ совсѣмъ прямо (ибо, наоборотъ, непремѣнно прямо говорилось бы, если бы была каменная) [1]). Послѣ построенія нѣтъ объ ней въ лѣтописяхъ совершенно никакихъ дальнѣйшихъ упоминаній. Самое вѣроятное, что должно предполагать о ней, есть то, что, послѣ весьма недолгаго существованія, она сгорѣла въ пожаръ 1017 года, въ который выгорѣла Десятинная церковь. Видѣть нашу церковь въ сохранившейся до сихъ поръ въ Кіевѣ древней церкви Трехсвятительской (предполагая, что изъ деревянныхъ въ каменныя она превращена или самимъ Владиміромъ или кѣмъ нибудь послѣ), какъ уже мы говорили выше, нѣтъ никакого основанія: наша церковь находилась въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ Десятинною, а нынѣшняя Трехсвятительская отстоитъ отъ нея почти на полверсты (и находилась на противоположномъ отъ нея концѣ Владимірова города,—въ юговосточномъ его углу отъ города первоначальнаго или Михайловскаго, тогда какъ Десятинная—въ сѣверозападномъ углу отъ города Ярославова или Софійскаго). Въ сохранившейся до сихъ поръ Трехсвятительской церкви самое вѣроятное видѣть Васильевскую церковь Рюрика Ростиславича, которой см. ниже подъ № 20.

2. Десятинная церковь Богородицы. Обстоятельно о ней см. выше стр. 28 fin.

3. Св. Софія Ярославова. См. также выше, стр. 86.

4. Церковь Благовѣщенія, построенная Ярославомъ на однихъ изъ воротъ имъ же самимъ построеннаго новаго города, именно главныхъ, названныхъ Золотыми.

5. Монастырь Георгіевскій [2]), построенный имъ же, въ честь своего ангела.

6. Монастырь Ирининскій, построенный имъ же, въ честь ангела своей жены.

---

[1]) Говорится впрочемъ почти прямо: «и повелѣ (Владиміръ) рубити церкви и поставляти по мѣстомъ, идѣже стояху кумиры, и постави церковь святаго Василья на холмѣ»..., лѣтоп. подъ 988 г.

[2]) Т. е. церковь въ монастырѣ, какъ и далѣе, причемъ, если нѣтъ прямой оговорки, всегда должно разумѣть одну церковь (а не многія).

О постройкѣ всѣхъ трехъ церквей, какъ и Софіи, лѣтопись говоритъ неопредѣленно, не указывая ни начала ни конца строенія, подъ 1037 г. Всѣ три церкви разрушены въ нашествіе Монголовъ или можетъ быть разрушились въ наставшее затѣмъ совершенное запустѣніе Кіева. На мѣстѣ Георгіевской церкви въ 1744 г. импер. Елизаветой Петровной построена новая до настоящаго времени существующая (*Фундукл.* стр. 48). Золотыхъ воротъ (но не бывшей на нихъ церкви) церкви остаются нѣкоторыя развалины, а что касается до Ирининской церкви, то тутъ— вопросъ. Въ 1833 г. не подалеку отъ Софійскаго собора открыты изъ-подъ насыпи остатки какой-то церкви: эти остатки, по соображенію мѣстности, и приняты за остатки церкви Ирининской. Но о монастырѣ Ирининскомъ вѣроятнѣе думать, что онъ находился въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ Георгіевскимъ, а развалины нашей церкви находятся отъ него довольно далеко; между тѣмъ близь св. Софіи могъ находиться не одинъ монастырь Ирининскій, но и всѣ тѣ каменныя церкви, которыя находились въ верхнемъ городѣ и мѣстность которыхъ остается неизвѣстною (Монастыря Андреевскаго Янчина, монастыря Ѳеодоровскаго Вотчя, Богородицы Пирогощей. Рисунокъ развалинъ Золотыхъ воротъ и планъ остатковъ церкви, принимаемой за Ирининскую,— у Фундуклея).

7. Монастырь Дмитріевскій, построенный Изяславомъ Ярославичемъ въ честь своего ангела, вскорѣ послѣ смерти отца, до 1062 г. (ибо первый его игуменъ Варлаамъ взятъ изъ Печерскаго монастыря прежде сего года,— Несторово житіе преп. Ѳеодосія). Сынъ Изяславовъ Ярополкъ († 1085 г.). построилъ въ монастырѣ другую церковь — св. Петра, которая прямо называется каменною (лѣтоп. подъ 1086 г.). Съ давняго времени не существуетъ и гдѣ находился, остается неизвѣстнымъ. Одни полагаютъ его близь Печерскаго монастыря, другіе близь Златоверхаго Михайловскаго; гораздо вѣроятнѣе и имѣетъ за себя нѣкоторыя прямыя свидѣтельства послѣднее мнѣніе (Берлинск. стр. 89,—«Дмитріевскій взвозъ» и «Дмитріевская лукомь», причемъ и дѣло можетъ быть представляемо такъ, что Святополкъ Изяславичъ, построившій Михайловскій монастырь, включилъ монастырь отца въ ограду своего монастыря или иначе распространилъ и перестроилъ его и далъ ему новое имя. А что касается до находившейся близь Печерскаго монастыря церкви Димитрія, которую въ 1128 г., съ грѣхомъ великимъ и неправо преяли Печеряне, нарекши ю Петра, Лаврент. лѣт. подъ симъ годомъ: то она была церковь, а не монастырь).

8. Монастырь Николаевскій женскій, построенный супругою Изяслава и извѣстный тѣмъ, что въ немъ приняла монашеское постриженіе мать преп. Ѳеодосія Печерскаго (Несторово житіе преп. Ѳеодосія по изд. Бодянск. л. 6 об). Гдѣ находился, неизвѣстно и есть ли одинъ и тотъ же съ позднѣйшимъ и нынѣшнимъ Пустынно-Николаевскимъ монастыремъ, находящимся въ Печерской части города, въ разстояніи около одной версты отъ Печерскаго монастыря ближе къ городу, это составляетъ вовсе нерѣшонный вопросъ, хотя обыкновенно и принимается за фактъ несомнѣнный (Первоначальнымъ мѣстомъ Николаевскаго монастыря считается Аскольдова могила; но на Аскольдовой могилѣ во времена лѣтописца, слѣдова-

тельно много спустя времени послѣ Изяслава Ярославича, не было монастыря, а была домовая церковь св. Николая нѣкоего Ольмы, на дворѣ котораго находилась помянутая могила, — подъ 882 г.).

9. Монастырь Симеоновскій, построенный Святославомъ Ярославичемъ († 1075 г.), неизвѣстно въ какому году, также вѣроятно въ честь своего ангела. Находился въ Копыревомъ концѣ города, который составлялъ край Подола отъ Вышгорода, т. е. съ сѣвера (Ипатск. лѣт. подъ 1147, 1150 и 1162 гг., 2 изд. стрр. 250 нач., 283 sub fin. и 354 fin.: о Копыревѣ концѣ она же подъ 1140 г. нач. и Лавр. лѣт. подъ 1102 г). По словамъ Кальнофойскаго, въ его время — въ первой половинѣ XVII вѣка церковь св. Симеона (какая-то) стояла (гдѣ-то) надъ самымъ Подоломъ (у *Закревск.* стр. 146 нач., cfr *Берлинск.* 72, который на основаніи Патерика Коссова, разумѣетъ, кажется, туже церковь, что̀ и Кальнофойскій, но указываетъ ея мѣстоположеніе несогласно съ показаніями лѣтописей о Святославовомъ монастырѣ).

10. Монастырь Михайловскій Выдубицкій (собственно — Выдыбицкій), построенный Всеволодомъ Ярославичемъ и существующій до настоящаго времени. Находится внѣ города, въ двухъ верстахъ отъ Печерскаго монастыря внизъ по Днѣпру, на самомъ берегу этого послѣдняго. Церковь, заложенная въ 1070 г. и освященная въ 1088 г., также существуетъ до настоящаго времени, но далеко не въ своемъ древнемъ видѣ (восточная половина церкви, подмытая и разрушенная наводненіемъ Днѣпра, бывшимъ въ недавнее время, складена вновь, — *Берлинск.* стр. 51, а затѣмъ и вся она по возможности передѣлана на позднѣйшій ладъ, — планъ и фасадъ у *Фундукл.*) [1]).

11. Монастырь Печерскій. Объ его каменной церкви, строенной почти одновременно съ Выдубицкою, въ продолженіе 1073—1089 годовъ, и до половины разрушенной въ нашествіе Монголовъ, см. выше стр. 90 sub fin.

12. Монастырь Андреевскій Янчинъ, женскій, построенный Всеволодомъ Ярославичемъ для его дочери Анны или Янки, которая дѣвою постриглась въ монашество. Церковь заложена въ 1086 г. (объ освященіи въ Ипатской лѣтописи говорится подъ 1131 г., но тутъ, по всей вѣроятности, должно разумѣть не первоначальное, а новое послѣ поправокъ вслѣдствіе пожара, обветшанія или просто сдѣланныхъ съ цѣлію улучшенія). Съ давняго времени монастырь не существуетъ и гдѣ находился, неизвѣстно (Основанія, по которымъ Берлинскій полагаетъ его близъ Десятинной церкви, стр. 69, вовсе неосновательны).

---

[1]) Названіе урочища, на которомъ былъ построенъ монастырь, — Выдыбичи позднѣйшее преданіе производитъ отъ того, что противъ него присталъ къ берегу Днѣпра идолъ Перуна, брошенный Владиміромъ въ рѣку, такъ какъ присемъ язычники кричали ему: «выдыбай (выплывай) нашъ боже». На самомъ дѣлѣ названіе, вѣроятно, происходитъ отъ того, что тутъ былъ перевозъ черезъ Днѣпръ и что перевозныя пристани назывались въ древности выдыбичами (выдыбать, выплывать, приставать къ берегу).

13. Монастырь Михайловскій Златоверхій, построенный Святополкомъ Изяславичемъ и существующій до настоящаго времени (на краю горы старокіевской къ устью Крещатика въ Днѣпръ). Церковь, заложенная въ 1108 г. и неизвѣстно когда оконченная (строитель † 1114 г.), также существуетъ до настоящаго времени, но безъ древнихъ куполовъ, которые разрушены въ нашествіе Монголовъ или обрушились послѣ, и съ позднѣйшими пристройками (еще см. о ней выше; планъ и фасадъ ея у *Фундукл.*).

14. Монастырь Богородицкій Кловскій или на Кловѣ, построенный бывшимъ игуменомъ Печерскаго монастыря, преемникомъ преп. Ѳеодосія, послѣ епископомъ Владимирскимъ, Стефаномъ, отъ имени строителя называемый еще въ лѣтописяхъ Стефанечь, а имъ самимъ названный Влахерной по имени Влахерны Константинопольской (Несторово житіе преп. Ѳеодосія, конецъ). Монастырь упоминается подъ 1096 г., а церковь, неизвѣстно когда заложенная, окончена въ 1108 г. Монастырь въ настоящее время не существуетъ, бывъ разрушенъ въ нашествіе Монголовъ или послѣ. Онъ находился по древнему за городомъ въ полѣ, а по нынѣшнему въ Печерской части города на западной окраинѣ. Въ настоящее время на его мѣстѣ находится 1-я городская гимназія, смѣнившая бывшій тутъ послѣ монастыря Кловскій дворецъ Печерскаго монастыря.

15. Церковь св. Іоанна, заложенная въ 1121 г., въ правленіе вел. князя Владимира Всеволодовича Мономаха, не сказано — кѣмъ (Ипатск. лѣтоп.), но по-всей вѣроятности — имъ самимъ [1]), въ Копыревомъ концѣ, о которомъ мы говорили выше (№ 9), — съ давняго времени не существующая.

16. Монастырь Ѳедоровскій (у позднѣйшихъ съ прозваніемъ Вотчь или Отчь, т. е. отчій по отношенію къ потомкамъ здателя), построенный Мстиславомъ Владимировичемъ въ честь своего ангела. Церковь заложена въ 1128 г. Съ давняго времени не существуетъ и относительно мѣстоположенія можно сказать только то, что находился въ самомъ городѣ, и не на Подолѣ, а на Горѣ (Лаврент. лѣтоп. и Ипатск. подъ 1147 г. Въ описаніи Кіева 1682 г. говорится, что въ Софійскомъ (тогдашнемъ) монастырѣ церковь деревянная Ѳеодора Стратилата, — у *Закревск.* стр. 261 нач.: можетъ быть эта церковь была выстроена на память и на мѣстѣ Мстиславовой).

17. Церковь Богородицы Пирогощей или Пирогощая, заложенная тѣмъ же Мстиславомъ Владимировичемъ въ 1131 г. (Лавр. лѣт.) и оконченная въ 1136 г. (Ипатск. лѣт.). Она построена была въ честь иконы или въ ней поставлена была икона Божіей Матери, которая или дала ей или получила отъ нея названіе Пирогощей и которая принесена была изъ Царяграда въ одномъ кораблѣ съ Владимирскою иконой Божіей Матери (Карамз. II, прим. 383). Въ Словѣ о полку Игоревомъ о ней читается: «вьются голоси черезъ море до Кіева, Игорь ѣдетъ

---

[1]) Въ лѣтописи записано: «тогоже лѣта заложи церкви святаго Ивана»... т. е. вѣроятно пропущены слова: великій князь, Владимиръ Всеволодовичъ и пр.

по Боричеву къ святѣй Богородици Пирогощей». Слѣдовательно она находилась на Горѣ или въ верхнемъ городѣ.

18. Монастырь Кирилловскій, построенный въ неизвѣстномъ году вел. кн. Всеволодомъ Олеговичемъ, внукомъ Святослава (1138—1146, Лаврент. лѣт. подъ 1195 и Ипатск. подъ 1194 г.). Находился на урочищѣ Дорогожичи или Дорожичи (Ипатск. 1171 нач.), составлявшемъ часть поля Кіевскаго съ западной стороны (подъ 1179 г. въ Ипатской лѣтописи читается: «того же лѣта преставися княгини Всеволожая, пріемьши на ся черническую скиму и положена бысть въ Кіевѣ у святаго Кюрила, юже бѣ сама создала». Тутъ должна быть разумѣема не жена внука нашего Всеволода, также по имени Всеволода, которая въ томъ же году приведена была изъ Польши, о чемъ тутъ же непосредственно ниже, а вдова самаго нашего Всеволода. Она создала монастырь св. Кирилла въ томъ смыслѣ, что докончила его созиданіе послѣ смерти мужа). До 1786 г. существовалъ въ Кіевѣ Кирилловскій монастырь, зданіе и мѣсто котораго занимаются теперь богоугодными заведеніями и домомъ для умалишенныхъ (*Берлинск.* стр. 116 и Закревск. стр. 130). Этотъ бывшій монастырь, отъ котораго до настоящаго времени сохранилась церковь, считается за нашъ Кирилловскій. Но онъ находился на концѣ Подола и его мѣстоположеніе не сходится съ нашимъ (мѣсто Дорогожичи, подъ которыми находился нашъ монастырь, точно неизвѣстно, но несомнѣнно, что онѣ были не на Подолѣ, а съ запада, лѣт. подъ 980 г.,—мѣсто стоянки Владимира, который въ свое время не могъ стоять на Подолѣ и осаждать Кіева со стороны сего послѣдняго).

19. Церковь св. Василія, построенная Святославомъ Всеволодовичемъ, сыномъ предъидущаго, въ 1183 г., на Велицѣмъ дворѣ (Ипатск. лѣт.) т. е. при главномъ великокняжескомъ дворцѣ въ Кіевѣ, который былъ Ярославовъ (ibid. 1150 г., 2 изд. стр. 288 fin.: «на Велицѣмъ дворѣ на Ярославли») и который, какъ необходимо предполагать, находился близь св. Софіи.

20. Церковь св. Василія, построенная вел. кн. Рюрикомъ Ростиславичемъ въ честь своего ангела, въ 1197 г. на Новомъ дворѣ (Ипатск. лѣт.). Гдѣ находился Новый дворъ, къ сожалѣнію, не знаемъ; но со всею вѣроятностію предполагаемъ, что нынѣшняя Трехсвятительская церковь, переименованная изъ Васильевской въ позднѣйшее время, именно представляетъ собою остатки церкви построенной Рюрикомъ Ростиславичемъ (княжескій дворецъ, бывшій подъ Угорскимъ, Лаврент. и Ипатск. лѣтт. подъ 1151 г. fin., не называется новымъ).

Которая-то изъ двухъ церквей Васильевскихъ въ 1231 г. была монастыремъ (Лаврент. лѣт.).

21. Спасскій монастырь на Берестовомъ, находившійся недалеко отъ Печерскаго монастыря, ближе къ городу. Въ первый разъ упоминается подъ 1072 г., именно называетъ его игуменъ Германъ. Въ 1096 г. Половцы, сдѣлавшіе набѣгъ на Кіевъ, выжгли въ окрестностяхъ Печерскаго монастыря — по чтенію Лаврентьевской лѣтописи: «Стефановъ монастырь и деревнѣ (т. е. деревни) и Герьманы» (въ печатномъ неправильно: «и деревнѣй Германы»), по чтенію Ипатской

лѣтописи: «монастырь Стефанечь, деревнѣ и Германечь». Подъ Германы и Германечь, очевидно, должно разумѣть монастырь Германовъ, какъ подъ монастыремъ Стефанечемъ — монастырь Стефановъ (Кловскій, № 14). Весьма вѣроятно полагать, что тутъ разумѣется Германъ вышеупомянутый и что именно онъ былъ основателемъ монастыря. За послѣдующее время монастырь является принадлежащимъ дому Мономаховичей (въ 1138 г. въ немъ погребена дочь Владимира Мономаха Евеимія, затѣмъ сынъ — Юрій Долгорукій и сынъ сего послѣдняго Глѣбъ; въ 1185 г. вел. кн. Всеволодъ взялъ его игумена Луку въ епископы Ростовскіе). Кто нибудь изъ Мономаховичей, всего вѣроятнѣе — Юрій Долгорукій, и построилъ въ монастырѣ ту каменную церковь, которая въ позднѣйшей перестройкѣ существуетъ до настоящаго времени (о ней выше стр. 70).

22. Подъ 1147 г. упоминается въ лѣтописяхъ церковь св. Михаила, «Новгородьская божница», находившаяся на Подолѣ, на его торговищѣ или торгу, т. е. церковь св. Михаила, составлявшая моленіе корпораціи или цеха Новгородскихъ купцовъ и ими построенная. Весьма вѣроятно предполагать, что эта церковь была каменная, а не деревянная.

Сейчасъ перечисленныя церкви Кіева въ алфавитномъ порядкѣ (на случай справокъ): Андреевскаго монастыря № 12, Берестовскаго м. № 21, Благовѣщенія на воротахъ № 4, Богородицы Десятинной № 2, Богородицы Кловской № 14, Богородицы Пирогощей № 17, Васильевская №№ 1, 19 и 20, Георгіевскаго м. № 5, Германеча м. № 21, Десятинная № 2, Дмитріевскаго м. № 7, Ирининскаго м. № 6, Іоанновская № 15, Кирилловскаго м. № 18, Кловскаго м. № 14, Михайловскаго Выдубицкаго м. № 10, Михайловскаго Златоверхаго м. № 13, Михайловская № 22, Печерскаго м. № 11, Петровская № 7, Пирогощей Богородицы № 17, Спасскаго м. № 21, Симеоновскаго м. № 9, Стефанеча м. № 14, Трехсвятительская №№ 1 и 19, Ѳеодоровскаго м. № 16.

Въ области Кіевской каменныя церкви находились:

23. Въ Вышгородѣ въ честь мучениковъ Бориса и Глѣба, построенная Святославичами и Всеволодовичами, которая, неизвѣстно когда бывъ начата, освящена въ 1115 году. Не существуетъ.

24. Въ Каневѣ въ честь св. Георгія, построенная, по всей вѣроятности съ назначеніемъ быть каѳедральною епископа Юрьевскаго, вел. кн. Всеволодомъ Олеговичемъ въ 1144 г. Не существуетъ.

25. Въ Бѣлгородѣ каѳедральная епископская церковь въ честь свв. апостоловъ, построенная кн. Рюрикомъ Ростиславичемъ въ 1197 г. (Ипатск. лѣт.). Не существуетъ.

2. Переяславль.

1. Каѳедральный соборъ архангела Михаила. Первый каменный построенъ былъ епископомъ Ефремомъ, — освященъ въ 1089 г.; послѣ непродолжительнаго стоянія упалъ въ 1123 г. (по Ипатск. въ 1124). Второй, неизвѣстно кѣмъ постро-

енный, полуразрушился въ 1230 г. отъ землетрясенія, а окончательно разрушенъ былъ, вѣроятно, при взятіи города Монголами въ 1239 г., когда городъ былъ выжженъ (Ипатск. лѣт. подъ 1237 г. говоритъ о разрушеніи церкви Монголами положительно). Нынѣшній на ихъ мѣстѣ конца XVII вѣка (*Арандаренко* III, 422).

2. Церковь св. Ѳеодора, бывшая на воротахъ или города, т. е. городской крѣпости, или ограды соборной,

3. Церковь св. Андрея, бывшая «у церкви у воротъ» (такъ Ипатск., въ Лаврент.: «у церкве отъ воротъ»), т. е. кажется у церкви предшествующей. Обѣ построены вышеупомянутымъ епископомъ Ефремомъ и упоминаются подъ 1089 (Ипат. 1090) г. Давно, вѣроятно — отъ нашествія Монголовъ, не существуютъ.

4. Церковь Богородицы на княжемъ дворѣ, заложенная Владиміромъ Мономахомъ въ 1098 г. (Ипат. л.). Не существуетъ.

Въ 1072 г. упоминается въ Переяславлѣ монастырь Іоанновскій, который, по всей вѣроятности, былъ княжимъ. На семъ основаніи весьма вѣроятно предполагать въ немъ каменную церковь. Въ настоящее время монастырь не существуетъ и остается вовсе неизвѣстнымъ и его бывшее мѣсто (*Арандаренко* III, 373).

5. Церковь Бориса и Глѣба на Альтѣ (или Льтѣ, отсюда Летская, Лятская, Лядская божница), на мѣстѣ убіенія Бориса, въ 3 верстахъ отъ города. Заложена Владиміромъ Мономахомъ въ 1117 г. и окончена прежде его смерти, случившейся въ 1125 году. По словамъ лѣтописца была прекрасная, созданная тщаніемъ многимъ (Лаврент. лѣт. подъ 1125 г.). Давно не существуетъ.

6. Въ области Переяславской извѣстенъ одинъ городъ, имѣвшій каменную церковь, именно Городецъ или Городокъ, находившійся насупротивъ Кіева, на этой сторонѣ Днѣпра. Въ 1152 г. въ немъ сожжена была каменная церковь св. Михаила, имѣвшая деревянный верхъ (Ипатск. лѣт. подъ симъ годомъ нач.; о принадлежности города къ Переяславлю тутъ же и ibid. 2 изд. стр. 314 и Лаврент. лѣт. подъ 1151 г., 2 изд. стр. 318 sqq).

О позднѣйшемъ и нынѣшнемъ церковномъ Переяславлѣ см. въ Запискахъ о Полтавской губерніи *Н. Арандаренко*. Часть III, Полтава, 1855, стр. 364 sqq.

3. Черниговъ (съ Рязанью и Муромомъ).

1. Спасскій каѳедральный соборъ, существующій до настоящаго времени. Заложенъ Мстиславомъ Владиміровичемъ (Тмутараканскимъ), вѣроятно, въ 1036 г. и остался послѣ его смерти, случившейся въ томъ же 1036 г., складеннымъ на столько, «яко на кони стояще рукою досящи». Кѣмъ и когда оконченъ, неизвѣстно; со всею вѣроятностію полагаютъ, что не Ярославомъ, который, бывъ занятъ своими Кіевскими постройками (начатыми именно послѣ смерти Мстислава), едва ли имѣлъ время и охоту заботиться о соборѣ Черниговскомъ, а его сыномъ Святославомъ, котораго онъ оставилъ удѣльнымъ княземъ Черниговскимъ и

который скончался въ 1075 году. Послѣ сожженія Чернигова Монголами (Ипат. лѣт.) соборъ оставался безъ возобновленія до 1675 года; въ этомъ послѣднемъ году онъ былъ нѣсколько поправленъ отъ усердія одного частнаго лица; но въ случившійся пожаръ 1750 г. онъ столько потерпѣлъ, что упали его купола и бывшая при немъ башня (о которой мы говорили выше, — на мѣстѣ называвшаяся и называемая теремомъ) обвалилась до половины. Послѣ сего онъ былъ окончательно возобновленъ правительствомъ, съ значительной передѣлкой на новое, въ 1790 — 98 г. (при этомъ обвалившаяся башня надстроена, получивъ весьма некрасивый конусообразный верхъ, а въ параллель къ ней на другомъ углу собора построена другая, одной съ нею формы, башня). См. статью *М. Маркова*: «О достопамятностяхъ Чернигова», помѣщенную въ Чтеніяхъ Общ. Ист. и Древн., годъ третій (1847), № 1, Смѣсь, стр. 15. Плана собора мы не имѣемъ и заключаемъ объ его не особенно большой величинѣ потому, что вышина главнаго купола, которыхъ теперь 5, отъ пола 15 саженъ (Марк.); его нынѣшній фасадъ см. въ изданіи *гр. Строганова*: Русское искусство Е. Віолле - Ле - Дюкъ и архитектура въ Россіи съ X по XVIII вѣкъ, Спб. 1878, и изъ одного съ нимъ источника въ Словарѣ Мюллера - Мотеса Fig. 1166.

2. Церковь Благовѣщенія, она же и св. Михаила, на княжемъ дворѣ, построенная княземъ Святославомъ Всеволодовичемъ (внукомъ Олега, правнукомъ Святослава), — заложена въ 1174 г., освящена въ 1186 г. (Ипатск. лѣтоп., cfr Лавр. подъ 1227 г. fin.).

Къ этимъ двумъ церквамъ съ нѣкоторою вѣроятностію можетъ быть относима третья, мучениковъ Бориса и Глѣба, въ позднѣйшее время монастырь (Лаврент. лѣт. подъ 1231 г.), построенная кн. Давидомъ Святославичемъ († 1123 г., отцомъ Святоши, Ипатск. лѣт. подъ 1162 г., 2 изд. стр. 355 нач.).

Во всей области Черниговской неизвѣстно положительнымъ образомъ ни одной каменной церкви; но могутъ быть предполагаемы таковыми двѣ, именно:

Во-первыхъ, не называемая по имени церковь въ Муромѣ, которую создалъ князь Муромскій Юрій Ярославичъ, умершій въ 1174 г. Выраженіе лѣтописи «создалъ», а не поставилъ или срубилъ (Лаврентьевской подъ симъ 1174 г.), располагаетъ болѣе думать о каменной, чѣмъ о деревянной церкви, и хотя Муромъ былъ столицей удѣла самаго послѣдняго и такъ сказать самаго убогаго, однако одна каменная церковь есть дѣло не невозможное. Вѣроятно, наша не названная по имени церковь есть та церковь Рождества Богородицы, которая послѣ является Муромской соборной (житіе Петра и Февроніи).

Во-вторыхъ, церковь мучениковъ Бориса и Глѣба въ Рязани (старой, см. въ первой половинѣ тома стр. 575), упоминаемая подъ 1195 г. и бывшая каѳедральною епископскою. Положительныхъ основаній и указаній считать эту послѣднюю церковь каменною нѣтъ совершенно никакихъ; но мы расположены думать это потому, что она была каѳедральною епископскою. Правда, мы знаемъ другую каѳедру, которая вѣроятно оставалась при деревянной церкви во все продолженіе періода домонгольскаго, — Туровъ. Но не особенно блистательная въ ряду удѣ-

ловъ Рязань представляла изъ себя удѣлъ не захудалый и упавшій, какъ Туровъ, а напротивъ удѣлъ, стремившійся къ занятію лучшаго положенія. Слѣдовательно, здѣсь вѣроятнѣе предполагать не то, что махнули рукой на такія заботы, какъ построеніе каменныхъ церквей, а противоположное.

4. Владимиръ Волынскій.

Единственная положительно извѣстная каменная церковь есть каѳедральная церковь Богородицы, построенная княземъ Изяславомъ Мстиславичемъ (Карамз. III, прим. 3) до 1160 г., въ которомъ росписана (Никон. лѣт. II, 189). Съ позднѣйшими пристройками уніатовъ, во владѣніи которыхъ она находилась, и съ обвалившимися куполами существуетъ до настоящаго времени въ видѣ брошенной руины. См. о ней и видъ ея остатковъ въ Памятникахъ старины въ западныхъ губерніяхъ имперіи, выпускъ I, Спб. 1868 г.

Близь Владимира находился монастырь, называвшійся Святая гора, основанный не позднѣе какъ въ половинѣ XI вѣка (Несторово житіе преп. Ѳеодосія, по изд. Бодянскаго л. 13 об. нач.) и если не съ самаго начала бывшій, то впослѣдствіи ставшій, какъ кажется, монастыремъ княжескимъ (Ипатск. лѣт. подъ 1223 г.). Какъ въ таковомъ, весьма вѣроятно предполагать въ немъ каменную церковь (По «Шематизму» уніатскихъ монастырей, напечатанному въ Львовѣ, въ 1867 г., стр. 111, монастырь Святая гора подъ именемъ Загорова существуетъ до настоящаго времени).

Изъ городовъ Владимирской области знаемъ каменную церковь только въ одномъ, именно Городенѣ, нынѣшнемъ губернскомъ городѣ Гродно, о которомъ въ Ипатской лѣтописи подъ 1183 г. (2 изд. стр. 428) читаемъ: «того же лѣта Городенъ погорѣ весь и церкы каменая, отъ блистанія молніѣ и шибенія грома».

Въ городѣ Мельникѣ, находившемся (а въ видѣ мѣстечка и доселѣ находящемся) на Западномъ Бугѣ между Брестъ-Литовскомъ и Дрогичинымъ (вверхъ отъ перваго, cfr Ипатск. лѣт. подъ 1288 г., 2 изд. стр. 599 fin.), вскорѣ послѣ нашествія Монголовъ упоминается икона Спаса Избавника, находившаяся въ церкви Богородицы и пользовавшаяся въ своей области особенной славой, бывшая «въ велицѣ чести» (Ипатск. лѣт. подъ 1260 г., 2 изд. стр. 560). Можно думать, что для чтимой иконы былъ воздвигнутъ каменный храмъ.

Подобно Мельницкому Спасу упоминается еще Никола Жидичинскій, находившійся недалеко на сѣверъ отъ Луцка на р. Стыри (мѣстечко Жидичинъ и доселѣ есть, cfr Карамз. VI, прим. 629 стр. 101), къ которому князья ѣздили кланяться и молиться (Ипатск. лѣт. подъ 1227 г. нач.).

(Еще упоминается въ Ипатской лѣтописи подъ 1268 г., 2 изд. стр. 573, находившійся въ самомъ Владимирѣ, монастырь св. Михаила великаго. Названіе св. Михаила великимъ, повторяемое дважды, какъ будто заставляетъ предполагать, что монастырь былъ особенно важный. Но никакихъ свѣдѣній о немъ пока мы не имѣемъ).

5. Галичъ.

Въ области Галицкой лѣтописи не называютъ прямо каменною ни одной церкви за весь періодъ домонгольскій. Но со всею вѣроятностію должны быть считаемы таковыми:

1. Церковь св. Іоанна Предтечи въ Перемышлѣ, о которой вовсе не упоминаютъ наши лѣтописи, но которую, по словамъ Длугоша, основалъ второй князь области Володарь Ростиславичъ († 1124 г.) и которая, какъ нужно думать, была потомъ каѳедральною епископовъ Перемышльскихъ (см. выше объ епархіяхъ въ приложеніи къ главѣ объ управленіи). Длугошъ пишетъ: Wolodor Praemisliensis dux moritur et in ecclesia S. Ioannis, quam ipse fundaverat, Praemisliae sepelitur (Lib. IV, изд. 1711 г., p. 425): fundaverat — основалъ заставляетъ предполагать каменную, а не деревянную церковь.

2. Церковь Божіей Матери въ Галичѣ, бывшая каѳедральною епископскою. Въ 1219 г. Венгры, владѣвшіе Галичемъ, отбиваясь отъ осады, создали на этой церкви градъ или баттареи (Ипат. лѣт. подъ симъ годомъ); если не совсѣмъ, то почти совсѣмъ очевидно, что должна быть разумѣема церковь каменная, а не деревянная, ибо послѣдняя едва ли бы была въ состояніи выдержать тяжесть града.

6. Туровъ.

Во всей области Туровской, составлявшей удѣлъ потомковъ старшаго сына Ярославова Изяслава и такимъ образомъ бывшей удѣломъ старѣйшимъ, не упоминается ни одной каменной церкви. Совершенно молчатъ лѣтописи и о самой церкви каѳедральной епископской.

Весьма возможно, что и на самомъ дѣлѣ въ области не было ни одной каменной церкви во все продолженіе періода домонгольскаго и что самая каѳедральная церковь въ продолженіе всего его оставалась деревянною. Туровскіе Изяславичи, послѣ смерти сына Изяславова Святополка, занимавшаго престолъ великокняжескій съ 1093 по 1114 годъ, совершенно утратили всякое значеніе и совсѣмъ захудали, такъ что въ послѣдующее время вовсе не видимъ никакого ихъ участія въ общихъ дѣлахъ Руси, какъ будто они были выдѣлены изъ нея и перестали для нея существовать. Совершенно вѣроятно и возможно, что захудалые князья, не игравшіе среди другихъ князей никакой роли и такъ сказать устраненные въ деревенскую жизнь помѣщиковъ, вовсе не заботились о томъ, чтобы благоукрашать свои владѣнія каменными церквами. Нѣтъ ничего невѣроятнаго и невозможнаго и въ томъ, что и самая даже каѳедральная церковь епископская во все продолженіе періода оставалась деревянною. Не совсѣмъ понятно, что не построилъ ка-

менной каѳедральной церкви самъ помянутый Святополкъ Изяславичъ. Но это можетъ объясняться тѣмъ, что всѣ его заботы и всѣ его средства были посвящены построенію Кіевскаго Михайловско-Златоверхаго монастыря, который въ числѣ другихъ монастырей дѣйствительно представлялъ собою монастырь великолѣпный.

О нынѣшнемъ мѣстечкѣ Туровѣ въ отношеніи къ церквамъ, которыхъ въ немъ четыре (двѣ приходскихъ, одна приписная и одна кладбищенская), и которыя всѣ новаго строенія, см. въ Историко-статистическомъ описаніи Минской епархіи *архим. Николая*, Спб. 1864, стр. 275.

7. Полоцкъ.

1. Каѳедральная церковь св. Софіи. Въ житіи преп. Евфросиніи Полоцкой читается, что она нѣкоторое время подвизалась «въ голбцѣ каменнѣ» этой церкви (Памятни. старинн. Русск. литер. *Кушелева-Безбородко* IV, 174), т. е. въ ея нижнемъ этажѣ или подвалѣ, о каковыхъ подвалахъ у церквей скажемъ нѣсколько ниже. Это свидѣтельство не особенно опредѣленно и можетъ быть понимаемо и такимъ образомъ, что голбецъ и фундаментъ были каменные, а самая церковь деревянная. Вѣроятнѣйшимъ однако представляется намъ думать, что вся церковь была именно каменная. Строеніе каменной церкви можетъ быть усвояемо знаменитому Всеславу Брячиславичу († 1101), заботливость котораго о своихъ церквахъ косвенно подтверждается тѣмъ, что онъ грабилъ чужія (Новгородской Софійскій соборъ).

2 и 3. Двѣ церкви Спаса и Богородицы въ двухъ монастыряхъ женскомъ и мужскомъ, созданныхъ въ одномъ мѣстѣ преп. Евфросиніей († во второй половинѣ XII в., послѣ 1156 г.) и находившихся за городомъ, на мѣстѣ епископскаго сельца (ibid. стр. 178 sqq). Первая изъ нихъ, построенная въ продолженіе 30 недѣль (ibidd.), существуетъ до настоящаго времени.

8. Смоленскъ.

1. Каѳедральный соборъ Успенія Божіей Матери, построенной Владиміромъ Мономахомъ въ 1101 г. (Ипатск. лѣт.). Существовалъ до начала XVI в. Нынѣшній временъ царя Алексѣя Михайловича (Историко-статистич. описаніе Смол. епарх., стр. 240 нач. sqq).

2. Церковь свв. Бориса и Глѣба, близь мѣста убіенія послѣдняго [1]), на устьи рѣчки Смядыни (впадавшей въ Днѣпръ и нынѣ пересохшей), въ полуверстѣ внизъ

---

[1]) О мѣстѣ убіенія Глѣба лѣтопись: «поиде отъ Смоленьска (Днѣпромъ), яко зрѣемо, и ста на Смядинѣ въ насадѣ... и ту абье посланіи яша корабль Глѣбовъ, и обнажиша оружье»...

по Днѣпру отъ Свирскаго предмѣстья города, построенная кн. Ростиславомъ Мстиславичемъ, — заложенная въ 1145 году (Новгор. 1 лѣт. подъ симъ годомъ, Ипатск. лѣт. подъ 1197 г.). Въ настоящее время отъ бывшей церкви уцѣлѣли только небольшіе остатки стѣнъ, на пол-аршина вышины (ibid. стр. 210 sqq.).

3. Церковь св. Іоанна Богослова, построенная Романомъ Ростиславичемъ, сыномъ предъидущаго († 1180 г.), который «украси ю всякимъ строеньемъ церковнымъ и иконы, златомъ и финиптомъ украшены» (Ипатск. лѣт. подъ 1180 г.). Существуетъ до настоящаго времени, но съ новымъ куполомъ (и находится подъ горою, называемою отъ ней Богословскою, между Свирскимъ предмѣстьемъ и городомъ, ibid. стр. 220 sqq).

4. Церковь Архангело-Михайловская, построенная Давидомъ Ростиславичемъ, братомъ предыдущаго († 1197), о красотѣ и богатствѣ которой лѣтопись говоритъ: «такое же (церкви) нѣсть въ полунощной странѣ, и всимъ приходящимъ къ ней дивитися изряднѣй красотѣ ея, — иконы златомъ (и сребромъ) и жемчюгомъ и каменіемъ драгимъ украшены и всею благодатью исполнена» (Ипатск. лѣт. подъ 1197 г.). Существуетъ до настоящаго времени (и по нахожденію въ Свирскомъ предмѣстьи города иначе и наиболѣе называется Свирскою церковью, ibid. стр. 213 sqq., выше о ней стр. 70).

9. Новгородъ.

Новгородъ находится на Волховѣ, верстахъ въ 4 отъ его истоковъ изъ озера Ильменя, и именно — по обѣимъ сторонамъ рѣки и такъ, что на той и на другой сторонѣ находится почти по равной части города. Половина города, лежащая на лѣвомъ берегу рѣки, называется Софійской стороной отъ находящагося на ней, — на самомъ берегу Волхова, — Софійскаго собора; половина города, лежащая на правомъ берегу рѣки, называется Торговой стороной отъ находящихся на ней торговыхъ рядовъ (которые также на самомъ берегу Волхова и почти визави противъ собора, а между ними и соборомъ черезъ Волховъ мостъ).

Мы уже говорили выше, что топографія Новгорода возбуждаетъ недоумѣнія. Дворъ или дворецъ князей Новгородскихъ находился на Торговой сторонѣ (съ края торговыхъ рядовъ, противоположнаго Волхову; отъ Ярослава Владимировича или Великаго, бывшаго княземъ Новгородскимъ, онъ назывался впослѣдствіи Ярославовымъ дворищемъ); но каѳедральный соборъ епископовъ былъ поставленъ не въ сосѣдствѣ съ дворцомъ, какъ бы тому надлежало быть, а совсѣмъ на другой сторонѣ города, и послѣ существовавшей или не существовавшей крѣпости вокругъ дворца мы находимъ ее вокругъ собора. Это какъ будто даетъ знать, что при водвореніи христіанства въ Новгородѣ князья нашли неудобнымъ помѣстить епископовъ въ самомъ городѣ и что, помѣстивъ ихъ въ загородной и зарѣчной слободѣ (каковою могла быть тогда Софійская сторона), они сочли нужнымъ оградить ихъ отъ ихъ первоначальной паствы посредствомъ нарочитой крѣпости. Къ

тому же самому заключенію ведутъ и размѣры Софійской крѣпости. Эти ея размѣры и въ настоящее время не особенно велики, но въ древнѣйшее время они были еще менѣе, слѣдовательно какъ будто ясно, что ея первоначальнымъ назначеніемъ было служить именно оградой для живущихъ около собора, т. е. для епископа съ его клиросомъ, а не мѣстомъ осаднаго сидѣнья для всѣхъ жителей города [1]).

Какъ бы то ни было, но первоначальную и весьма долгое время единственную крѣпость Новгорода составляла крѣпость не вокругъ всего города или которой либо его стороны, а только крѣпость вокругъ Софійскаго собора. Объ огражденіи стѣнами самаго города Новгородцы, какъ должно думать, весьма долгое время не заботились потому, что надѣялись на свои болота, которыя спасли ихъ отъ Батыя и вслѣдствіе которыхъ Андрей Боголюбскій въ 1169 г. долженъ былъ предпринимать противъ нихъ походъ зимой (кончившійся по этой причинѣ самой печальной неудачей). Построеніе Софійской крѣпости, которую Новгородцы первоначально называли «городомъ», а потомъ Дѣтинцемъ и (поносковскому) Кремлемъ, на основаніи сейчасъ сказаннаго, должно быть усвоено св. Владиміру. Послѣ Владиміра, по свидѣтельству позднѣйшихъ Новгородскихъ лѣтописей, она возобновлена была Ярославомъ въ 1042 или 1044 году [2]). Эта первая крѣпость была деревянная и оставалась таковою до 1116 г. Въ семъ послѣднемъ году князь Мстиславъ Владиміровичъ заложилъ ее каменную, причемъ и болѣе или менѣе ее расширилъ [3]). Послѣ 1116 года стѣна крѣпости или Кремля большее или меньшее количество разъ была возобновляема; въ лѣтописяхъ упоминаются возобновленія годовъ: 1302, 1364 и 1490 [4]). Нынѣшняя Кремлевская стѣна

---

[1]) Въ Ростовѣ вокругъ каѳедральнаго собора епископскаго мы находимъ совершенно такой же Кремль, что̀ и въ Новгородѣ. Цѣль этого послѣдняго Кремля не можетъ подлежать сомнѣнію, т. е. не можетъ подлежать сомнѣнію, что онъ устроенъ для защиты епископовъ Ростовскихъ отъ язычниковъ, среди которыхъ они были водворены. Подобное же могло быть сдѣлано и въ Новгородѣ, для защиты епископовъ отъ первыхъ, весьма ненадежныхъ, христіанъ.

[2]) Въ 1042 г. по 3-й Новгор. лѣт., — подъ 1116 г.; въ 1044 г. по лѣтоп. у Карамз., — II, прим. 35 fin.

[3]) Новгор. 1-я лѣт.; въ лѣтописи не сказано прямо, что каменную, но во-первыхъ, употреблено выраженіе «заложи», которое указываетъ на строеніе каменное, — во-вторыхъ, въ томъ же самомъ году былъ заложенъ каменный городѣ въ пригородѣ Новгорода—Ладогѣ (ibid). Что касается до расширенія, то оно ясно не опредѣляется. Все мѣсто лѣтописи: «въ тоже лѣто Мьстиславъ заложи Новгородъ болін първаго» (Если въ той же лѣтописи подъ 1262 г. говорится: «срубиша Новгородци городъ Новъ», то тутъ должно разумѣть не Кремль Новгорода, а какой-то новый городъ, срубленный Новгородцами въ своей области. Нейгаузенъ, Нейшлосъ?).

[4]) 1302 г. въ Новгор. 1-й лѣт., 1364 и 1490 г. въ 3-й Новгор. лѣт. (у Карамз. IV, 182 и прим. 394 вмѣсто 1364 г. — 1361. Описаніе города послѣ возобновленія 1490 въ Новгор. 2-й лѣт. подъ 1493 г.).

представляетъ собою «совершенное возобновленіе» древней стѣны, произведенное по приказанію Петра Великаго въ 1698 г. (съ поправленіемъ, произведеннымъ въ 1818 г.) [1]).

Софійская сторона города окружена была землянымъ валомъ трехъ саженъ вышины въ 1383 г. [2]). А на этомъ валу поставленъ былъ деревянный городъ въ 1534 г. [3]).

Торговая сторона окружена была такимъ же валомъ въ 1387 г. [4]), а по валу такимъ же городомъ въ 1537 г. [5]).

(Валы обѣихъ сторонъ остаются до настоящаго времени. Въ валу Софійской стороны, у дороги въ Юрьевъ монастырь, находится круглая каменная башня, извѣстная подъ именемъ Бѣлой [6]). Въ Новгородѣ намъ приходилось слышать баснословіе, что-де эта башня отъ временъ архіепископа Іоанна, при которомъ было нашествіе Суздальцевъ (въ 1169 г.) и что-де на эту именно башню была выносима икона Знаменія. Но во время нашествія Суздальцевъ около Софійской стороны еще не было никакого города и Новгородцы защищались на ней отъ враговъ наскоро и нарочно устроеннымъ острогомъ, — 1 Новгор. лѣт., а икона Знаменія была выносима на острогъ «на Десятинѣ», т. е. противъ Десятинскаго монастыря, — 4 Новгор. и 1 Псковск. лѣтт. Башня, вѣроятно, отъ 1383 г., а можетъ быть даже и отъ 1534-го. А если она кажется слишкомъ старою, то ее устарили непогоды и неособенное береженіе о ней Новгородцевъ).

Въ отношеніи къ городскому полицейскому, а частію и государственному, управленію Новгородъ раздѣлялся на части, которыя назывались концами и которыхъ сначала было пять, а потомъ прибавилось еще нѣсколько (Изъ первоначальныхъ пяти концовъ три находились на Софійской сторонѣ: Людинъ или Гончарскій — часть города отъ Юрьева монастыря, Неревскій — часть города съ противоположной стороны и Загородскій, т. е. находившійся за городомъ Софійскимъ, — въ серединѣ; два на Торговой сторонѣ: Славенскій — верхняя большая половина стороны по Плотницкій, нынѣ — Ѳедоровскій, ручей [7]), и Плотницкій, — меньшая половина стороны за симъ ручьемъ.

---

[1]) *Гр. Толстаго* Святыни и древности, стр. 65.

[2]) 3-я Новгор. лѣт. (у Карамз. V, прим. 137, стр. 56; она окопана рвомъ въ 1372 г.).

[3]) Софійск. Временн. по изд. *Строева* II, 380.

[4]) 3-я Новгор. лѣтоп.

[5]) Софійск. Временн. II, 398.

[6]) Ея изображеніе у гр. Толстаго въ началѣ книги.

[7]) Въ части города, называвшейся и называемой Славно, отъ которой названіе конца и которая составляетъ уголъ Торговой стороны между верхнимъ Волховомъ и отдѣляющимся отъ него рукавомъ Жилотугомъ, производя названіе не отъ славы, а отъ Славянъ, со всею вѣроятностію должно видѣть мѣсто, на которомъ зачался Новгородъ. Т. е. дѣло должно представлять такъ, что [illegible]адѣвшіе Новгородомъ, поселились особой слободой отъ коренныхъ [illegible]о часть города, населенная этими послѣдними, начала называться [illegible] и что отсюда вышло позднѣйшее Славно или Славное.

Литература о Новгородѣ: Историческіе разговоры о древностяхъ Великаго Новгорода, Москва, 1808 (*митр. Евгенія*), Историческія изслѣдованія о древностяхъ Новгорода, *Н. Муравьева,* Спб., 1828 г., О мѣстоположеніи древняго Новгорода, историческое изслѣдованіе *Ивана Красова,* Новгородъ, 1851. Собственно о церковномъ Новгородѣ: Археологическое описаніе церковныхъ древностей въ Новгородѣ и его окрестностяхъ, архимандрита (нынѣ епископа) *Макарія*, въ двухъ частяхъ, Москва, 1860, Святыни и древности Великаго Новгорода *гр. М. Толстаго*, Москва, 1862 (къ книгѣ приложены: планъ Новгорода, карта его окрестностей, планъ и фасадъ Софійскаго собора).

Церкви въ самомъ Новгородѣ и его окрестности или на его загородьи:

1. Св. Софія, каѳедральный архіерейскій соборъ, 1045—1052. См. о немъ выше, стр. 92 нач.

2. Церковь Благовѣщенія на Городищѣ, заложенная кн. Мстиславомъ Владиміровичемъ въ 1103 г. —Городище составляло подгородное княжеское село или княжескую слободу, подобно Кіевскому Берестову, въ которой князья имѣли свой дворецъ. Находилось вверхъ отъ Новгорода по правому берегу Волхова. Судя по тому, что съ теченіемъ времени въ немъ построено было до шести церквей (архим. Макарія, I, 486), представляло изъ себя селеніе весьма значительное. Въ видѣ малаго села существуетъ до настоящаго времени и отстоитъ отъ Новгорода, по нынѣшнему пространству послѣдняго и своему, въ 2 верстахъ. Мстиславова церковь стояла до 1342 г., а въ этомъ году по причинѣ ветхости порушена и на ея мѣсто заложена новая, которая и остается до настоящаго времени, составляя приходскую церковь нынѣшняго села (и единственную сохранившуюся изъ всѣхъ другихъ).

3. Церковь, впослѣдствіи соборная (соборъ) [1]), св. Николая Дворищенская, построенная тѣмъ же Мстиславомъ Владиміровичемъ, на Ярославовомъ дворищѣ, т. е. при княжескомъ, по Ярославу называвшемся Ярославовымъ, дворцѣ, который, какъ мы сказали, находился на Торговой сторонѣ, рядомъ съ гостиннымъ дворомъ. Заложена въ 1113 г., когда окончена неизвѣстно. Съ пристройками и значительно передѣланная существуетъ до настоящаго времени.

4. Церковь Ѳеодора Тирона, построенная Воигостомъ въ 1115 г. Въ настоящее время не существуетъ; находилась близь нынѣшней церкви Ѳеодора Стратилата, что на Софійской сторонѣ, между улицами Розважскою и Щирковою (преосв. Макарія I, 193 и 226 нач.).

Позднѣйшая Новгородская лѣтопись, находящяяся въ библіотекѣ Николо-Дворищенскаго собора, относитъ построеніе сейчасъ помянутой церкви Ѳеодора Стратилата къ 1118 г. и усвояетъ князю Всеволоду Мстиславичу (преосвящ. Ма-

1) Не каѳедральный, а одинъ изъ тѣхъ, которые были въ Новгородѣ для ежедневныхъ службъ.

карiя I, 192). Но лѣтопись эта заслуживаетъ весьма мало вѣры, и церковь, о которой молчатъ всѣ другiя лѣтописи, должна быть считаема послѣмонгольскою.

5. Церковь Рождества Богородицы въ монастырѣ, одновременно съ нею основанномъ, преп. Антонiя Римлянина, построенная въ продолженiе 1117—1119 гг., росписанная въ 1127 году. Нѣсколько передѣланная существуетъ до настоящаго времени.

6. Церковь св. Георгiя въ Юрьевомъ монастырѣ, построенная кн. Всеволодомъ Мстиславичемъ, — заложенная въ 1119 г. и освященная (по III Новгор. лѣт.) въ 1130 г. Существуетъ до настоящаго времени (въ реставрацiи архим. Фотiя и съ чрезвычайно богатымъ украшенiемъ гр. Орловой).

Въ 1166 г. была заложена, а въ 1173 г. освящена въ Юрьевомъ монастырѣ другая каменная церковь — Спаса на воротахъ. Этой послѣдней давно нѣтъ.

7. Церковь Iоанна Предтечи на Петрятиномъ дворѣ или (по позднѣйшему, Новг. III лѣт. подъ 1453 г.) на Опокахъ, находящаяся на Торговой сторонѣ и съ краю самаго Торга, построенная кн. Всеволодомъ Мстиславичемъ, во имя ангела своего сына, въ продолженiе 1127—1130 гг. Существовала до 1453 г., а въ семъ году построена новая, остающаяся до настоящаго времени.

8. Церковь св. Николая на Яковлѣ улицѣ, при которой былъ потомъ монастырь Бѣло-Николаевскiй, нынѣ приписная къ Звѣрину монастырю, построенная Ирожнетомъ въ 1135 — 36 г. Существуетъ до настоящаго времени.

9. Церковь Успенiя Богородицы, на Козьей Бородкѣ, на Торговой сторонѣ и на самомъ Торгу, недалеко отъ Николо-Дворищенскаго собора, построенная кн. Всеволодомъ Мстиславичемъ съ епископомъ Нифонтомъ, въ продолженiе 1135—1144 гг. Перестраивана нѣсколько разъ и нынѣшняя не старѣе половины XVI в. (преосв. Макарiя I, 365).

Въ I Новгородской лѣтописи подъ 1153 г. читается: «иде боголюбивый архiепископъ Нифонтъ въ Ладогу и заложи церковь камяну святаго Климента». Позднѣйшая III Новгородская лѣтопись предполагаетъ (подъ тѣмъ же годомъ), что это въ Новгородѣ на Торговой сторонѣ, на Иворовой (нынѣ Московской) улицѣ. Но ея предположенiе неосновательно: Нифонтъ заложилъ церковь Климента не въ Новгородѣ, а въ Ладогѣ, какъ то ясно даетъ знать I Новгор. лѣтопись подъ 1156 годомъ. Церковь Саввы освященнаго на Саввиной (нынѣ Космодемiанской) улицѣ, на Софiйской сторонѣ, нынѣ не существующая (преосв. Макар. I, 224), была построена въ 1154 г. не каменная, какъ утверждаетъ III Новгор. лѣтопись, а деревянная, какъ свидѣтельствуетъ I Новгор. лѣтопись.

10. Церковь свв. Бориса и Глѣба, на Софiйской сторонѣ, въ самомъ Софiйскомъ городѣ или Кремлѣ, на томъ мѣстѣ, гдѣ стояла первая деревянная св. Софiя, близь градной стѣны, построенная Садкомъ Сытиничемъ или Соткою богатымъ въ продолженiе 1167—1173 гг. Не существуетъ (Позднѣйшiй Николо-Дворищенскiй лѣтописецъ, — у преосвящ. Макарiя I, 115, полагаетъ ея мѣсто близь нынѣшней церкви Андрея Стратилата; но на самомъ дѣлѣ она должна быть полагаема близь Софiйской колокольни, ибо мѣсто нынѣшней церкви Андрея Стра-

тилата при епископѣ Іоакимѣ, по всей вѣроятности, еще не входило въ ограду Кремля).

11. Церковь св. Іакова, бывшая послѣ соборомъ, находившаяся на Яковлевой улицѣ, близъ нынѣшней церкви св. Пантелеймона или Николо-Качановской (которая построена на ея кладбищѣ, — преосв. Макар, I, 200), заложенная, какъ кажется — прихожанами, въ 1172 г. Не существуетъ.

12. Церковь Благовѣщенія въ монастырѣ архіепископа Иліи и брата его Гавріила, построенная въ 1179 г., въ продолженіе 70 дней. Въ 1189 г. было кончено ея стѣнное писаніе. Существуетъ до настоящаго времени (Упраздненный Благовѣщенскій монастырь находился внѣ города, между нимъ и Юрьевомъ монастыремъ, въ 3 верстахъ отъ перваго и въ 2 отъ втораго).

Въ 1180 г. на воротахъ монастыря была построена другая каменная церковь, нынѣ не существующая, какъ и самыя ворота.

13. Церковь Іоанна Предтечи на Торговищѣ, построенная архіепископомъ Иліею съ братомъ Гавріиломъ въ 1184 г. Не существуетъ (находилась не далеко къ востоку отъ Николо-Дворищенскаго собора, преосв. Макар. I, 283 нач.)

14. Церковь апп. Петра и Павла на Сильнищи (Синильницы, Сѣнищи) или на Синичьей горѣ, построенная Лукиничами въ продолженіе 1185 — 1192 гг. Существуетъ до настоящаго времени (находится внѣ города, по дорогѣ въ Юрьевъ монастырь, въ $2^1/_2$ верстахъ отъ Кремля; въ настоящее время кладбищенская).

15. Церковь Успенія Богородицы въ Аркажемъ монастырѣ, построенная въ 1188 г. Семьюномъ или Симеономъ Дыбачевичемъ. Не существуетъ (Бывшій Аркажъ монастырь, построенный игуменомъ, послѣ епископомъ Новгородскимъ, Аркадіемъ, † 1153, находился недалеко отъ Благовѣщенскаго монастыря архіепископовъ Иліи и Гавріила).

16. Церковь Положенія ризы и пояса Богородицы, поставленная архіепископомъ Мартиріемъ на городскихъ воротахъ въ 1195 г., строенная въ продолженіе двухъ мѣсяцевъ и исписанная стѣннымъ письмомъ въ слѣдующемъ 1196 г. писцомъ Грьциномъ Петровичемъ. Не существуетъ.

17. Церковь Воскресенія въ бывшемъ Воскресенскомъ монастырѣ, построенная архіепископомъ Мартиріемъ въ продолженіе 1195 — 96 гг. Существуетъ до настоящаго времени; находится внѣ города, въ одной верстѣ отъ него, при впаденіи безъименнаго ручья въ озеро Мячино, противъ Петропавловской на Синичьей горѣ церкви.

18. Церковь св. Кирилла Александрійскаго въ Кирилловомъ монастырѣ въ Нѣлезенѣ, построенная Константиномъ и Дмитромъ братениками съ Лубяной улицы въ 1196 г., въ продолженіе 3 мѣсяцевъ. Существуетъ до настоящаго времени (Кирилловъ монастырь находится за городомъ, въ 4 верстахъ отъ него, на Маломъ Волховѣ или Волховцѣ).

19. Церковь Спаса Преображенія на горѣ Нередица или Нередицахъ, построенная Ярославомъ Владимировичемъ (внукомъ Мстислава Великаго) въ 1198 г., — начата 8 Іюня, кончена въ Сентябрѣ. Существуетъ доселѣ. Находится внѣ города,

въ 3 верстахъ отъ него, недалеко отъ Городища, на томъ же Волховцѣ, что и предыдущая [1]).

20. Церковь пророка Иліи на Холмѣ, въ Славной улицѣ, на Торговой сторонѣ. Построена Еревшею (Новгор. II лѣт.) въ продолженіе 1198 — 1202 гг. Въ 1453 г. поставлена новая на старой основѣ (Новгор. IV лѣт.).

По Новгородской III лѣтописи, церковь Рождества Богородицы, построенная въ 1199 г. княгиней Ярославовой въ основанномъ ею монастырѣ на Михалицци (Михалицкомъ на Молотковѣ) была каменная. Но Новгородская I лѣтопись говоритъ «постави», слѣд. она была деревянная.

21. Церковь 40 мучениковъ, построенная Вячеславомъ Прокшиничемъ, послѣ монахомъ Хутынскаго монастыря Варлаамомъ († 1243), въ продолженіе 1199 — 1211 гг. Не существуетъ (Находилась на Софійской сторонѣ, въ Неревскомъ концѣ, — Новгор. I лѣт. подъ 1218 г., но не достовѣрно извѣстно, гдѣ именно, — преосв. Макар. I, 225 fin.).

22. Церковь св. Пантелеймона въ бывшемъ Пантелеймоновомъ монастырѣ, находившемся близь Юрьева, построенная Ѳеодоромъ Пинещиничемъ въ 1207 г. Не существуетъ (преосв. Макар. I, 198 прим., Исторія Іерархіи VI, 774).

23. Церковь св. Пятницы, построенная въ 1207 г. на Торгу «заморскими» купцами, т. е. Новгородскими купцами, ведшими заморскую или заграничную торговлю. Въ перестройкѣ 1340 г. существуетъ до настоящаго времени; находится рядомъ съ Николо-Дворищенскимъ соборомъ, съ сѣверной его стороны (Въ 1156 году церковь эта была не складена каменная, какъ говоритъ III Новгор. лѣт., а «поставлена» деревянная, — I Новгор. лѣт. Въ 1191 г. она опять была поставлена деревянная, — I Новгор. лѣт.).

24. Церковь св. Варвары въ бывшемъ Варваринскомъ монастырѣ, находившемся на Софійской сторонѣ (преосвящ. Макарія I, 228), построенная въ 1218 — 19 гг. Не существуетъ.

25. Церковь св. Михаила на Софійской сторонѣ въ Прусской улицѣ, построенная въ 1219 г. Твердиславомъ съ Ѳеодоромъ. Посторонь ея была поставлена другая малая, которая совершена въ 4 дни. Вмѣсто древней, много разъ перестраиванной, недавно построена совсѣмъ новая.

26. Церковь св. Павла Исповѣдника, съ предѣлами Сумеона Богопріимца и Константино-Елены, построенная Семеномъ Борисовичемъ, въ 1224 г., на Варецкой улицѣ Торговой стороны. Не существуетъ (преосв. Макар. I, 398).

27. Церковь Спаса Преображенія въ монастырѣ Хутынскомъ, построенная около 1240 г. (Новгор. III лѣт. подъ 1515 г.; противъ свидѣтельства той же

[1]) Въ Собраніи картъ, плановъ и рисунковъ къ Трудамъ перваго археологическаго съѣзда есть фасадъ церкви «Спасъ Преображенія въ Новгородѣ 1198 г.»; но, если не ошибаемся, это фасадъ не нашей церкви, а Спаса Преображенія, находящагося въ самомъ городѣ, на Ильиной улицѣ, построеннаго въ 1374 году.

лѣтописи подъ 1198 и 1508 гг. см. Новгор. I лѣтопись подъ 1192 г.). На мѣсто древней въ 1515 г. построена новая, остающаяся до настоящаго времени (Новгор. III лѣт. подъ 1515 г.).

28. Церковь Рождества Богородицы въ Перынскомъ монастырѣ, находящемся въ 4 верстахъ отъ Новгорода и въ одной верстѣ за Юрьевымъ монастыремъ, при самомъ истокѣ Волхова изъ Ильменя. Построенная неизвѣстно когда, признается домонгольскою и даже одною изъ древнѣйшихъ (по мѣстному лѣтописцу новѣйшаго времени — 995 г., преосв. Макарія I, 425 нач.). Но и то и другое совершенно сомнительно. Если бы монастырь и дѣйствительно былъ современенъ введенію христіанства въ Новгородѣ, что какъ увидимъ ниже, вовсе не должно быть считаемо доказаннымъ, то изъ этого нисколько бы не слѣдовало, что столько же древня въ немъ и каменная церковь. Говорить, что самое молчаніе лѣтописей о времени построенія церкви можетъ означать то, что оно восходитъ за ихъ предѣлы и что она могла быть построена «вскорѣ по пришествіи Іоакима въ Новгородъ»,—значитъ, съ позволенія сказать, говорить вещи для настоящаго времени крайне и предосудительно наивныя (Построена каменная церковь въ Перынѣ монастырѣ, когда такихъ каменныхъ церквей была одна во всей Руси и ни одной въ Новгородѣ!).

Церкви въ пригородахъ Новгорода:

Изъ пригородовъ Новгорода каменныя церкви находились въ Псковѣ и Ладогѣ. Изъ нихъ подъ Ладогой должно разумѣть не нынѣшній городъ Новую Ладогу, находящійся при впаденіи Волхова въ Ладожское озеро и основанный только въ 1704 г., а село Старую Ладогу, которое находится на Волховѣ въ 12 верстахъ выше первой и которое представляетъ собою древній городъ Ладогу, нисшедшій въ села послѣ основанія Новой.

Во Псковѣ:

1. Церковь св. Троицы, послѣ главный соборъ, построенная кн. Всеволодомъ Мстиславичемъ, изгнаннымъ изъ Новгорода въ 1136 г. и умершимъ въ Псковѣ въ слѣдующемъ 1137 (по Новгор. I лѣт.) или въ послѣслѣдующемъ 1138 году (по Лаврент., Ипатск. и I Псковск.)[1]. Стояла до 1363 г., а нынѣшній соборъ третій послѣ нея, конца XVII в. (изображеніе церкви Всеволода на одной древ-

[1]) Въ Псковской 1 лѣтописи подъ 1138 г. записано: «тоя же зимы Всеволодъ преставися въ Плесковѣ, мѣсяца Февраля въ 11 день, въ четвергъ масляныя недѣли, а въ недѣлю положенъ бысть въ церкви святыя Троица, юже бѣ самъ создалъ». Въ свое недолговременное пребываніе въ Псковѣ Всеволодъ, можетъ быть, и дѣйствительно успѣлъ создать церковь, ибо онъ могъ создать ее весьма небольшую, а можетъ быть и такъ, что онъ только заложилъ ее и что она была докончена уже послѣ него.

ней, — не очень, думаемъ, его иконѣ съ затѣйливыми сводами, у гр. Толстаго въ Святыняхъ и древностяхъ Пскова стр. 16, по всей вѣроятности, есть просто фантазія иконописца).

2. Церковь Спаса въ Мирожахъ съ монастыремъ, построенная архіепископомъ Новгородскимъ Нифонтомъ († 1156, Новгор. I лѣт. подъ симъ годомъ). Существуетъ до настоящаго времени (Видъ церкви въ приложеніи къ сейчасъ помянутой книгѣ гр. Толстаго, а также въ Трудахъ перваго археологическаго съѣзда въ Москвѣ I, 284).

Въ Ладогѣ:

1. Церковь св. Климента, построенная тѣмъ же архіепископомъ Нифонтомъ (ibid.), въ настоящее время не существующая.

2. Церковь св. Георгія, построенная неизвѣстно кѣмъ и когда, уцѣлѣвшая до настоящаго времени и замѣчательная остатками древней живописи (см. о ней Христіанскія древности Прохорова, кн. XII, Спб. 1864).

Новгородскія церкви въ алфавитномъ порядкѣ (для справокъ): Бориса и Глѣба въ Кремлѣ № 10, Благовѣщенія на Городищѣ № 2, Благовѣщенія въ монастырѣ Иліи-Гавріила № 12, Варвары въ Варваринскомъ м. № 24, Воскресенія въ Воскресенскомъ м. № 17, Георгія въ Юрьевомъ м. № 6, Иліи пророка на Славной улицѣ № 20, Іо. Предтечи на Петрятинѣ (Опокахъ) № 7, Іо. Предтечи на Торговищѣ № 13, Кирилла Алекс. въ Кириллов. м. № 18, Климента № 9, Михаила арх. на Прусской у. № 25, Николая Дворищенская № 3, Николая на Яковлевской у. № 8, Павла Исповѣдника на Варецкой у. № 26, Пантелеймона въ Пантелеймон. м. № 23, Пятницы на Торгу № 23, Петра и П. на Синилищи (Синичьей горѣ) № 14, Преображенія въ Нередицахъ № 19, Преображенія въ Хутынск. м. № 27, Рисположенія на воротахъ № 16, Рождества Богородицы въ Антоніевомъ м. № 5, Рождества Богородицы на Молотковѣ № 20, Рождества Богородицы въ Перынскомъ м. № 28, Саввы Освящ. № 9, Сорока мучениковъ № 21, Софія № 1, Успенія Богородицы въ Аркажемъ м. № 15, Успенія Богородицы на Козьей Бородкѣ № 9, Өеодора Стратилата, — Тирона № 4.

10. Ростовъ — Суздаль.

Исторію области мы излагали выше: старшимъ былъ въ ней Ростовъ, который при Владимирѣ имѣлъ своего удѣльнаго князя въ лицѣ св. Бориса; послѣ смерти Бориса въ продолженіе столѣтія область не составляла особаго удѣла, а принадлежала какъ часть къ другому удѣлу (Переяславскому); въ началѣ XII в. въ лицѣ Юрія Долгорукаго, младшаго сына Владимира Мономаха, она опять получила своего удѣльнаго князя, но при этомъ со столицей не въ Ростовѣ, а въ Суздалѣ; сынъ Долгорукаго Андрей Боголюбскій перенесъ столицу удѣла изъ Суздаля во Владимиръ Кляземскій, который скоро возвысился на степень столицы

всего великаго княженія; въ началѣ XIII в. область раздѣлилась на двѣ отдѣльныя области — Суздальскую и Ростовскую. Мы поставимъ особо двѣ позднѣйшія области, именно — по позднѣйшему ихъ старшинству сначала Суздальскую, потомъ Ростовскую.

Область Суздальская со столицею Владиміромъ Клязекскимъ.

У древнѣйшихъ лѣтописцевъ не читается нарочитыхъ записей объ основаніи Владиміра Клязенскаго. Одинъ изъ нихъ, именно — лѣтописецъ Суздальскій временъ Всеволода Юрьевича, сдѣлалъ случайнымъ образомъ неопредѣленную замѣтку, что онъ поставленъ Владиміромъ Великимъ [1]). Позднѣйшіе лѣтописцы подъ этимъ Владиміромъ Великимъ разумѣютъ — одни Владиміра святаго Святославича [2]), другіе Владиміра Всеволодовича Мономаха [3]). Не можетъ подлежать почти никакому сомнѣнію, что основателемъ Владиміра долженъ быть считаемъ второй, а не первый: во времена Владиміра святаго область Ростовско-Суздальская составляла такую украйну Руси, что предполагать, будто великій князь могъ заботиться объ основаніи въ ней новыхъ городовъ, совершенно невѣроятно (А что касается до Владиміра Мономаха, то сначала будучи сыномъ князя Переяславскаго, т. е. Всеволода, а потомъ самъ княземъ Переяславскимъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ былъ и княземъ Ростовско-Суздальскимъ; о своихъ четырехъ путешествіяхъ въ Ростовъ Мономахъ говоритъ въ своей духовной грамотѣ, объ его любви къ Ростову есть указанія въ Печерскомъ Патерикѣ, объ его дѣятельности частнѣйше въ области Суздальской свидѣтельствуетъ построенная имъ въ Суздалѣ каменная церковь).

Въ продолженіе полуторыхъ столѣтій бывъ дѣйствительною столицей великаго княженія [4]) и потомъ около столѣтія столицею номинальной, Владиміръ Клязенскій въ настоящее время принадлежитъ къ числу губернскихъ городовъ далеко не лучшихъ. Онъ находится на лѣвомъ берегу рѣки Клязьмы между нею и рѣчкою Лыбедью (впадающею въ рѣчку Рпеню [5]), не далеко отъ впаденія послѣдней въ Клязьму) и расположенъ на половину на возвышенной плоскости, на половину по скатамъ къ Лыбеди и на низменной равнинѣ у послѣдней. Андрей Боголюбскій, избравшій Владиміръ въ свои столицы, по свидѣтельству лѣтописи, сильно устроилъ его городъ, доспѣвъ къ нему (городу) ворота златая, а другая серебряная (Ипатск. лѣт. подъ 1175 г.), изъ коихъ первыя находились съ западнаго въѣзда въ городъ отъ Москвы, а другія, какъ нужно думать, съ противоположнаго отъ Боголюбова. Всеволодъ Юрьевичъ въ большомъ городѣ Боголюбскаго устро-

---

1) Лаврент. лѣт. подъ 1176 г., 2 изд. стр. 358 fin.

2) Никон. лѣт., Степен. кн. и другія, — у Карамз. I, прим. 463.

3) См. у Карамз. II, прим. 238.

4) Считаемъ отъ Боголюбскаго до Михаила Ярославича Тверскаго.

5) Названіе должно разумѣть какъ имя перенесенное съ Кіевской Ирпени, какъ это имѣетъ себя и съ названіемъ Лыбеди.

илъ внутренній меньшій городъ или Дѣтинецъ (Лаврент. лѣтоп. 1194 г.). Первый городъ, отъ котораго до настоящаго времени сохраняются довольно значительные остатки валовъ, позволяющіе опредѣлить его очертаніе, и который обнималъ весь посадъ или весь городъ не въ смыслѣ крѣпости, представлялъ изъ себя ту геометрическую фигуру, которая называется параллелограммомъ, т. е. продолговатый четвероугольникъ, имѣющій одну поперечную линію длиннѣе, а другую короче. Начинаясь у Клязьмы противъ Золотыхъ воротъ [1]), онъ шолъ на эти ворота и отъ нихъ къ Лыбеди, затѣмъ по Лыбеди до Нижегородской шоссейной дороги, отсюда къ Клязьмѣ и по Клязьмѣ вверхъ или назадъ до угла, откуда начато: продольныя линіи четвероугльника были параллельны Клязьмѣ и Лыбеди и шли по нимъ, а поперечныя шли на пересѣкъ отъ одной рѣки къ другой. Дѣтинецъ Всеволода состоялъ изъ двухъ внутреннихъ поперечныхъ стѣнъ въ четвероугольникѣ Боголюбскаго, такъ что послѣдній раздѣлялся ими (по длинѣ) на три малые четвероугольника — внутренній (самый Дѣтинецъ, заключавшій въ себѣ у Клязенской или южной стѣны соборъ Боголюбскаго, княжескій дворецъ съ построенною Всеволодомъ церковію св. Димитрія и монастырь Рождественскій) и два боковые (одинъ къ Москвѣ, другой къ Боголюбову) [2]). Необходимо думать, что въ лѣтописи подъ 1237 г. называется Печернимъ городомъ именно послѣдній малый четвероугольникъ, а подъ Новымъ градомъ тутъ же должно разумѣть Дѣтинецъ. Кромѣ Золотыхъ и Серебряныхъ воротъ упоминаются еще: Оринины и Мѣдныя отъ Лыбеди и Воложскія отъ Клязьмы (которыя всѣ трои вели въ Дѣтинецъ, — Лаврент. лѣт. подъ 1237 г.).

Церкви въ самомъ Владимирѣ.

1. Церковь св. Георгія. Строеніе каменныхъ церквей во Владимирѣ началъ Юрій Долгорукій, который изъ всѣхъ князей домонгольскаго періода ознаменовалъ себя тѣмъ, что построилъ каменныя церкви въ нѣсколькихъ пригородахъ своего удѣла. Неизвѣстно, въ какомъ году построенная имъ [3]), сейчасъ названная, церковь св. Георгія, въ новѣйшей передѣлкѣ (послѣ пожара 1778 г.) существуетъ до настоящаго времени. См. о ней въ Церковно-историческомъ описаніи Владимирскихъ достопамятностей *іеромон. Іоасафа,* Владимиръ 1857, стр. 105, и

---

[1]) Подлинныя Золотыя ворота Боголюбскаго не сохранились; но точно извѣстно ихъ мѣсто, на которомъ стоятъ новой постройки Золотыя ворота.

[2]) Валы Дѣтинца Всеволодова тоже довольно значительно сохранились: валъ западный — противъ Владимирской часовни собора, черезъ дорогу отъ нея; валъ восточный — за домомъ 2-й городской полицейской части. По-за Дѣтинцу были рвы; отъ этого мѣсто на большой городской улицѣ ниже Рождественскаго монастыря называется Ивановскимъ мостомъ, хотя тутъ нѣтъ никакого моста (т. е. тутъ былъ мостъ черезъ ровъ).

[3]) Новгородская 4-я лѣтопись говоритъ о церкви подъ 1152 г., но вовсе не въ томъ смыслѣ, что она въ семъ году построена.

[4]) Свою каменную церковь Долгорукій, конечно, построилъ какъ главную церковь города. На этомъ основаніи весьма вѣроятно предполагать, что онъ

также въ Трудахъ Владимирскаго Статистическаго Комитета, выпускъ IX, статью *К. Тихонравова:* городъ Владиміръ въ началѣ XVIII столѣтія, стр. 26 [1]).

2. Каѳедральный соборъ во имя Успенія Божіей Матери, построенный Боголюбскимъ, 1158 — 1160. См. о немъ выше, стр. 95.

3. Церковь неизвѣстнаго воимени, на Золотыхъ воротахъ построеннаго Боголюбскимъ города, построенная имъ же, — освящена въ 1164 г. (Лаврент. лѣт.; подобно Кіевской въ честь Благовѣщенія?). Въ настоящее время не существуетъ.

4. Церковь Спаса Вознесенія, (теперь — Преображенія), съ монастыремъ, предъ сейчасъ помянутыми Золотыми воротами города, — недалеко отъ нихъ, если идти изъ города на лѣвой рукѣ, а если въ городъ — на правой, построенная имъ же, заложена въ 1164 г. (Лаврент. лѣт. подъ 1164 и 1218 гг.). Въ новѣйшей передѣлкѣ (послѣ пожара 1778 г.) существуетъ до настоящаго времени. См. о ней у *іеромон. Іоасафа* ibid. стр. 109.

5. Церковь Рождества Богородицы съ монастыремъ въ городѣ Боголюбовомъ, въ 11 верстахъ отъ Владиміра, построенная имъ же одновременно съ Успенскимъ соборомъ [1]). Была украшена съ тѣмъ же баснословнымъ богатствомъ и великолѣпіемъ, какъ и послѣдній (подробное описаніе въ Ипатской лѣтописи подъ 1175 г въ повѣсти объ убіеніи Боголюбскаго, 2 изд. стр. 395). Не существуетъ; нынѣш-

---

поставилъ ее въ центрѣ города, какъ послѣдній имѣлъ себя при немъ. Слѣдовательно, мѣстоположеніе церкви можетъ служить къ опредѣленію центра первоначальнаго Владиміра, построеннаго отцомъ Долгорукаго Владиміромъ Мономахомъ (Церковь находится въ верхней части города, на западъ отъ нынѣшняго собора, построеннаго Боголюбскимъ, къ Золотымъ воротамъ, — приблизительно на равномъ разстояніи между однимъ и другими, или надъ самымъ спускомъ или весьма не далеко отъ спуска къ низменности Клязьмы: отъ нынѣшняго собора пройдя половину разстоянія къ Золотымъ воротамъ нужно поворотить и нѣсколько углубиться въ переулокъ налѣво).

[1]) Боголюбовъ или Боголюбовое, такъ названное Андреемъ Боголюбскимъ (который въ свою очередь получилъ названіе отъ него, какъ бывшаго любимымъ мѣстомъ его пребыванія и также мѣстомъ его мученической кончины), а какъ до него называвшееся — неизвѣстно, обыкновенно представляется какъ настоящій и собственный городъ. Но едва ли не правильнѣе представлять дѣло иначе, а именно — что оно было просто сельское помѣстье или загородная усадьба, дача князя, въ которой онъ построилъ великолѣпный дворецъ, обнесши его каменной стѣной, каковая стѣна, по древнему называвшаяся «городомъ», и дала названіе города самому мѣсту; иначе сказать — едва ли не слѣдуетъ представлять Боголюбовое просто какъ загородный замокъ князя, безъ всякаго при немъ настоящаго города (и только съ слободой или слободами холоповъ-ремесленниковъ). Если въ повѣсти объ убіеніи Боголюбскаго упоминаются «горожане Боголюбьскыи (— Боголюбьци)», то подъ этими горожанами, соединяемыми съ дворянами (въ Лаврент. лѣт.), можно разумѣть бояръ, жившихъ при князѣ въ его городѣ или замкѣ, а не обыкновенныхъ горожанъ. Представляя дѣло по нашему, нужно будетъ думать, что на дворѣ своего замка Боголюбскій построилъ домовый монастырь, что послѣ его смерти замокъ былъ брошенъ, запустѣлъ и исчезъ, а монастырь остался, получивъ въ собственность принадлежавшую замку землю.

няя — половины XVIII столѣтія (см. *В. Доброхотова* Древній Боголюбовъ городъ и монастырь съ его окрестностями, Москва 1852).

6. Церковь неизвѣстнаго древняго воимени, позднѣе и въ настоящее время Покровская, въ одной съ небольшимъ верстѣ отъ Боголюбова. Вовсе не упоминается въ лѣтописяхъ, но съ совершенною и такъ сказать несомнительною вѣроятностію усвояется Боголюбскому, ибо кромѣ него некому было поставить тутъ каменной церкви, а что касается до неупоминанія, то лѣтописи прямо говорятъ, что онѣ называютъ по имени только нѣкоторыя изъ построенныхъ Боголюбскимъ церквей и что кромѣ этихъ нѣкоторыхъ онъ поставилъ и «иныя церкви многія камены различныя» (Ипатск. лѣт. подъ 1175 г., 2 изд. стр. 396). Можно и весьма вѣроятно полагать, что при церкви былъ учрежденъ Боголюбскимъ женскій монастырь, такъ сказать парный къ Боголюбовскому, что въ древнее время было довольно обычно и причемъ ему былъ прямый примѣръ въ Ярославовыхъ монастыряхъ Георгіевскомъ и Ирининскомъ [1]). Существуетъ до настоящаго времени, стоя одиноко въ полѣ и будучи приписана къ Боголюбовскому монастырю (у *Доброхотова* стр. 67 sqq съ приложеніемъ фасада церкви, а еще ея планы и фасады въ изданіи *гр. Строганова:* Дмитріевскій соборъ во Владимирѣ на на Клязьмѣ, Москва 1849, и въ Собраніи картъ, плановъ и рисунковъ къ Трудамъ перваго Археологическаго съѣзда въ Москвѣ, л. XXI).

7. Церковь Рождества Богородицы съ монастыремъ, построенная Всеволодомъ Юрьевичемъ въ продолженіе 1192—1197 гг. (монастырь мужской, отъ церкви Рождественскій, былъ поставленъ рядомъ съ княжескимъ дворцомъ, въ качествѣ придворнаго, каковымъ у Боголюбскаго былъ Боголюбовскій, находившійся въ городѣ или оградѣ его Боголюбовскаго дворца). Недавно замѣнена новою, построенною въ древнемъ стилѣ (см. книжку: Владимирскій Рожественъ монастырь XII в., *К. Тихонравова*, Владимиръ, 1869, съ видами древней, въ какомъ видѣ она была предъ уничтоженіемъ, и новой церквей).

8. Церковь во имя праведнн. Іоакима и Анны на воротахъ города или ограды Успенскаго собора, построенная епископомъ Іоанномъ въ 1196—97 г. Не существуетъ.

9. Церковь Успенія Божіей Матери съ монастыремъ женскимъ, построенная супругою Всеволода Юрьевича Маріей (по словамъ Тверск. лѣт. подъ 1205 г. дочерью «Шварлова Ческаго») въ продолженіе 1200—1202 гг. Существуетъ до настоящаго времени, но значительно передѣланная (или послѣ пожара 1855 г. или ранѣе). См. *іером. Іоасафа* ibid. стр. 44.

---

[1]) Въ повѣсти объ убіеніи Андрея Боголюбскаго, какъ она читается въ Ипатской лѣтописи, упоминается «Арсеній, игуменъ (монастыря) святою Кузмы и Демьяна», находившагося гдѣ-то близь Боголюбова (2 изд. стр. 401). Можетъ быть, этотъ Арсеній и былъ игуменомъ монастыря, находившагося при нынѣшней Покровской церкви, т. е. игуменъ монастыря женскаго, что въ древнее время было обычно (и о чемъ см. ниже въ главѣ о монастыряхъ).

10. Церковь св. мученика Димитрія на княжемъ дворѣ, прекрасная по словамъ лѣтописца, построенная неизвѣстно въ какомъ году тѣмъ же Всеволодомъ Юрьевичемъ († 1212). Существуетъ до настоящаго времени и въ 1835—47 гг. по Высочайшему повелѣнію ученымъ образомъ реставрирована, см. спеціально ей посвященное вышеупомянутое изданіе *гр. Строганова,* также книгу *В. Доброхотова* Памятники Древности во Владимирѣ Клязенскомъ.

11. Церковь Воздвиженія креста на Торговищи, построенная Константиномъ Всеволодовичемъ въ 1218 г. и, если не ошибаемся, въ настоящее время несуществующая.

12. Церковь св. Михаила, построенная или только украшенная имъ же (онъ вел. княземъ въ 1217—1218 г.) и находившаяся или на его или близь его княжаго двора (Лавр. лѣт. подъ 1227 г.). Не существуетъ.

Въ пригородахъ Владимира каменнныя церкви находились:

Въ Суздалѣ съ его окрестностью три:

1. Соборная Богородицы, бывшая первою каменною во всей области. Первоначально была построена въ неизвѣстномъ году Владимиромъ Мономахомъ съ епископомъ Ростовскимъ Ефремомъ (Лавр. лѣт. подъ 1222 г.). На мѣстѣ первой, начавшей рушиться отъ старости, вел. кн. Юрій Всеволодовичъ (съ епископомъ Симономъ) въ продолженіе 1222 — 1225 гг. построилъ новую. Не существуетъ, бывъ замѣнена новою.

2. Церковь Спаса, построенная въ неизвѣстномъ году Юріемъ Долгорукимъ (Новг. 4-я лѣт. подъ 1152 г.). Какъ кажется, не существуетъ (къ этой церкви должны быть относимы слова Симона въ Патерикѣ, въ разсказѣ о живописцахъ, что Юрій Долгорукій создалъ во градѣ Суждали каменную церковь въ мѣру Печерской церкви. Весьма однако это сомнительно, если только не разумѣть подъ мѣрою одинъ планъ, но не размѣры).

3. Въ трехъ-четырехъ верстахъ отъ Суздаля, въ селѣ Кидекшѣ, на рѣкѣ Нерли, «идѣже бѣ становище святою мученику Бориса и Глѣба» и которое, по всей вѣроятности, составляло загородную дачу княжескую, была построена каменная церковь въ честь мучениковъ Юріемъ Долгорукимъ (Лавр. лѣт. подъ 1159 г.). Существуетъ въ древнемъ видѣ до настоящаго времени (ея планъ и фасадъ см. въ Собраніи картъ, плановъ и пр., л. XVI).

Въ Переяславлѣ Залѣсскомъ церковь Спаса, заложенная тѣмъ же Юріемъ Долгорукимъ, а послѣ него доконченная Андреемъ Боголюбскимъ (Лавр. лѣт. подъ 1157 г.). Существуетъ въ древнемъ видѣ до настоящаго времени (городской соборъ. Ея фасадъ у *Мартынова* и *Снегирева* въ Русской старинѣ, годъ первый, а фасадъ и планъ въ сейчасъ помянутомъ Собраніи, л. XVII).

Въ Юрьевѣ Польскомъ церковь св. Георгія, построенная тѣмъ же Юріемъ Долгорукимъ, а въ 1230 г. по причинѣ обветшанія замѣненная новою отъ его внука Святослава Всеволодовича. Существуетъ до настоящаго времени; весьма

замѣчательна, какъ мы говорили выше, своими барельефами, которыми украшена сплошь и кругомъ вся и которые, къ прискорбію, въ значительной части закрыты позднѣйшими пристройками (Ея планъ, къ сожалѣнію — безъ фасада, въ нѣсколько разъ названномъ Собраніи, л. XIII).

Областъ Ростовская:

Въ области Ростовской каменныя церкви извѣстны въ самомъ Ростовѣ и въ Ярославлѣ.

Въ самомъ Ростовѣ:

1. Соборная церковь Успенія Божіей Матери, на мѣсто сгорѣвшей деревянной въ 1160 г., начатая строеніемъ послѣ сего года, когда оконченная — неизвѣстно (по Тверск. лѣт. освященная въ 1162 г.), но въ 1187 г. исписанная стѣннымъ писаніемъ (Лавр. лѣт., 1187 sub. fin.). Передъ 1213 г. она пала, вѣроятно обгорѣвъ въ великій пожаръ 1211 г., и въ этомъ году кн. Константиномъ Всеволодовичемъ (первымъ Ростовскимъ послѣ св. Бориса) заложена новая, которая, стоявъ до 1408 г., въ семъ послѣднемъ году сгорѣла. Нынѣ существующій соборъ принимается за перестроенный послѣ 1408 г. древній; но мы рѣшительно въ этомъ сомнѣвался и полагаемъ, что онъ гораздо позднѣйшій.

2. Церковь свв. мучениковъ Бориса и Глѣба на княжемъ дворѣ, построенная кн. Константиномъ Всеволодовичемъ въ продолженіе 1214—1218 гг. Давно замѣнена новою (которая стоитъ близь стѣны соборнаго Кремля, противъ юговосточнаго ея угла, — если не измѣняетъ намъ память, а не противъ югозападнаго, какъ читаемъ въ находящихся у насъ подъ руками книгахъ).

(Симонъ въ Патерикѣ, въ разсказѣ о живописцахъ, говоритъ: «въ своемъ княженіи христолюбецъ Володимеръ (Мономахъ), веемъ мѣру божественныя церкви Печерскія, всѣмъ подобіемъ създа церкви въ градѣ Ростовѣ, — въ высоту и въ широту и въ долготу». Какую церковь разумѣть тутъ, мы находимся въ совершенномъ недоумѣніи).

(Планъ и видъ великолѣпнаго соборнаго Кремля, первоначальную цѣль котораго мы указывали выше, см. въ книгѣ *гр. Толстаго* Древнія святыни Ростова-Великаго).

Въ Ярославлѣ:

1. Церковь Успенія Божіей Матери на княжемъ дворѣ, заложенная Константиномъ Всеволодовичемъ въ 1215 г. Нынѣ каѳедральный соборъ и позднѣйшей постройки.

2. Церковь Спаса въ монастырѣ (нынѣ архіерейскомъ), заложенная тѣмъ же Константиномъ Всеволодовичемъ († 1218 г.) и оконченная въ 1224 г. его сыномъ Всеволодомъ. Не существуетъ, бывъ замѣнена новою.

11. Тмутаракань.

Въ этой маленькой, отдаленной, колоніи нашей, которою мы владѣли весьма недолго, мы построили, въ продолженіе нашего владѣнія, двѣ каменныя церкви:

1. Въ 1022 г. Мстиславъ Владимировичъ, князь Тмутараканскій, вышелъ войной на Касожьскаго князя Редедю [1]). Этотъ послѣдній предложилъ рѣшить дѣло единоборствомъ между ними самими. Мстиславъ, принявъ предложеніе, далъ обѣтъ создать церковь во имя Божіей Матери, если останется побѣдителемъ. Онъ одолѣлъ и зарѣзалъ Редедю и возвратившись въ Тмутаракань тотчасъ же заложилъ обѣтную церковь.

2. Преп. Никонъ Печерскій, сподвижникъ преп. Антонія, отшедъ изъ Печерскаго монастыря въ островъ Тмутаракань, по словамъ Нестора въ житіи преп. Ѳеодосія, «ту обрѣтъ мѣсто чисто близь града, сѣде на немъ, и Божіею благодатію возрасте мѣсто то и церковь святыя Богородица возгради на немъ, и бысть монастырь славнъ» (по изд. Бодянск. л. 9). Выраженіе Нестора «возгради», правда, не совсѣмъ опредѣленно, но при господствовавшей въ тѣхъ мѣстахъ у Грековъ архитектурѣ исключительно каменной, не естественно думать, чтобы Никонъ хотѣлъ устроить монастырь славный съ церковію деревянной.

---

1) Въ книгѣ Миллера: Описаніе всѣхъ въ Россійскомъ государствѣ обитающихъ народовъ, ч. II стр. 49: «Черкассы называются... отъ Осетовъ Касахами».

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Самое богослуженіе.

I.

Переводъ богослужебныхъ книгъ на славянскій языкъ.

Съ первой минуты принятія нами христіанства при Владимирѣ богослуженіе начало быть совершаемо у насъ не на чужомъ греческомъ, а на нашемъ собственномъ славянскомъ языкѣ.

Благодѣяніемъ перевода греческихъ богослужебныхъ книгъ на славянскій языкъ мы Русскіе вмѣстѣ съ другими Славянами обязаны Греку половины IX вѣка Константину философу (по предсмертному монашескому имени — Кириллу). Хотя переводчикъ за свой трудъ величается отъ насъ славянскимъ первоучителемъ и славянскимъ апостоломъ, однако заслуга его обыкновенно представляется далеко не въ томъ видѣ, какъ она имѣетъ себя въ дѣйствительности [1]). По обыкновеннымъ представленіямъ дѣло было такимъ образомъ. Въ половинѣ IX вѣка западный славянскій народъ Моравы, не задолго предъ тѣмъ принявшіе христіанство отъ Римской половины церкви, были недовольны, что богослуженіе совершается у нихъ, какъ во всей этой половинѣ церкви, на чужомъ латинскомъ языкѣ, и возъимѣли желаніе слушать его на своемъ собственномъ славянскомъ. Зная, что папа не согласится на такое жела-

[1]) Давно написано нами спеціальное изслѣдованіе о Константинѣ и Меѳодіи. Отчасти по зависящимъ, отчасти по независящимъ отъ насъ обстоятельствамъ оно до сихъ поръ остается не напечатаннымъ. Будущей зимой, если дастъ Богъ здоровья, мы его напечатаемъ, а здѣсь просимъ читателя удовольствоваться рѣчами весьма мало доказанными, или и совсѣмъ недоказанными.

ніе, и будучи увѣрены, что, напротивъ, охотно согласятся на него Греки, Моравы и обратились къ послѣднимъ съ просьбою перевести для нихъ греческія богослужебныя книги на славянскій языкъ. Константинопольскій императоръ Михаилъ III (842 — 867), къ которому Моравы обратились съ своею просьбою, дѣйствительно принялъ ее весьма благосклонно и тотчасъ же поручилъ дѣло перевода книгъ Константину философу, который былъ однимъ изъ тогдашнихъ греческихъ ученыхъ и который, по нѣкоторымъ случайнымъ обстоятельствамъ, зналъ славянскій языкъ. Въ дѣйствительности дѣло было далеко не такъ. Моравы, не задолго предъ тѣмъ принявшіе христіанство, никакъ не могли возъимѣть желанія слушать богослуженіе на своемъ славянскомъ языкѣ. Въ Римской половинѣ церкви было общимъ принятымъ порядкомъ, чтобы всѣ принадлежащіе къ ней народы совершали богослуженіе на одномъ для всѣхъ латинскомъ языкѣ. Полагать, чтобы народъ, только что принявшій христіанство, могъ найти общій существующій порядокъ неправильнымъ, могъ возстать и протестовать противъ него, значитъ предполагать нѣчто совсѣмъ противное всякой вѣроятности и всякой исторической логикѣ. Протестъ противъ существующихъ, незаконныхъ и неправильныхъ, порядковъ народы обыкновенно поднимаютъ, — и не народы собственно, а отдѣльные избранные люди въ нихъ (ибо народы какъ народы, — да извинитъ насъ читатель, — въ семъ случаѣ суть ничто иное, какъ панурговы стада), — не тотчасъ какъ ихъ примутъ, а послѣ того, какъ досыта наживутся съ ними и, испытавъ все ихъ неудобство, доростутъ до ихъ критики. Такимъ образомъ, Моравы, только что принявшіе христіанство, никакъ не могли возстать противъ порядковъ Римской церкви, а съ жалобами и сѣтованіями на нихъ или же безъ сего должны были безпрекословно покориться и покоряться имъ. Но, говорятъ, Моравамъ помогли тутъ Греки: не будучи въ состояніи сами придти къ протесту противъ порядковъ Римской церкви, они-де были приведены къ нему примѣромъ церкви Греческой, которая дозволяла всѣмъ народамъ совершать богослуженіе на своихъ собственныхъ языкахъ. Въ томъ-то однако и дѣло, что Греческая церковь IX вѣка вовсе не представляла этого примѣра. Какъ народы, обращавшіеся къ Римской церкви, должны были совершать богослуженіе на латинскомъ языкѣ, такъ и народы, обращавшіеся тогда къ Греческой церкви, должны были совершать его на языкѣ греческомъ, — этими послѣдними были именно единоплеменные Моравамъ Славяне Балканскаго полуострова, жившіе въ предѣлахъ византійской имперіи, которые начали принимать христіанство отъ Грековъ задолго до Моравовъ и для которыхъ Греки вовсе не думали переводить своихъ богослужебныхъ книгъ на славянскій языкъ. Что касается до дѣйствительныхъ мыслей и чувствъ тогдашнихъ Грековъ, то несомнѣнно, что они, совершенно такъ же какъ латиняне, были самымъ рѣшительнымъ

образомъ за то и того ученія, чтобы у всѣхъ народовъ ихъ Греческой церкви богослуженіе совершалось на одномъ греческомъ языкѣ. Такимъ образомъ, Моравы вовсе не могли обращаться къ Грекамъ съ просьбою перевести для нихъ греческія богослужебныя книги на ихъ славянскій языкъ. Какимъ же образомъ случилось, что они получили переводъ греческихъ книгъ? Дѣло было слѣдующимъ образомъ. Моравы, до IX вѣка жившіе подобно всѣмъ другимъ Славянамъ разрозненно и безглавно и поэтому находившіеся въ зависимости отъ Нѣмцевъ, въ началѣ сего IX вѣка успѣли сплотиться въ одно цѣлое и довольно сильное государство, вмѣстѣ съ чѣмъ сбросили съ себя и помянутую зависимость. Вслѣдствіе этого между ними и Нѣмцами, желавшими снова покорить ихъ себѣ, началась ожесточеннѣйшая борьба. Ища себѣ союзниковъ противъ Моравовъ, Нѣмцы успѣли привлечь на свою сторону Болгаръ, которые владѣли тогда Панноніей (нынѣшней Венгріей) и были непосредственными сосѣдями Моравовъ съ востока[1]). Союзъ Нѣмцевъ съ Болгарами вынудилъ Моравовъ искать союза съ Греками, которые, будучи въ свою очередь сосѣдями послѣднихъ, могли парализовать ихъ содѣйствіе Нѣмцамъ, и посольство для сего-то политическаго или военнаго союза Моравы и отправили къ импер. Михаилу III. Союзъ политическій въ то время необходимо долженъ былъ сопровождаться и союзомъ церковнымъ, т. е. Моравы, ища заключить съ Греками первый союзъ, необходимо должны были вмѣстѣ съ тѣмъ предложить себя въ зависимость патріарха Константинопольскаго вмѣсто бывшей дотолѣ зависимости отъ папы Римскаго. Такъ это и было ими сдѣлано. По заключеніи обоихъ союзовъ, нужно было отправить въ Моравію, принятую подъ власть патріарха Константинопольскаго, греческихъ священниковъ. Въ начальники надъ имѣвшими отправиться священниками былъ избранъ нашъ Константинъ философъ, священникъ саномъ, и онъ-то по собственной иниціативѣ и рѣшилъ дать Моравамъ греческое богослуженіе въ переводѣ на ихъ народный языкъ. Т. е. иначе сказать, среди господствовавшаго въ IX вѣкѣ между Римлянами и Греками ученія о двухъ богослужебныхъ языкахъ — латинскомъ и греческомъ Константинъ философъ выступилъ какъ реформаторъ и новаторъ, провозгласившій принципъ равноправности всѣхъ языковъ и національности богослуженія и осуществившій свое новое ученіе въ приложеніи къ Моравамъ.

Такимъ образомъ, богослуженіемъ на своемъ собственномъ языкѣ мы, православные Славяне, обязаны не Моравамъ и не Грекамъ, причемъ Константинъ философъ былъ бы только орудіемъ исполненія чужой мысли, а исключительно и всецѣло сему послѣднему. Въ Греческой церкви

---

[1]) Славянофиламъ, конечно, это не понравится, но увы! это фактъ.

IX вѣка, такъ же какъ и въ Латинской, было ученіе объ одномъ богослужебномъ языкѣ и если это ученіе пало и мы не сдѣлались его рабами, то именно благодаря тому, что въ лицѣ Константина философа намъ посланъ былъ великій человѣкъ, который возсталъ противъ него и въ приложеніи къ намъ дѣломъ сокрушилъ его[1]).

Константинъ философъ послѣ приступа къ переводу греческихъ богослужебныхъ книгъ на славянскій языкъ жилъ очень недолго, а именно —

---

[1]) Отвергая общепринятое мнѣніе, мы идемъ противъ житія Константинова (разумѣемъ — Паннонскаго), на которомъ оно основывается и авторитетъ котораго и мы съ своей стороны признаемъ столько же, сколько и другіе. Но необходимо думать, что въ данномъ случаѣ авторъ житія погрѣшаетъ противъ вѣдомой ему истины. Писавъ послѣ того, какъ переводъ былъ сдѣланъ въ нѣдрахъ Греческой церкви и былъ ею допущенъ, онъ, во-первыхъ, увлекается желаніемъ противопоставить свою церковь церкви Римской, почему и представляетъ дѣло такимъ образомъ, будто Моравы искали перевода отъ Греческой церкви, увѣренные получить его отъ ней. Во-вторыхъ, несомнѣнно, что авторъ малодушествуетъ и, умаляя истинную заслугу Константина, представляетъ его только исполнителемъ готовой мысли о переводѣ затѣмъ, чтобы смягчить его мнимую (въ глазахъ своихъ греческихъ современниковъ) вину за совершенное имъ необычное и такъ сказать революціонное дѣло: Константинъ-де рѣшился на подобное дѣло потому только, что о немъ была просьба отъ Моравовъ. А наконецъ, въ-третьихъ, не безъ вѣроятности, можно подозрѣвать у него особый умыселъ: представляя дѣло такимъ образомъ, что мысль о переводѣ, заявленная Моравами, была встрѣчена Греками съ величайшимъ сочувствіемъ, авторъ хочетъ обличать этимъ современныхъ себѣ Грековъ, порицавшихъ переводъ. Что Моравы вовсе не могли просить перевода, такъ какъ ни сами не могли придти къ мысли о немъ и не видѣли въ современной или тогдашней Греческой церкви примѣра, которымъ бы могли быть приведены къ послѣдней, это несомнѣнно (а о древней Греческой церкви, бывшей въ семъ отношеніи нисколько не похожею на позднѣйшую и дѣйствительно представлявшею изъ себя то, чѣмъ изображается въ житіи позднѣйшая, вовсе не могли они знать, ибо, конечно, было бы наивно представлять ихъ себѣ людьми, учившимися церковной исторіи въ духовной академіи). Но если переводъ данъ былъ Моравамъ не прошенный ими, по чьей-то собственной иниціативѣ въ Константинополѣ, то полагаемъ, не можетъ быть спора о томъ, по чьей именно — Константина или правительства: правительство вовсе не заботилось о томъ, чтобы дать этотъ переводъ собственнымъ обращавшимся въ христіанство Славянамъ и слѣдовательно ясно, что оно не думало о подобномъ переводѣ. Что позднѣйшіе Греки были совсѣмъ не тѣхъ мыслей и расположеній, которыя имъ усвояются въ житіи, а за житіемъ и новыми изслѣдователями, на это мы имѣемъ положительныя доказательства. Болгарскій писатель конца IX — начала X вѣка, черноризецъ Храбръ, писалъ нарочитое сочиненіе въ защиту Константинова перевода отъ нарекателей (сказаніе о письменѣхъ): подъ нарекателями, конечно, нельзя разумѣть Латинянъ (до мыслей которыхъ Храбру не было никакого дѣла) и можно разумѣть только Грековъ. Греческій авторъ житія Климента Бѣлицкаго старается извинить и оправдать Константина предъ своими

лѣтъ около четырехъ или пяти; но трудившись надъ нимъ съ величайшимъ усердіемъ онъ успѣлъ перевести весь кругъ собственно богослужебныхъ книгъ. Послѣ его смерти (14 Февраля 869 г.) остался старшій братъ его Меѳодій, бывшій потомъ архіепископомъ Моравскимъ († 6 Апрѣля 885 г.), который перевелъ всю Библію (за исключеніемъ, по неизвѣстной намъ, какъ можно думать — случайной, причинѣ, книгъ Маккавейскихъ), Номоканонъ (Іоанна Схоластика) и большее или меньшее количество писаній отеческихъ.

Отъ Моравовъ заимствовали славянскія богослужебныя книги Болгары, а отъ сихъ послѣднихъ заимствовали ихъ и мы — Русскіе.

Я уже говорилъ выше, что въ нашихъ лѣтописяхъ нѣтъ ни единаго слова объ этомъ заимствованіи нами у Болгаръ славянскихъ богослужебныхъ книгъ, какъ будто бы его совсѣмъ и не было. Вѣроятнѣйшимъ отвѣтомъ на вопросъ, когда именно Владиміръ заимствовалъ книги, представляется то, что онъ сдѣлалъ сіе еще прежде приступа къ общему крещенію народа, ибо иначе должно было бы на время вводить у новокрещенныхъ богослуженіе греческое или же оставить ихъ безъ богослуженія. То мнѣніе, будто Владиміръ получилъ славянскія книги отъ Болгаръ при посредствѣ Грековъ, въ Корсуни или не въ Корсуни, совершенно не основательно. Греки не питали ни малѣйшей нѣжности къ славянскимъ книгамъ и никакъ не могли имѣть охоты услуживать Вла-

---

греческими читателями за такое странное дѣло, какъ переводъ книгъ съ греческаго языка на славянскій: онъ былъ вынужденъ къ этому, говоритъ авторъ, только настоятельной нуждой — крайней тупостью Болгаръ (для которыхъ, по его мнѣнію, сдѣланъ переводъ), не разумѣвшихъ прекрасной греческой рѣчи. Вообще позднѣйшіе Греки, съ мыслью объ еллинизаціи варваровъ или безъ сей мысли, рѣшительно не наклонны были къ тому, чтобы поощрять варварство на свой собственный счетъ. Если Вальсамонъ, на предложенный ему Александрійскимъ патріархомъ Маркомъ, вопросъ: «безопасно ли дозволять православнымъ Сирамъ и Армянамъ и другимъ служить на своихъ языкахъ или непремѣнно принуждать ихъ служить на греческомъ языкѣ», отвѣчалъ, что православные изъ другихъ народовъ, совсѣмъ не знающіе греческаго языка, могутъ служить на своихъ языкахъ, подъ условіемъ точнаго перевода греческихъ богослужебныхъ книгъ (у Ралли и П. IV, 452, Ἐρώτ.-Ἀπόκρ. 5): то, во-первыхъ, онъ былъ человѣкъ до нѣкоторой степени возвышавшійся надъ общимъ уровнемъ; во-вторыхъ, и какъ думаемъ — главное, онъ былъ патріархъ Антіохійскій (бывъ уже каковымъ онъ писалъ свои отвѣты Марку, какъ показываетъ надписаніе): въ его собственномъ патріархатѣ сельское населеніе было сирское и арабское и отъ временъ глубокой древности употребляло въ богослуженіи свои собственные, сирскій и арабскій, языки; добровольно или недобровольно терпя обычаи своего патріархата, освященные глубокою древностью, Вальсамонъ, естественно, долженъ былъ отвѣчать то, что отвѣчалъ. Между тѣмъ вопросъ Марка даетъ знать, какія мысли были между Греками на счетъ употребленія въ богослуженіи другихъ языковъ кромѣ греческаго.

димиру ихъ доставленіемъ; притомъ же послѣдній вовсе и не нуждался въ ихъ услугахъ, имѣя полную возможность обратиться къ Болгарамъ самъ непосредственно. Не знаемъ, пытались ли Греки препятствовать Владимиру въ усвоеніи славянскаго богослуженія, мечтая навязать намъ богослуженіе греческое, но, какъ говорили мы выше, весьма вѣроятно, что противъ возможности сего были принимаемы имъ свои мѣры.

Неоднократно приходилось говорить намъ выше, что славянскій языкъ нашихъ богослужебныхъ книгъ называется нашимъ собственнымъ далеко не въ собственномъ смыслѣ: онъ есть славянскій, но не нашъ русскій, а болгарскій, и въ отношеніи къ понятности весьма далеко не то, что первый. Есть люди, которые смотрятъ на это обстоятельство странными глазами, именно — которые видятъ въ такъ называемомъ церковно-славянскомъ, или иначе — болгарскомъ языкѣ богослужебныхъ книгъ какъ бы языкъ кѣмъ-то предназначенный для богослуженія всѣхъ православныхъ славянскихъ народовъ, подобно латинскому языку Римской церкви. На самомъ дѣлѣ ничего подобнаго не бывало и болгарскій языкъ сталъ церковно-славянскимъ или богослужебнымъ языкомъ и другихъ православныхъ Славянъ просто по волѣ и по винѣ самихъ этихъ народовъ. Константинъ философъ перевелъ для Моравовъ греческія богослужебныя книги на ихъ моравскій языкъ. Болгары, заимствовавъ книги отъ Моравовъ, переложили ихъ съ моравскаго на свой болгарскій языкъ [1]). Другимъ славянскимъ православнымъ народамъ, т. е. намъ съ Сербами, оставалось дѣлать тоже самое, т. е. заимствуя у Болгаръ книги перелагать ихъ на собственные народные языки. Но ни мы, ни Сербы этого не сдѣлали, а такимъ образомъ и явился у насъ и у нихъ языкъ церковнославянскій, или что тоже — оставленный безъ измѣненія болгарскій языкъ богослужебныхъ книгъ. Есть люди весьма довольные этимъ обстоятельствомъ въ виду того, что церковно-славянскій языкъ доставляетъ множество словъ для такъ называемаго высокаго слога и что въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ даетъ возможность избѣгать тривіальности (напр. не называть Господа Господиномъ, какъ было бы порусски). Но первое изъ сейчасъ указанныхъ удобствъ, если только считать его удобствомъ, несомнѣнно доставлялъ бы и свой собственный русскій языкъ, ибо языкъ книжный скоро устарѣлъ бы противъ говорнаго, а второе удобство вовсе не имѣетъ той серьезной важности, которую ему усвояютъ, и все дѣло тутъ просто

---

[1]) Переложили однако, какъ должно думать, такъ, что не мало оставили моравизмовъ, чего не хочетъ знать наша славянская филологія и что въ тоже время составляетъ для нея камень претыканія (Мы хотимъ сказать: болгарскій языкъ богослужебныхъ книгъ, по всей вѣроятности, долженъ быть представляемъ не какъ чистый древне-болгарскій языкъ, а какъ болгарскій съ большей или меньшей примѣсью моравизмовъ, слѣдовательно языкъ болѣе или менѣе искус-

въ привычкѣ (какъ показываетъ примѣръ Нѣмцевъ, Французовъ и Англичанъ); между тѣмъ мы, т. е. народъ нашъ не былъ бы обреченъ на то, чтобы слушать богослуженіе на языкѣ далеко не совсѣмъ для него понятномъ. Причиной, почему не были переведены нами богослужебныя книги съ болгарскаго языка на нашъ собственный русскій, прежде всего, какъ мы увѣрены, была наша косность; затѣмъ другою и дѣйствительною причиной должно быть считаемо то, что нашъ языкъ, дотолѣ весьма мало письменный, не былъ обработанъ и приготовленъ для письмени и что такимъ образомъ переложеніе на него представляло бы большой трудъ, требовавшій борьбы съ нимъ и его организаціи[1]).

Въ церковномъ языкѣ нашемъ отчасти въ древнее время существовали и потомъ вышли изъ употребленія, отчасти же и до настоящаго времени остаются слова, взятыя изъ языковъ западныхъ — латинскаго и нѣмецкаго: таковы весьма употребительныя въ древнее время, но послѣ вышедшія изъ употребленія, комкати — причащаться и комканіе — причастіе отъ латинскихъ: communicare и communicatio; таковы доселѣ остающіяся — церковь отъ нѣмецкаго Kirche, олтарь отъ латинскаго altare[2]). Необходимо думать, что слова эти были усвоены Болгарами и отъ нихъ нами — Русскими при посредствѣ Моравовъ[3]).

О славянскихъ первоучителяхъ или славянскихъ апостолахъ Константинѣ и Меѳодіи дошло до насъ много сказаній на языкахъ — славянскомъ, латинскомъ и греческомъ. Изъ всѣхъ дошедшихъ сказаній единственно первоначальныя и достовѣрныя суть славянскія такъ называемыя (не совсѣмъ правильно) Паннонскія житія Константина и Меѳодія, написанныя ихъ учениками (и изъ нихъ Констан-

---

ственный, хотя не въ томъ смыслѣ, чтобы кто нибудь сдѣлалъ языкъ искусственнымъ нарочно и намѣренно, — что̀ нелѣпо, а въ томъ смыслѣ, что онъ сдѣлался таковымъ ненамѣренно и случайно. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что церковно-болгарскій языкъ долженъ быть изучаемъ не только при помощи живаго болгарскаго языка, но вмѣстѣ и языка моравскаго).

[1]) Церковное правительство наше домонгольскаго періода, вѣроятно, вовсе не поднимало мысли о томъ, чтобы перевести богослужебныя книги съ болгарскаго языка на русскій, ибо митрополитами нашими, которые могли бы поднять подобную мысль, въ періодъ домонгольскій, были почти исключительно Греки. Но частныя попытки въ этомъ родѣ несомнѣнно бывали. Таковую частную попытку перевода на чистый русскій языкъ, напримѣръ, представляетъ собою такъ называемое Галичское или Крылосское евангеліе 1144 г. (Описаніе *Ѳ. И. Буслаева* см. въ «Матеріалахъ для исторіи письменъ», изданныхъ къ столѣтнему юбилею Московскаго университета, стр. 11).

[2]) Также цесарь, изъ котораго царь, вмѣсто греческаго кесарь.

[3]) И въ самой Болгаріи сидѣло нѣкоторое время латинское духовенство, но это сидѣніе было такъ непродолжительно (866 — 870), что едва ли могло оставить послѣ себя какіе нибудь слѣды.

тиново, какъ должно заключать по его признакамъ, еще при жизни Меѳодія)[1]; все же остальное есть позднѣйшее[2]). Латинская Vita cum translatione принадлежитъ не современнику Константинову Гавдерику, епископу Велитрскому (по нынѣшнему Веллетрійскому) или точнѣе—не Іоанну, діакону Римской церкви, писавшему по просьбѣ Гавдерика жизнь Климента Римскаго, но за смертію не окончившему своего труда (и поэтому не сказавшему о возвращеніи мощей Климента въ Римъ Константиномъ, что̀ должно было составлять послѣднюю главу его сочиненія), а писателю конца XI—начала XII вѣка Льву Марсиканскому, бывшему сначала монахомъ Монтекассинскимъ, а потомъ епископомъ Остіенскимъ, какъ это ясно видно изъ свидѣтельствъ Іакова de Voragine и Петра de Natalibus. Источники Льва (который зналъ пославянски или можетъ быть даже, и какъ будто вѣроятнѣе, былъ родомъ Славянинъ), суть Паннонское житіе Константина и слово объ обрѣтеніи мощей Климента, «историческу бесѣду имуще». Греческое житіе Климента Бѣлицкаго, будто бы принадлежащее архіепископу Ѳеофилакту[3]), которое утверждаетъ, что Константинъ изобрѣлъ азбуку и сдѣлалъ переводъ книгъ не для Моравовъ собственно, а для Болгаръ, и что онъ былъ потомъ учителемъ Болгаръ и вмѣстѣ Моравовъ, представляетъ собою не что иное, какъ образецъ греческаго баснословія[4]). Оно написано въ Болгаріи во времена господства въ ней Грековъ и цѣль его есть—съ одной стороны, удовлетворить претензіи Болгаръ думать, будто славянская азбука изобрѣтена именно для нихъ и будто они обра-

---

[1]) Впервые обратилъ серьезное вниманіе ученыхъ на эти житія и прекрасно разобралъ ихъ (несовсѣмъ правильно впрочемъ назвавъ ихъ Паннонскими) покойный А. В. Горскій въ статьѣ: «О св. Кириллѣ и Меѳодіи», помѣщенной въ Москвитянинѣ 1843 г., ч. III, № 5. Самыя житія напечатаны покойнымъ *Бодянскимъ* въ Чтеніяхъ Общ. Ист. и Древн., 1863 г. кн. 2 и 1864 г. кн. 2.

[2]) Разборъ всѣхъ сказаній (не особенно критическій) въ книгѣ Бодянскаго: «О времени происхожденія славянскихъ письменъ» и въ книгѣ Воронова (съ которымъ мы тоже далеко не во всемъ согласны): «Кириллъ и Меѳодій, — главнѣйшіе источники для исторіи свв. Кирилла и Меѳодія», Кіевъ, 1877. Къ нимъ должно присоединить изданіе г. Бильбасова: «Кириллъ и Меѳодій».

[3]) Неизвѣстный авторъ житія выдаетъ его за произведеніе архіепископа Ѳеофилакта, а самаго Ѳеофилакта выдаетъ за ученика Климентова. Но архіепископъ Ѳеофилактъ жилъ во второй половинѣ XI — началѣ XII вѣка. Такъ какъ онъ могъ быть выданъ за ученика Климентова только такое время спустя послѣ его смерти, какъ уже перестало быть точно извѣстнымъ, когда онъ жилъ, то этимъ приблизительно опредѣляется ранній крайній срокъ появленія житія (а усвоять житіе самому Ѳеофилакту и доказывать, будто авторъ не выдаетъ себя за ученика Климентова, весьма странно).

[4]) Будучи сказано голословно, это, конечно, весьма рѣзко; но когда мы представимъ читателю доказательства, то надѣемся, что убѣдимъ его въ совершенной справедливости нашихъ словъ. Авторъ доходитъ до того, что страну Моравію превращаетъ въ городъ Моравъ страны Панноніи (Μόραβος τῆς Πανονίας, — § III) и что Коцела, вассальнаго Нѣмцамъ князя или князька крошечной части Панноніи, дѣлаетъ государемъ всей ея: τῆς Πανονίας συμπάσης κρατοῦντα,—

щены въ христіанство именно первоучителями, а съ другой стороны — увѣрить Болгаръ, что Константинъ и Меѳодій перевели богослужебныя книги на славянскій языкъ не потому, чтобы этому такъ и надлежало быть, а только по настоянію крайней нужды, вслѣдствіе скотоподобной (κτηνώδης) тупости ихъ соотечественниковъ, которымъ никакъ не давался прекрасный еллинскій языкъ, и что самъ князь болгарскій Борисъ былъ рѣшительно на сторонѣ сего послѣдняго.

Константинъ и Меѳодій, природные Греки по своей національности и вовсе не греческіе Славяне [1]), были уроженцы города Ѳессалоники или Солуни. Они были сыновья одного мѣстнаго знатнаго вельможи, по имени Льва, по фамиліи, къ сожалѣнію, неизвѣстнаго, который занималъ въ своемъ родномъ городѣ должность друнгарія (δρουγγάριος), что̀ значитъ помощникъ или товарищъ стратега, т. е. по нашему должность помощника или товарища генералъ-губернатора. Въ многочисленной семьѣ Льва Меѳодій былъ однимъ изъ старшихъ, Константинъ же самый младшій. Годъ рожденія перваго неизвѣстенъ, второй же родился въ 827 году.

Меѳодій по примѣру отца служилъ въ военной службѣ; рано отличился своими способностями и въ молодыхъ лѣтахъ былъ поставленъ сравнительно на высокое мѣсто, а именно — въ начальники или губернаторы одной неизвѣстной области [2]), (по всей вѣроятности находившейся въ самомъ генералъ-губернаторствѣ Солунскомъ), населенной Славянами. Въ начальники области, населенной именно Славянами, поставленъ былъ потому, что зналъ славянскій языкъ. Пробывъ на своей должности довольно долгое время, Меѳодій, или по неизвѣстнымъ намъ особеннымъ причинамъ или просто вслѣдствіе душевнаго расположенія и влеченія, сложилъ съ себя мірскія одежды и постригся въ монахи, чтобы идти подвизаться (мѣстомъ для подвиговъ онъ выбралъ одинъ пустынный монастырь, находившійся на малоазійскомъ Олимпѣ).

Константинъ, человѣкъ исключительный по своей натурѣ, съ самаго дѣтства давалъ ожидать въ себѣ не чиновника и не человѣка отъ міра сего, а чтителя христіанской мудрости созерцательной и дѣятельной. Послѣ начальнаго ученія въ домѣ родительскомъ, онъ изъявилъ непреклонное желаніе получить возможно полное и совершенное образованіе, и такъ какъ этого невозможно было достигнуть тогда въ Солуни, то былъ отправленъ въ Константинополь слушать уроки у тамошнихъ придворныхъ профессоровъ. Вмѣстѣ съ послѣдними онъ слушалъ уроки и у добровольнаго профессора — знаменитаго Фотія, во время его ученія еще

---

§ IV, слѣдовательно Ростислава и Святополка Моравскихъ его подручниками! (Ученый читатель, желающій видѣть курьезы нашего автора, пусть сравниваетъ его съ Паннонскимъ житіемъ Константина въ разсказѣ о входѣ послѣдняго въ Римъ).

[1]) Какъ объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ житіе Константиново, а «и Гърьци любяще и изъ дѣтска» въ житіи Меѳодіевомъ должно читать: «и пръци».

[2]) Въ житіи «княженіе», что есть переводъ греческаго ἀρχοντία.

мірскаго человѣка и придворнаго сановника [1]), причемъ отношенія учителя и ученика окончились тѣмъ, что одинъ удостоилъ другаго искренней дружбы. Какъ юноша безукоризненныхъ нравовъ и выдававшійся своими блестящими талантами, Константинъ взятъ былъ ко двору, чтобы быть товарищемъ и руководителемъ въ начальномъ ученіи малолѣтнему императору Михаилу III [2]). Окончивъ свое образованіе, Константинъ хотѣлъ было поселиться гдѣ нибудь въ уединеніи, подобно тому, какъ это дѣлали юные Василій Великій и Іоаннъ Златоустый, чтобы съ полной свободой предаться своимъ любимымъ занятіямъ — чтенію книгъ и уединеннымъ духовно-нравственнымъ упражненіямъ. Но его заставили остаться въ столицѣ и, посвятивъ во священники, сдѣлали библіотекаремъ патріаршей библіотеки. По неизвѣстной причинѣ, можетъ быть — не совладѣвъ съ своимъ желаніемъ насладиться уединенной жизнью, Константинъ весьма скоро скрылся изъ столицы въ одинъ изъ монастырей, находившихся на Мраморномъ морѣ. Однако послѣ шестимѣсячнаго исканія открыли мѣсто его уединенія, возвратили его въ Константинополь и упросили принять на себя должность профессора философіи среди тѣхъ придворныхъ профессоровъ, у которыхъ онъ недавно самъ слушалъ уроки. Во время этого профессорства, которому Константинъ вѣроятно главнымъ образомъ обязанъ именемъ философа, онъ долженъ былъ исполнить два важныя частныя порученія правительства, именно — во-первыхъ, держалъ богословскій диспутъ съ иконоборцемъ — низложеннымъ Константинопольскимъ патріархомъ Іоанномъ или Янніемъ [3]), во-вторыхъ, совершилъ путешествіе для богословскаго, такъ сказать — международнаго, диспута къ Сарацинамъ, вслѣдствіе вызова къ Грекамъ со стороны этихъ послѣднихъ [4]). Возвратившись изъ путешествія къ Сарацинамъ, Константинъ скоро отказался отъ профессорства и отъ всего житія сего и сначала жилъ гдѣ-то въ совершенномъ уединеніи съ однимъ слугою, ведши себя относительно заботъ о насущномъ истиннѣйшимъ философомъ, а потомъ перешелъ на Олимпъ къ Меѳодію. Отсюда, исполняя новое порученіе правительства, онъ совершилъ путешествіе для подобнаго же, что сейчасъ выше, богословскаго диспута къ Хазарамъ, причемъ ему сопутствовалъ и старшій братъ. На пути въ Хазарію онъ имѣлъ продолжительную остановку въ Херсонесѣ Таврическомъ или Корсуни, во время которой выучился отъ одного тамошняго Іудея еврейскому языку и обрѣлъ преданныя забвенію мощи св. мученика Климента Римскаго [5]).

---

[1]) Поставленъ изъ сановниковъ въ патріархи 21 Декабря 857 г.

[2]) Михаилъ наслѣдовалъ отцу своему Ѳеофилу 21 Января 842 г., будучи 3-лѣтнимъ дитятей.

[3]) Іоаннъ, бывшій патріархомъ при Ѳеофилѣ, низложенъ былъ послѣ смерти сего послѣдняго, когда въ Константинополѣ было возстановлено иконопочитаніе оставшеюся его супругой Ѳеодорой.

[4]) Константинъ путешествовалъ не къ емиру (амирѣ) Милитенскому, какъ предполагалъ А. В. Горскій, а къ самому амирмумнѣ, т. е. калифу.

[5]) Кромѣ сего Константинъ, во время своего пребыванія въ Корсуни, по его

Когда Константинъ съ Меѳодіемъ возвратились изъ Хазаріи, въ Константинополь прибыло моравское посольство для заключенія политическаго и церковнаго союза. Въ начальники надъ священниками, имѣвшими отправиться въ Моравію, избранъ былъ Константинъ, съ одной стороны, нѣтъ сомнѣнія, потому, что предшествующими опытами доказалъ свою способность къ исполненію важныхъ порученій, а съ другой стороны — по той частной причинѣ, что онъ такъ же, какъ и братъ его, зналъ славянскій языкъ. Это знаніе обоими славянскаго языка условливалось тѣмъ, что они были уроженцы Солуни: въ IX вѣкѣ Солунь со всѣхъ сторонъ была окружена поселеніями славянскими; между городомъ и деревнями, какъ обычно, существовали самыя живыя сношенія (причемъ въ частности то, что прислуга въ городѣ была деревенская) и вслѣдствіе этого-то всѣ жители Солуни или всѣ солунскіе Греки больше или меньше умѣли говорить пославянски (какъ Русскіе, живущіе гдѣ нибудь вмѣстѣ съ инородцами, обыкновенно болѣе или менѣе умѣютъ говорить поинородчески).

Пришедъ къ великой мысли дать Моравамъ богослуженіе на ихъ собственномъ языкѣ [1]), Константинъ началъ съ того, что изобрѣлъ собственную славянскую

Паннонскому житію, «обрѣтъ же ту евангеліе и псалтырь рускыми письмены писано и человѣка обрѣтъ глаголюща тою бесѣдою»... Подъ русскими письменами, какъ мы увѣрены (если не ошибаемся, вмѣстѣ съ Шафарикомъ), должно разумѣть готскія письмена, которыя могли быть названы русскими по единоязычнымъ съ Готами и поселившимся съ ними въ Тавридѣ Варягамъ - Руссамъ или Норманнамъ передъ 839 г., о чемъ мы говорили выше. Болѣе чѣмъ вѣроятно, что симъ письменамъ мы должны въ весьма значительной степени считать себя обязанными благодарностью за то, что Константинъ сталъ нашимъ апостоломъ или пришелъ къ мысли и рѣшился дать намъ богослуженіе на нашемъ собственномъ языкѣ. Книги, переведенныя на готскій языкъ, такой же новый, какъ и славянскій, могли навести его на первую мысль сдѣлать тоже и для Славянъ, а потомъ укрѣпить его и въ рѣшимости осуществить свою мысль (впослѣдствіи, обличая латинскихъ епископовъ, Константинъ дѣйствительно указываетъ между прочимъ на готскія книги).

[1]) Сейчасъ мы сказали, что на первую мысль о семъ его могли навести готскія богослужебныя книги, видѣнныя имъ въ Херсонесѣ или Корсуни. Раздумывая надъ этою мыслію онъ могъ вспомнить то, что во времена Іоанна Златоустаго была въ Константинополѣ готская церковь, въ которой совершалось богослуженіе на готскомъ языкѣ, и что великій отецъ, проповѣдуя въ сей церкви, указывалъ какъ на доказательство превосходства христіанства передъ язычествомъ на то, что писанія еллинскихъ мудрецовъ — Платона, Пиѳагора и всѣхъ аѳинскихъ философовъ забыты, а писанія рыбарей и скинотворцевъ переведены на всѣ языки вселенной (Златоустаго Homilia habita in ecclesia Pauli, Gothis legentibus, postquam presbyter Gothus concionatus fuerat,—ed. Montfauc. Parisina altera, t. XII, p. 512). Это могло окончательно укрѣпить его въ его мысли, ибо если люди рядовые, вспоминая про хорошее у предковъ, со вздохами искренними и лицемѣрными (если дѣло идетъ о самооправданіи) говорятъ: это было не при насъ, а при другихъ людяхъ, то люди исключительные, наоборотъ, съ твердостію говорятъ: это такъ должно быть и при насъ.

азбуку, каковое изобрѣтеніе состояло въ томъ, что онъ взялъ греческую азбуку и дополнилъ ее буквами, которыхъ не доставало въ ней для выраженія звуковъ славянскаго языка, лишнихъ противъ языка греческаго. Послѣ изобрѣтенія азбуки онъ тотчасъ же приступилъ къ переводу, сдѣлавъ первый опытъ его въ самомъ Константинополѣ, до отбытія въ Моравію.

Или тотчасъ же или весьма вскорѣ послѣ прибытія Константина въ Моравію въ сопровожденіи Меѳодія, Моравы снова вынуждены были возвратиться подъ власть папы, отъ котораго они отложились было къ патріарху Константинопольскому. Но Константинъ послѣ уничтоженія чрезъ сіе собственной и оффиціальной цѣли его посольства не возвратился назадъ въ Константинополь, а остался въ Моравіи: возвратившись подъ власть папы, Моравы въ виду возможности имѣть славянскія богослужебныя книги не хотѣли возвратиться къ книгамъ латинскимъ, и Константинъ остался у нихъ по ихъ желанію, чтобы дать имъ славянскія книги (въ предѣлахъ Римской церкви книги греческаго обряда). Въ продолженіе 40 мѣсяцевъ Константинъ перевелъ съ греческаго языка на славянскій «весь церковный чинъ» или весь кругъ общественнаго богослуженія и въ тоже время приготовилъ учениковъ, которые бы могли совершать богослуженіе по его книгамъ. Черезъ 40 мѣсяцевъ Константинъ отправился съ учениками для ихъ поставленія въ церковныя степени къ латинскому митрополиту, которому принадлежала въ то время церковная власть надъ Моравіею, именно — къ митрополиту Венеціанскому, причемъ на пути имѣлъ довольно продолжительную остановку у одного подручнаго Нѣмцамъ славянскаго князя, Коцела, — Блатенскаго, имѣвшаго столицу въ городѣ Мозебургѣ на озерѣ Блатенскомъ — который привѣтствовалъ славянскія книги съ такою же величайшею радостію, какъ и Моравы. Митрополитъ Венеціанскій вмѣсто посвященія учениковъ Константина собралъ на него многочисленный соборъ, на которомъ потребовалъ отъ него отчета въ томъ, какъ онъ рѣшился на свое нововведеніе, когда будто бы опредѣлено и признано, чтобы богослужебными языками были только два — греческій и латинскій. Горячо и безпощадно обличивъ своихъ обличителей, Константинъ обратился съ жалобою къ папѣ — знаменитому Николаю I, которымъ и позванъ былъ въ Римъ. Не заставъ въ живыхъ папы Николая († 13 ноября 869 г.) и пришедъ въ Римъ при его преемникѣ Адріанѣ II (посвященъ 14 декабря того же 869 г.), Константинъ вмѣстѣ съ своими славянскими книгами нашелъ у папы благосклоннѣйшій пріемъ: послѣднія, бывъ освящены на престолѣ церковномъ, такъ сказать торжественно были канонизованы къ богослужебному употребленію. Весьма трудно и совсѣмъ невѣроятно предполагать, чтобы благосклонность папы Адріана II, вопреки всему латинскому и въ частности его самаго окружавшему духовенству, была искреннею. Поэтому необходимо думать, что въ умѣ его знаменитаго предшественника, который позвалъ Константина въ Римъ, явились по отношенію къ послѣднему и его славянскимъ книгамъ особые планы, которые требовали показать благосклонность къ одному и къ другимъ, и что Адріанъ II, являя эту благосклонность, дѣйствовалъ по мыслямъ Николая. Такимъ планомъ для Николая могло быть то, чтобы руками

Константина устроить миссію для обращенія славянскихъ народовъ въ католическое христіанство и чтобы при этомъ славянскія книги (которыя впослѣдствіи можно было запретить во всякое время) употребить какъ средство для успѣшнѣйшаго привлеченія народовъ къ христіанству и католичеству.

Въ Римѣ, не побѣдивъ общей вражды къ славянскимъ книгамъ, но пріобрѣтши себѣ лично общее величайшее расположеніе и уваженіе, Константинъ неожиданно впалъ въ болѣзнь и на 43 году жизни скончался 14 февраля 869 года. Передъ смертью онъ принялъ монашество съ именемъ Кирилла и горячо увѣщевалъ остававшагося брата Меѳодія не возвращаться на родину и не покидать дѣла славянскихъ книгъ.

Послѣ смерти Константина, къ папѣ обратился съ просьбою о Меѳодіи помянутый выше князь Блатенскій Коцелъ. Папа немедленно и охотно исполнилъ просьбу Коцела и возложивъ на Меѳодія ту всеславянскую миссію, о которой мы сказали сейчасъ выше, писалъ ему, что посылаетъ Меѳодія не только ему, но «и всѣмъ странамъ тѣмъ славянскимъ». По вторичной просьбѣ Коцела, адресованной вслѣдъ за первой, папа посвятилъ Меѳодія въ епископы Паннонскіе [1]). Славянскія книги Меѳодія тотчасъ же привлекли къ себѣ отъ латинскихъ книгъ все населеніе Коцеловой области, и слѣдствіемъ сего была то, что по жалобамъ латинскаго духовенства Меѳодій былъ схваченъ Нѣмцами и отправленъ въ ссылку. Пробывъ въ послѣдней два съ половиною года и бывъ освобожденъ изъ нея по настоятельному и рѣшительному требованію папы (видѣвшаго въ немъ своего миссіонера и человѣка весьма для себя полезнаго) Меѳодій былъ выпрошенъ у папы снова Моравами, которые выхлопотали у перваго независимость своей церкви (дотолѣ зависимой отъ чужихъ митрополитовъ) и настоятельно желали имѣть Меѳодія своимъ архіепископомъ или митрополитомъ. Въ санѣ архіепископа Моравскаго, подвергавшись разнымъ навѣтамъ со стороны нѣмецкаго духовенства, Меѳодій скончался 6 Апрѣля 885 года.

Нѣкоторые новѣйшіе ученые, не далеко уходя въ пониманіи дѣла отъ людей IX—X вѣка, великость Константиновой заслуги полагаютъ въ изобрѣтеніи азбуки и переводѣ книгъ. Но какъ понимаетъ всякій, сколько нибудь разумѣющій дѣло, изобрѣсти азбуку было вовсе не великая мудрость и никто не думаетъ у насъ считать великимъ человѣкомъ Стефана Пермскаго за изобрѣтеніе имъ Зырянской азбуки (хотя онъ сдѣлалъ свое дѣло хитрѣе и самостоятельнѣе Константина, не взявъ для буквъ готовыхъ начертаній, какъ послѣдній, а изобрѣтши ихъ самъ).

---

[1]) Меѳодій передъ путешествіемъ съ Константиномъ въ Моравію былъ игуменомъ одного монастыря, но не имѣлъ презвитерскаго сана (каковые игумены — просто монахи у Грековъ въ древнее время были обычны, см. ниже о монашествѣ). При жизни Константина и вскорѣ послѣ прибытія въ Римъ Меѳодій поставленъ былъ папою въ презвитеры, каковымъ и отправился къ Коцелу. А по просьбѣ Коцела поставленъ въ епископы (съ возстановленіемъ древней каѳедры Паннонской).

Еще проще было совершить переводъ и за него собственно Константинъ былъ бы столько же великимъ человѣкомъ, сколько суть великіе люди наши нынѣшніе переводчики съ иностранныхъ языковъ. Великость Константиновой заслуги не въ азбукѣ и переводѣ, а въ мысли о послѣднемъ, въ намѣреніи дать Славянамъ богослуженіе на ихъ собственномъ языкѣ, въ ученіи о равноправности всѣхъ народовъ имѣть богослуженіе на ихъ собственныхъ языкахъ.

Совершенно необходимо думать, вопреки весьма многимъ ученымъ, что Константинъ перевелъ для Моравовъ богослужебныя книги не на болгарскій, а на ихъ собственный моравскій языкъ. Никто до Константина не предустановлялъ (и никто никогда не могъ предустановлять), что богослужебнымъ языкомъ Славянъ долженъ быть языкъ болгарскій: съ какой же бы стати для Моравовъ Константинъ перевелъ богослужебныя книги на этотъ послѣдній языкъ? Мнѣніе, что онъ перевелъ для Моравовъ богослужебныя книги на болгарскій языкъ, основывается на томъ, что до путешествія въ Моравію онъ зналъ именно этотъ послѣдній языкъ. Но основаніе весьма странное и смѣшное. Неужели Константинъ, пока не выучился моравскому языку, не могъ сдѣлать того простого дѣла, чтобы взять себѣ помощниковъ, которые бы его болгарскій переводъ превращали въ моравскій?

Нѣкоторые филологи хотятъ найдти въ рукописяхъ подлинный языкъ перевода Константинова. Напрасное исканіе! Константинъ перевелъ книги на моравскій языкъ, съ моравскаго онѣ переведены были на болгарскій и затѣмъ у Болгаръ, какъ прямо и ясно свидѣтельствуетъ черноризецъ Храбръ, переводъ подвергался большимъ или меньшимъ исправленіямъ [1]), (заслуга Константина, какъ мы уже говорили, вовсе не въ томъ, что онъ отлично перевелъ богослужебныя книги съ греческаго языка на славянскій).

Изобрѣтенная Константиномъ славянская азбука, какъ мы говорили, есть ни что иное, какъ азбука греческая, дополненная новыми буквами для выраженія тѣхъ звуковъ славянскаго языка, которыхъ не было въ греческомъ. По свидѣтельству помянутаго Храбра, къ 24 греческимъ буквамъ Константинъ присоединилъ 14 новыхъ, такъ что весь алфавитъ его состоялъ изъ 38 буквъ. Эти новыя буквы Константина, послѣ него еще нѣсколько умноженныя, были: б, ж, ѕ (зѣло), ц, ч, ш, щ, ъ, ы, ь, ѣ (служившая у Константина для звуковъ ѣ и я), ю, ѧ (юсъ, служившій для выраженія носоваго звука ен), ѫ (юсъ, служившій для выраженія носоваго он). Послѣ прибавлены ꙗ или нынѣшняя я и іотированные или смягченные юсы ѩ и ѭ [2]). Начертанія новыхъ буквъ Константинъ не выдумывалъ самъ, а за исключеніемъ одной буквы отчасти взялъ ихъ изъ другаго извѣстнаго ему алфавита, именно изъ священнаго алфавита еврейскаго, главнымъ же образомъ сдѣлалъ ихъ изъ тѣхъ же буквъ греческаго алфавита, достигнувъ этого

---

[1]) У Храбра совершенно ясно говорится объ исправленіи перевода Константинова, а не его азбуки, какъ неправильно понимаютъ нѣкоторые, предполагая исправителя азбуки въ Климентѣ.

[2]) А э оборотное есть наша весьма поздняя буква.

трояким образомъ — чрезъ нѣкоторое измѣненіе буквъ, чрезъ ихъ сложеніе и чрезъ употребленіе нѣсколькихъ начертаній одно и той же буквы въ видѣ отдѣльныхъ буквъ. Изобрѣсти собственныя начертанія для всѣхъ новыхъ буквъ ничего не стоило, но Константинъ не хотѣлъ дѣлать этого, какъ необходимо думать, потому, что въ древности придавалось великое значеніе начертаніямъ буквъ (еврейская азбука сослана Сифу Богомъ съ неба чрезъ архангела Гавріила,— хроногрр.) и что онъ хотѣлъ избѣгнуть укоризнъ за дерзновенное въ семъ отношеніи творчество (авторъ Паннонскаго житія заставляетъ Константина выразить опасеніе, какъ бы изобрѣтеніемъ азбуки не обрѣсти себѣ еретичьско имя). Изъ еврейскаго алфавита взяты начертанія буквъ: ц, ч, ш и щ; первая есть еврейская цаде въ той ея формѣ, какая употребляется въ началѣ и серединѣ словъ; вторая — таже цаде въ ея формѣ, употребляемой на концѣ словъ; третья есть еврейская шинъ, а четвертая образована изъ сей послѣдней по подобію первой цаде. Всѣ остальныя новыя буквы за исключеніемъ, какъ сказали, одной, изъ алфавита греческаго: б изъ виты съ легкимъ измѣненіемъ формы; s есть греческая стигма, которая взята была потому, что имѣла служить знакомъ также сложнаго звука дз; ъ и ь, какъ мы думаемъ, представляютъ собой перевернутое внизъ головой греческое ρ, раздѣленное на двѣ буквы посредствомъ маленькаго въ одномъ случаѣ отличія въ формѣ; ы, которой древняя форма ъı, сложена изъ ъ и і; ѣ, какъ нужно думать, есть особое начертаніе греческой буквы епсилонъ; ю сложено изъ іоты и омикрона; ѧ есть особое начертаніе альфы, а ѫ, какъ нужно полагать, есть нѣкоторые видоизмѣненіе сей послѣдней. Единственная буква, начертаніе которой должно признать самостоятельнымъ изобрѣтеніемъ Константина, есть ж. Наибольшей части буквъ своего алфавита Константинъ далъ славянскія названія и придумалъ эти послѣднія такъ, чтобы изъ нихъ по порядку выходили фразы со смысломъ: азъ, буки, вѣди, значитъ: я книги знаю (буки изъ готск. boca, нѣмецк. buch); глаголь, добро, есть, значитъ: выговаривай хорошенько е. Оставлены съ греческими названіями: у, фертъ, херъ (οὐ φερτὸν χέρι — несносная рука).

Кромѣ славянской азбуки Константина, которая по его монашескому имени называется Кириллицей, есть еще другая славянская азбука, такъ называемая Глаголица, съ самостоятельными начертаніями буквъ (далеко не удачной формы). Эта послѣдняя азбука съ древняго времени существовала и отчасти до сихъ поръ существуетъ у католическихъ Далматинцевъ, въ древнее время бывъ азбукой ихъ славянскихъ (католическаго обряда) богослужебныхъ книгъ и вмѣстѣ житейскаго быта, а въ настоящее время оставаясь исключительно въ первыхъ. Далматинцы усвоили было себѣ изъ Моравіи славянскія книги Константина или переведенныя съ греческаго. Но когда эти книги были отъ нихъ изгнаны, они перевели на славянскій языкъ книги католическія и чтобы Римское правительство не смѣшивало этихъ послѣднихъ книгъ съ ненавистными для него первыми они и выду-

мали для нихъ особый алфавитъ. Какъ мы имѣемъ основанія полагать (укажемъ ихъ въ другомъ мѣстѣ), глаголическій алфавитъ изобрѣтенъ въ половинѣ XI вѣка[1].

II.

Общественное богослуженіе.

Всякій до нѣкоторой степени знаетъ, что общественное церковное богослуженіе явилось въ своемъ нынѣшнемъ видѣ не вдругъ и не сразу,—что оно имѣетъ болѣе или менѣе продолжительную исторію. Когда мы приняли христіанство, эта исторія еще далеко не доходила до своего конца и мы еще въ значительной степени захватили ее, такъ что она должна была воспроизвестись у насъ въ слѣдъ за Греками. Не излагая обстоятельнымъ образомъ исторіи общественнаго богослуженія, что̀ къ нашей цѣли не относится и что̀ при теперешней, еще крайне скудной, разработкѣ предмета было бы и невозможно, мы однако имѣемъ нужду представить ее суммарнымъ образомъ.

Общую характеристическую черту исторіи всего богослуженія составляетъ то, что оно не слагалось единообразно для всего православнаго міра въ какомъ нибудь извѣстномъ его центрѣ, а многообразно по частнымъ церквамъ и мѣстамъ (монастырямъ), и что для водворенія единообразія почти вовсе не было употребляемо со стороны высшей церковной власти нарочитыхъ законодательныхъ мѣръ. Иначе сказать, въ отношеніи къ богослуженію постоянно господствовалъ въ церкви духъ свободы и отсутствовали стремленія къ централизаціи.

Исторія литургіи, которая по своему установленію ведетъ начало отъ самаго Іисуса Христа (Тайная вечеря) и которая стала общественною службою христіанъ съ самаго перваго появленія ихъ общества, есть слѣдующая.

На первой и единой для всей церкви основѣ, положенной апостолами, она развивалась и слагалась потомъ независимо въ частныхъ церквахъ, имѣя и сохраняя при единеніи церквей единство существа и будучи при ихъ свободѣ болѣе или менѣе разнообразною въ несущественномъ, причемъ это послѣднее послѣ благословенія хлѣба и чаши или совершенія Таинства евхаристіи должно понимать болѣе или менѣе широко.

---

[1]) Для приданія своему алфавиту авторитета въ глазахъ папъ, Далматинцы выдавали его за изобрѣтеніе блаженнаго Іеронима, далматинскаго уроженца. Въ половинѣ XIII вѣка они добились ему и своимъ славянскимъ, имъ писаннымъ, книгамъ оффиціальнаго признанія со стороны папъ, cfr нашу книгу: Краткій очеркъ исторіи правосл. церквей Болгарск., Сербск. и Румынск., стр. 705 fin.

Съ конца IV вѣка начало водворяться единообразіе литургіи тѣмъ путемъ, что начали помѣстно входить въ общее употребленіе литургіи или знаменитыхъ мужей или знаменитыхъ каѳедръ. Въ западной половинѣ Греческой церкви именно — патріархатахъ Константинопольскомъ и Антіохійскомъ, таковыми были литургіи или ихъ редакціи, принадлежавшія Василію Великому († 379) и Іоанну Златоустому († 407), а въ половинѣ восточной — патріархатахъ Іерусалимскомъ и Александрійскомъ литургіи, принадлежавшія патріаршимъ каѳедрамъ — въ. томъ и другомъ патріархатѣ своей каѳедры (Іерусалимская литургія по первому основателю каѳедры и вмѣстѣ съ тѣмъ по первому, конечно, учредителю чина и ея самой называлась литургіей ап. Іакова; литургія Александрійская по тѣмъ же причинамъ называлась литургіей евангелиста Марка).

Это принятіе въ общее употребленіе немногихъ литургій не ввело однако совершеннаго единообразія помѣстнаго, а было только значительнымъ шагомъ на пути къ объединенію. Не случилось перваго по двумъ причинамъ: съ одной стороны потому, что церкви, принимая помянутыя литургіи, не вводили ихъ у себя въ употребленіе неизмѣнно въ томъ видѣ, какъ ихъ получали, а больше или меньше дополняли ихъ изъ мѣстныхъ, прежде бывшихъ, литургій или же измѣняли ихъ на основаніи сихъ послѣднихъ [1]); съ другой стороны потому, что въ развитіи своего состава литургія не остановилась на томъ, чѣмъ она была въ IV вѣкѣ (позднѣе явилась цѣлая часть ея — проскомидія).

Послѣ XII вѣка Востокъ соединился съ Западомъ, усвоивъ литургіи Василія Великаго и Іоанна Златоустаго [2]). Но самыя эти литургіи остались все въ томъ же видѣ большаго или меньшаго разнообразія.

Въ второй половинѣ XIV вѣка Константинопольскій патріархъ Филоѳей († 1379) обработалъ редакцію служебника, которая или оффиціальнымъ образомъ введена была въ общее употребленіе или же неоффиціально начала входить въ него. Однако нѣкоторое разнообразіе и послѣ сего продолжалось довольно долго. Совершенный конецъ ему положило только книгопечаніе, давшее всѣмъ въ руки одни и тѣже служебники [3]).

---

1) А также и свобода предстоятелей церквей въ употребленіи молитвъ собственнаго сочиненія оставалась совершенно неприкосновенною покрайней мѣрѣ до половины V вѣка: во времена Исидора Пелусіота († ок. 440 г.), такъ же какъ во времена Іустина философа, нѣкоторые изъ нихъ еще возносили за богослуженіемъ молитвы экспромптомъ (Творенн. Исидора въ русск. перев. ч. III, стр. 278).

2) Во времена Вальсамона въ Іерусалимѣ и Александріи употреблялись еще свои литургіи — Іаковова въ первомъ и Маркова во второй, — отвѣты на вопросы Марка Александрійскаго, писанные въ 1203 г., у Ралли и П. IV, 448.

3) Собранія древнихъ литургій находятся у: *Euseb. Renaudot*'а въ Liturgiarum orientalium collectio, два тома, Paris, 1716, у *Ios. Alois. Assemani* въ

Вмѣстѣ съ двумя литургіями полными есть еще въ православной церкви третья не полная, именно — литургія преждеосвященныхъ даровъ, употребляемая въ дни великаго поста. Начало этой литургіи восходитъ къ глубокой, хотя и не апостольской, древности. Первоначально она явилась какъ мѣстный обычай нѣкоторыхъ частныхъ церквей (можно предполагать по указаніямъ, что церкви Александрійской), но потомъ принята была всею Греческою церковію. Мы не знаемъ, вышла ли она изъ одного мѣста или заразъ изъ нѣсколькихъ, и такимъ образомъ не можемъ сказать, было ли ея первое начало единообразно или многообразно; но во всякомъ случаѣ было многообразно ея продолженіе вслѣдствіе той свободы, съ которою относились церкви ее принимавшія къ ея получавшемуся образцу. Ея нынѣшнее полное единство ведетъ свое начало отъ того же весьма недавняго времени, что и литургій совершенныхъ [1]).

Прочія общественныя церковныя службы, по своему происхожденію не богопреданныя, а имѣвшія основаніе въ собственномъ молитвенномъ усердіи вѣрующихъ, явились не одновременно съ литургіей, а спустя нѣкоторое время послѣ нея [2]).

Въ отношеніи къ этимъ службамъ прежде разнообразія частностей долгое время существовало еще раздѣленіе такъ сказать поклассное или раздѣленіе на категоріи. Въ настоящее время у насъ во всѣхъ церквахъ однѣ и тѣже службы по количеству и по составу. Но долгое время это было не такъ, а именно — мірскія церкви имѣли свое количество службъ, монастыри — свое; первыя имѣли ихъ (безъ литургіи) двѣ — утреню и вечерню, вторые имѣли ихъ всѣ тѣ, которыя въ настоящее время у насъ во всѣхъ церквахъ, ибо теперь у насъ во всѣхъ церквахъ уставъ монастырскій [3]); затѣмъ относительно состава и характера

Codex liturgicus ecclesiae universae, 13 томовъ, Rom. 1749, у *Muratori* въ изданіи Liturgia Romana vetus, два тома, Venet. 1748 г.

[1]) О литургіи преждеосвященныхъ даровъ спеціальныя русскія изслѣдованія: *Н. Малиновскаго* — О литургіи преждеосвященныхъ даровъ, Спб. 1850, *Г. Смирнова* — О литургіи преждеосвященныхъ даровъ, Москва, 1850.

[2]) Объ утрени въ дни воскресные говоритъ уже Плиній въ своемъ извѣстномъ письмѣ о христіанахъ къ Траяну (ante lucem convenire — на заутреню rursusque coëundi ad capiendum cibum — для совершенія таинства евхаристіи или на литургію).

[3]) Лишнія противъ мірскихъ церквей службы монастырскія за исключеніемъ павечерницы введены были, по увѣренію Кассіана, монахами Палестинскими (послѣ монаховъ Египетскихъ, которые вмѣстѣ съ мірянами имѣли только утреню и вечерню) у *Bingh*. Vol. V, p. 302 sqq; но во всякомъ случаѣ, если не предупредилъ ихъ, то одновременно съ ними сдѣлалъ тоже самое Василій Великій, — sermo asceticus у Миня въ Патрол. t. 31, p. 877; несомнѣнно принадлежащая именно монахамъ Палестинскимъ служба изъ числа сейчасъ указанныхъ есть первый часъ, который по свидѣтельству Кассіана, впервые введенъ

службъ церкви раздѣлялись на три класса: каѳедрально-епископскія, приходскія въ тѣснѣйшемъ смыслѣ и монастырскія [1]).

О службахъ, составлявшихъ принадлежность и особенность церквей каѳедрально-епископскихъ, или объ ихъ вечерняхъ и утреняхъ подробныя свѣдѣнія сообщаетъ намъ Сѵмеонъ Солунскій. Службы эти по своему составу и по своему характеру весьма значительно отличались отъ нынѣшнихъ нашихъ, которыя суть монастырскія. Что касается до состава, то вечерня церквей каѳедрально-епископскихъ была слѣдующая [2]): 1) начало, какъ на литургіи: «Благословенно царство», 2) великая ектенія и 3) малая ектенія, между прошеніями которыхъ 4) три антифона съ Трисвятымъ (подъ воскресенья и праздники — большіе, въ будни — малые?), 5) Господи воззвахъ и входъ, 6) по входѣ пѣніе на амвонѣ хвалебныхъ пѣсней воскресенія, 7) прокименъ: «Господь воцарися», 8) ектенія сугубая и

въ монастырѣ Виѳлеемскомъ при его собственной бытности въ немъ († послѣ 432), — у *Bingh.* ibid. p. 311. Павечерница явилась въ неизвѣстное позднѣйшее время, — ibidd. p. 304. Названіе этой службы значитъ не то, что она поется послѣ вечерни, а то, что она поется послѣ вечерней транезы (вечерянія) или ужина (по греческ. ἀπόδειπνον отъ ἀπὸ и δεῖπνος ужинъ). Послѣдованіе изобразительныхъ (Ἀκολουθία τῶν τυπικῶν) или такъ называемая обѣдница, которая въ настоящее время поется въ великомъ постѣ послѣ часовъ, въ древнее время пѣлась монахами въ продолженіе всего года въ тѣ дни, когда они не пѣли литургіи (первоначальные монахи, жившіе въ пустыняхъ, въ разбросанныхъ на большомъ пространствѣ отдѣльныхъ кельяхъ, собирались въ церкви для служенія литургій только по воскресеньямъ, а въ остальные дни каждый отпѣвалъ службы у себя въ кельѣ. Названіе послѣдованія τὰ τυπικὰ значитъ образъ литургіи, т. е. значитъ службу, которая замѣняла литургію). Греческіе или восточные часы 1-й, 3-й, 6-й и 9-й, въ которые введено монахами пѣніе особыхъ послѣдованій («часовъ»), въ древнее время — подразумѣвается — совершавшихся въ свое время, соотвѣтствуютъ нашимъ: 7-му и 9-му утра, 12-му дня и 3-му по полудни.— Если напр. въ Постановленіяхъ апостольскихъ, кн. VIII, гл. 34, предписывается совершать молитву утромъ, въ третій часъ и шестой и девятый, и вечеромъ и въ пѣтеловозглашеніе, то это должно разумѣть не объ общественной молитвѣ въ церкви, а о домашней всякаго христіанина: общественная молитва въ церкви по тѣмъ же Постановленіямъ, кн. II, гл. 59, дважды днемъ — утромъ и вечеромъ. Если импер. Юстиніанъ предписываетъ въ своемъ кодексѣ, lib. I, tit. III, 42 § 10, чтобы всѣ клирики въ каждой церкви пѣли τά τε νυκτερινὰ καὶ τὰ ὀρθρινὰ καὶ τὰ ἑσπερινά; то или должно разумѣть у него утреню, обѣдню и вечерню или понимать его такъ, что нощную службу предписывается клирикамъ пѣть для самихъ себя).

[1]) Кромѣ Сѵмеона Солунскаго, который сейчасъ и нѣсколько ниже, см. еще Григорія протосинкелла отвѣтъ Марку Ефесскому, — выписка у Дюканжа въ Gloss. Graecit. подъ слл. Ἡσυχαστήριον и Καθολικὴ ἐκκλησία.

[2]) Выписку подлинныхъ мѣстъ изъ Сѵмеона Солунскаго о нашихъ вечернѣ и утренѣ см. въ приложеніи къ этой главѣ. Если мы, можетъ быть, не совсѣмъ вѣрно передаемъ порядокъ службъ, изложенный у Сѵмеона Солунскаго не совсѣмъ ясно, то читателю предоставляется самому поправить насъ.

9) ектенія малая. Составъ таковой же утрени былъ: 1) «Благословенно царство», 2) ектенія великая, 3) пѣніе трехъ псалмовъ: «Господи, что ся умножиша, — Боже, Боже мой, къ Тебѣ утреннюю, — Се благословите Господа», на каждомъ стихѣ которыхъ хоры попеременно: «Слава Тебѣ Боже», 4) ектенія малая, 5) непорочны съ малою ектеніею послѣ каждой и входъ изъ притвора, гдѣ совершалась предшествующая часть утрени, въ самый храмъ, 6) входное аллилуія, 7) псаломъ: «Благословите вся дѣла Господня Господа» и вся пѣснь трехъ отроковъ, 8) Богородиченъ: «Тебе, необоримую стѣну»[1]). Относительно своего характера вечерня и утреня каѳедрально-епископскихъ церквей имѣли ту особенность, что онѣ подобно литургіи представляли изъ себя сплошное пѣніе, которое не прерывалось чтеніемъ, почему онѣ, какъ особый классъ службъ, назывались пѣсненнымъ послѣдованіемъ (ἀσματικὴ λεγομένη ἀκολουθία, — Сим. Сол.); при этомъ съ внѣшней стороны совершенія и исполненія онѣ были службами торжественными, которыя принято было совершать цѣлыми соборами священниковъ и которыхъ пѣніе составлено было такъ, что должно было исполняться болѣе или менѣе многочисленными, вообще настоящими, хорами пѣвчихъ[2]).

Что такое были службы церквей приходскихъ или ихъ утрени и вечерни, положительно ничего неизвѣстно; но со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что онѣ не представляли собою въ собственномъ смыслѣ особаго класса отъ соотвѣтствующихъ службъ монастырскихъ, какъ службы церквей каѳедрально-епископскихъ, а были тѣже самыя службы, только болѣе или менѣе сокращенныя, чѣмъ въ монастыряхъ; именно — со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что монастыри, когда они явились, усвоили себѣ службы церквей приходскихъ (а не каѳедрально-епископскихъ, какъ простѣйшія) и потомъ только болѣе и менѣе удлиннили ихъ (и сверхъ того прибавили новыя службы)[3]).

---

[1]) По изложенію Симеона Солунскаго на утрени каѳедрально-епископскихъ церквей нѣтъ канона; въ другомъ мѣстѣ онъ ясно говоритъ, что его на ней не было и что только онъ въ свое время приложилъ его къ ней (см. въ выпискахъ). Слѣдовательно, каноны первоначально явились и долгое время пѣлись, составляя какъ бы особое добавленіе къ утренѣ, только въ монастыряхъ. Вмѣсто цѣлаго канона мы находимъ въ нашей утренѣ только одну 8-ю его пѣснь: можетъ быть изъ этой 8-й пѣсни утрени церквей каѳедрально-епископскихъ и развился цѣлый канонъ монастырскій.

[2]) По всей вѣроятности, должно разумѣть то пѣніе, которое у насъ называлось демественнымъ, ибо демественный отъ деместикъ, а деместикъ есть греческое δομεστικός, что́ значитъ регентъ хора пѣвчихъ (пѣніе партесное или многоголосное въ противоположность унисонному или одноголосному).

[3]) Немногія свѣдѣнія, которыя мы имѣемъ о службахъ приходскихъ церквей (утренѣ и вечернѣ), именно говорятъ за то, чтобы представлять ихъ однѣми и

Какъ въ каѳедрально-епископскихъ церквахъ, такъ и въ приходскихъ и въ монастыряхъ наши службы (въ первыхъ двухъ классахъ — свое число: утреня и вечерня, въ третьемъ классѣ свое число: утреня, вечерня и всѣ прочія, нынѣ общія всѣмъ церквамъ, службы) первоначально представляли весьма большое разнообразіе, ибо перваго и втораго класса службы, такъ же какъ литургіи и еще болѣе, были слагаемы предстоятелями частныхъ церквей самостоятельно и свободно [1]), а что касается до третьяго класса, то настоятелямъ, а въ особенности — создателямъ или ктиторамъ монастырей предоставлено было право составлять для нихъ и предавать имъ свои уставы жизни и богослуженія (подъ тѣмъ, разумѣется, условіемъ, чтобы все свое въ уставахъ не клонилось къ ослабленію подвига молитвы и истинныхъ монашескихъ нравовъ монаховъ, — cfr ниже въ главѣ о монашествѣ, и разумѣя подъ уставами богослуженія уставъ всѣхъ службъ за исключеніемъ литургіи). Постепенное объединеніе перваго и послѣдняго класса службъ — церквей каѳедрально-епископскихъ и монастырей совершалось тѣмъ путемъ, что каѳедры епископскія низшія принимали уставы каѳедръ высшихъ, а монастыри низшіе уставы монастырей высшихъ. На верху перваго объединенія или уставовъ каѳедрально-епископскихъ церквей въ западной половинѣ Греческой церкви — патріархатахъ Константинопольскомъ и Антіохійскомъ является уставъ Константинопольской великой церкви; а какъ было въ половинѣ восточной, остается положительно неизвѣстнымъ, но весьма вѣроятно — такъ же какъ въ литургіи, т. е. что уставы пат-

---

тѣми же съ соотвѣтствующими службами монастырскими, но только болѣе сокращенными. Сумеонъ Солунскій говоритъ, что въ нихъ дѣлаются опущенія противъ монастырей (не читается псалтири, кромѣ четыредесятницы), — De sacra precatione c. 303, у Миня въ Patr. t. 155, p. 556 fin.; тоже даютъ знать и наши русскія свѣдѣнія, см. Опис. Сунодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* Отд. II, 3, стр. 125, N 233, л. 273 об. Такъ должно представлять дѣло и по самому его существу, т. е. трудно допустить, чтобы монахи по своемъ появленіи составили для себя службы совсѣмъ новыя, а не усвоили готовыя — церквей приходскихъ. Что же касается до того, что въ церквахъ приходскихъ явились свои службы (утрени и вечерни), отличныя отъ церквей каѳедрально-епископскихъ, то причина тутъ ясная: службы каѳедральныхъ церквей были службы торжественныя, составленныя такъ, что разчитаны были, какъ свидѣтельствуетъ Сумеонъ Солунскій (De sacra precatione c. 301, у Миня въ Patr. t. 155, p. 553 fin.), на многочисленные лики или соборы священниковъ и на цѣлые хоры пѣвчихъ. Такъ какъ въ приходскихъ церквахъ ничего этого не было, то для нихъ (послѣ ихъ появленія) и были составлены свои чины службъ.

[1]) Относительно втораго класса службъ или церквей приходскихъ подъ предстоятелями, какъ думаемъ, должно понимать мѣстныхъ епископовъ, а не священниковъ самыхъ церквей, такъ что здѣсь должно было господствовать съ самаго начала большее или меньшее единообразіе по епархіямъ.

ріархій или мѣстныхъ великихъ церквей. На верху втораго объединенія или уставовъ монастырей въ восточной половинѣ церкви является уставъ Іерусалимскаго монастыря Саввы освященнаго [1]), а въ половинѣ западной уставъ Константинопольскаго монастыря Студійскаго [2]). Что касается до церквей приходскихъ, то тутъ мы не имѣемъ никакихъ положительныхъ данныхъ для предположеній, но дѣло должно быть съ вѣроятностію представляемо такъ, чта церкви каѳедръ низшихъ постепенно усвояли уставы церквей каѳедръ высшихъ (церкви епископій извѣстной митрополіи уставъ церквей митрополій, какъ епархіи въ собственномъ смыслѣ, церкви митрополій извѣстной патріархіи уставы церквей патріархіи какъ таковой же).

При этомъ объединеніи уставовъ должно быть подразумѣваемо тоже самое и даже значительно большее господство мѣстной и частной розни однихъ и тѣхъ же уставовъ, которая имѣла мѣсто въ литургіяхъ, т. е. что извѣстный уставъ, пріобрѣтая большую или меньшую распространенность, не являлся вездѣ въ совершенномъ единообразіи своего первообраза (своей первообразности), но въ разныхъ мѣстахъ являлся съ своими частными особенностями; напримѣръ: уставъ Константинопольской великой церкви, ставъ общимъ уставомъ епископій патріархата, въ разныхъ частныхъ церквахъ, которыя его приняли, явился съ своими мѣстными, большими или меньшими особенностями; уставъ Студійскаго монастыря, бывъ принятъ большимъ или меньшимъ количествомъ монастырей, явился въ этихъ монастыряхъ — во всѣхъ или во многихъ съ своими мѣстными особенностями [3]).

Послѣ раздѣленія на классы, всѣ церкви: каѳедрально-епископскія, приходскія и монастырскія соединились въ одинъ классъ, что̀ случилось такимъ образомъ, что всѣ церкви приняли одинъ и тотъ же уставъ монастырскій, и именно — Іерусалимскій св. Саввы. Сначала приняли этотъ уставъ церкви каѳедрально-епископскія и потомъ уже и весьма не скоро и церкви приходскія. Собственныя утреня и вечерня каѳедрально-епископскихъ церквей, какъ мы сказали, были службы по своему характеру торжественныя и составленныя такъ, что были разсчитаны на большіе соборы презвитеровъ. Но въ Греціи, при томъ условіи, чтобы каждый уѣздный городъ имѣлъ своего епископа, уже съ самаго

---

[1]) Въ редакціи Софронія, патріарха Іерусалимскаго († 644), — *преосв. Филарета* Обзоръ пѣснопѣвцевъ, стр. 233.

[2]) Который, какъ это представляется вѣроятнымъ думать, былъ ничѣмъ инымъ, какъ нѣсколько измѣненнымъ воспроизведеніемъ того же устава Саввина.

[3]) Съ помѣстнымъ разнообразіемъ однихъ и тѣхъ же уставовъ нашихъ службъ можно до нѣкоторой степени ознакомиться черезъ книгу *Гоара* Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum et caet., въ которомъ напечатаны или указываются редакціи службъ однихъ и тѣхъ же уставовъ.

древняго времени долженствовало быть не малое количество епископовъ, для которыхъ имѣть при себѣ большіе соборы презвитеровъ и содержать хоры пѣвчихъ было весьма затруднительно и даже совсѣмъ невозможно. А чѣмъ далѣе шло время, тѣмъ болѣе имперія вслѣдствіе своихъ несчастныхъ обстоятельствъ (выражаемся этой избитой фразой, не думая взваливать вину за обстоятельства на кого нибудь другаго, кромѣ самихъ Грековъ) бѣднѣла и бѣднѣла, съ чѣмъ вмѣстѣ должны были бѣднѣть и епископы. Такимъ образомъ, для многихъ изъ епископовъ соотвѣтственное служеніе собственныхъ службъ стало невозможнымъ[1]), и они должны были искать выхода изъ затрудненія. Выходъ этотъ они и нашли въ томъ, что, оставивъ свои собственныя службы, обратились къ болѣе простымъ и не требовавшимъ ни соборовъ презвитеровъ ни хоровъ пѣвчихъ службамъ монастырскимъ. Это оставленіе епископами собственныхъ службъ, вѣроятно, началось довольно рано, а во всякомъ случаѣ оно окончилось, по свидѣтельству Сvмеона Солунскаго, въ періодъ господства въ Константинополѣ крестоносцевъ (1204—1261), послѣ чего собственныя епископскія службы на пространствѣ всей Греческой церкви оставались до Турокъ только въ одной Солуни. Предъ епископами, искавшими простоты, были два класса простыхъ службъ: мірскихъ приходскихъ церквей и монастырей. Если, по свидѣтельству Сvмеона Солунскаго, они усвоили послѣднія, то это, вѣроятно, должно понимать такъ, что оставляя торжественныя службы, которыя, какъ таковыя, долженствовали быть продолжительными, они хотѣли замѣнить продолжительность торжественную также продолжительностію, хотя бы то и простою. Впрочемъ, весьма вѣроятно, что не всѣ епископы усвояли монастырскій уставъ во всемъ его объемѣ, что многіе по произволу его урѣзывали и что иные и прямо усвояли только уставъ приходскихъ церквей. Объ этомъ слѣдуетъ заключать изъ словъ современнаго Сvмеону Солунскому, по которому въ его время во всѣхъ епископіяхъ былъ монастырскій уставъ Іерусалимскій, писателя Григорія протосинкелла, который говоритъ объ особыхъ уставахъ епископій, монастырей и приходскихъ церквей[2]). Послѣ каѳедрально-епископскихъ церквей, мы сказали, не скоро усвоили монастырскій уставъ и приходскія церкви; но точнѣе должно сказать, что приходскія церкви въ Греціи и до сихъ

---

[1]) Къ иллюстраціи сейчасъ сказаннаго не мѣшаетъ припомнить, что въ Константинопольской св. Софіи предъ импер. Константиномъ Мономахомъ (вступилъ на престолъ въ 1042 г.) литургія за недостаткомъ средствъ совершалась не каждый день, а только по субботамъ, воскресеньямъ и праздникамъ, см. Кедрина ed. Paris p. 790, также ямбы Іоанна Евхаитскаго на ежедневную литургію въ св. Софіи, въ Patr. Миня t. 120, p. 1157 нач.

[2]) Выписка у *Дюканжа* въ Gloss. Graecit. подъ сл. ἡσυχαστήριον и καθολικὴ ἐκκλησία.

поръ не усвоили вполнѣ монастырскаго устава. Этотъ послѣдній уставъ относится къ уставу приходскихъ церквей, какъ его распространеніе: монахи взяли службы приходскихъ церквей — вечерню и утреню и ихъ дополнили, а потомъ еще прибавили новыя службы. Въ отношеніи къ дополненію тѣхъ службъ, которыя взяты монахами изъ приходскихъ церквей, т. е. вечерни и утрени, церкви эти усвоили монастырскій уставъ, ибо эти службы совершаются у Грековъ въ мірскихъ приходскихъ церквахъ по изложенію монастырскаго устава, а не по древней ихъ собственной, болѣе краткой, редакціи. Но въ отношеніи къ службамъ собственно монашескимъ приходскія церкви въ Греціи и до настоящаго времени принимаютъ монастырскій уставъ не вполнѣ: всякій слыхалъ, что въ Греціи вовсе не читаютъ часовъ передъ обѣдней. Со стороны монастырей и монаховъ это есть злоупотребленіе, а въ приложеніи къ приходскимъ церквамъ и мірскимъ священникамъ это значитъ то, что они не исполняютъ въ семъ случаѣ монастырскаго устава (котораго никто не дѣлалъ для нихъ обязательнымъ). Когда приходскія церкви въ Греціи усвоили монастырскій уставъ въ указанномъ первомъ отношеніи, остается неизвѣстнымъ; но во всякомъ случаѣ уже послѣ Симеона Солунскаго († 1430), который еще ясно говоритъ объ особомъ уставѣ приходскихъ церквей именно въ семъ отношеніи [1]), а основываясь на примѣрѣ нашей церкви нужно думать, что только въ позднѣйшія времена послѣ распространенія печатныхъ книгъ (въ которыхъ принято было печатать вечерню и утреню непремѣнно въ объемѣ монастырскаго устава).

Представлялось бы, что сейчасъ указанное разнообразіе службъ, существовавшее въ Греціи, не должно было имѣть мѣста у насъ. Мы Русскіе не составляли службъ, а заимствовали ихъ готовыя. По этому казалось бы, что мы приняли ихъ сначала и потомъ принимали являвшіяся послѣ нашего крещенія дополненія къ нимъ въ одномъ извѣстномъ видѣ, и такимъ образомъ казалось бы, что у насъ господствовало въ службахъ совершенное единообразіе. Обращаясь къ нашимъ рукописямъ, мы однако же вовсе подобнаго единообразія не находимъ, а напротивъ находимъ, что и у насъ службы отличались, если такимъ же, какъ у Грековъ, то во всякомъ случаѣ весьма большимъ разнообразіемъ [2]). Ясно изъ этого, что послѣ Константина философа, который перевелъ съ греческаго языка на славянскій, конечно, одну извѣстную редакцію богослужебныхъ книгъ, были переводимы и многія другія. Такъ какъ мы Русскіе и въ древнее и въ позднѣйшее время весьма мало трудились

---

1) De sacra precatione c. 303, у Миня въ Patr. t. 155, p. 556 fin.

2) См. Описаніе сѵнодальныхъ рукописей *Горскаго* и *Невоструева*, Отдѣлъ третій, часть первую (книги богослужебныя).

надъ переводами съ греческаго языка, котораго не знали[1]); то необходимо думать, что указанные переводы разныхъ редакцій богослужебныхъ книгъ были дѣлаемы Болгарами и что мы съ своей стороны заимствовали ихъ отъ сихъ послѣднихъ. Мы уже нѣсколько разъ говорили выше, что заслуга Константина философа вовсе не въ томъ, что онъ перевелъ книги, а въ томъ, что онъ подалъ мысль объ этомъ переводѣ, что онъ провозгласилъ право быть этому переводу. Самый же переводъ былъ дѣломъ вовсе не труднымъ. Если бы мы не имѣли положительнаго свидѣтельства черноризца Храбра, что у Болгаръ былъ переводъ богослужебныхъ книгъ Константиновъ, т. е. что они заимствовали этотъ переводъ отъ Моравовъ, то весьма можно было бы предполагать, что они вовсе и не дѣлали такого заимствованія, а по примѣру и подобію Константина сами перевели книги. Какъ бы то ни было, но несомнѣнно, что Болгары, заимствовавъ отъ Моравовъ переводъ Константиновъ, не только продолжали его въ отношеніи къ тому, что явилось въ Греческой церкви послѣ сего перевода, но весьма много дополнили и въ отношеніи къ тому, что было прежде, и что такимъ то образомъ разности греческихъ богослужебныхъ книгъ и воспроизвелись въ большей или меньшей мѣрѣ и въ нашихъ славянскихъ.

Что касается до того, какимъ образомъ эти разности отъ Болгаръ перешли и къ намъ, то очевидно, что послѣ перваго заимствованія отъ нихъ книгъ, что̀ сдѣлано было правительствомъ, мы и послѣ продолжали заимствовать отъ нихъ не только то, что у нихъ являлось въ переводѣ новаго, а и вообще книги и что съ книгами и переходили къ намъ разности. Съ весьма большою вѣроятностію можно думать, что древніе предки наши особенно цѣнили и уважали богослужебныя книги, написанныя въ Болгаріи, такъ какъ онѣ могли быть полнѣе и исправнѣе книгъ, написанныхъ въ Россіи, по причинѣ близости Болгаріи къ Греціи или къ первоисточнику службъ и книгъ, и такъ какъ Болгары могли править переводы по оригиналамъ. Что касается до способа пріобрѣтенія книгъ болгарскаго письма, то могли ѣздить за покупкой ихъ нарочно или выписывать ихъ чрезъ тѣхъ купцовъ, которые торговали съ Греціей, совершая въ Константинополь ежегодныя путешествія; могли выносить ихъ люди, ходившіе на Востокъ для поклоненія святымъ мѣстамъ (между этими людьми особенно могли пріобрѣтать книги поклонники Аѳонскіе, поелику на Аѳонѣ были болгарскіе монастыри, въ которыхъ монахи занимались промысломъ писанія книгъ); наконецъ, могли быть

[1]) Между Русскими могли быть переводчики только изъ числа тѣхъ монаховъ, которые жили на Аѳонѣ и вообще въ монастыряхъ греческихъ, а въ періодъ домонгольскій въ частности еще изъ числа тѣхъ Грековъ, которые жили въ Россіи при митрополитахъ или епископахъ (бывшихъ изъ Грековъ).

и такіе люди, которые спеціально посвящали себя дѣлу снабженія Руси богослужебными книгами, списанными съ болгарскихъ оригиналовъ. Въ последующее время несомнѣнно были такіе люди [1] и, конечно, могли быть они еще и въ періодъ домонгольскій.

Въ какомъ состояніи находилась у насъ въ періодъ домонгольскій литургія, нѣкоторый отвѣтъ на этотъ вопросъ даютъ два сохранившіеся отъ сего періода служебника. Одинъ изъ служебниковъ усвояется преданіемъ Антонію Римлянину († 1147), другой такъ же преданіемъ усвояется преп. Варлааму Хутынскому († болѣе или менѣе вскорѣ послѣ 1192 г.), во всякомъ случаѣ одинъ изъ монастыря Антоніева, другой Варлаамова, слѣдовательно оба одной и той же Новгородской области [2]. Первый служебникъ содержитъ одну только литургію Златоустаго, второй — всѣ три, т. е. Златоустаго, Василія Великаго (которая поставлена первою) и преждеосвященныхъ.

Прежде всего служебники, не смотря на то, что они одной и той же мѣстности и по времени написанія отдѣляются одинъ отъ другаго не слишкомъ большимъ промежуткомъ времени, если только не совсѣмъ современны, далеко не вполнѣ согласны сами между собою. Въ служебникѣ Варлаамовомъ нѣтъ нѣкоторыхъ молитвъ и возглашеній, читаемыхъ въ Антоніевомъ, и относительно нѣкоторыхъ дѣйствій даются предписанія, отличныя отъ послѣдняго. Вообще изъ взаимнаго сличенія служебниковъ ясно, что въ періодъ домонгольскій у насъ существовали литургіи въ нѣсколькихъ редакціяхъ и что онѣ представляли большее или меньшее разнообразіе.

Отличія служебниковъ отъ нынѣшняго нашего состоятъ, во-первыхъ, въ разности первой части литургіи или проскомидіи:

Въ настоящее время проскомидія представляетъ собою цѣльное и довольно обширное молитвенное послѣдованіе. Въ нашихъ служебникахъ

---

[1]) Стефанъ Новгородецъ въ половинѣ XIV вѣка говоритъ, что онъ встрѣтилъ въ Константинополѣ своихъ земляковъ Ивана и Добрилу, считавшихся пропавшими безъ вѣсти, которые жили въ Студійскомъ монастырѣ, занимаясь списываніемъ книгъ (подразумѣвается — славянскихъ съ болгарскихъ рукописей), и что вообще изъ Студійскаго монастыря идетъ на Русь много книгъ (подразумѣвается — славянскихъ, писанныхъ подобными Ивану и Добрилѣ, жившими въ монастырѣ — очевидно, составлявшемъ нарочитое русское подворье — русскими каллиграфами).

[2]) Въ настоящее время оба служебника находятся въ Московской Синодальной библіотекѣ; ихъ описаніе въ Описаніи Синодд. ркпп. *Горск. и Невостр.*, №№ 342 и 343. — И. И. Срезневскій въ своихъ «Древнихъ памятникахъ Русскаго письма и языка» указываетъ еще третій служебникъ, — Новгородскаго Софійскаго собора, писанный около 1250 г. и сохранившійся не въ полномъ видѣ,— стр. 58 col. 2 нач. Желательно, чтобы служебникъ былъ описанъ, такъ чтобы можно было сличать три служебника одной и той же мѣстности.

она еще не имѣетъ этого вида настоящей части литургiи и еще сохраняетъ древнiй видъ простаго и краткаго прiуготовленiя къ послѣдней: кратко говорится — въ одномъ служебникѣ о приготовленiи просфоры для Тѣла Христова и вина для Крови, въ другомъ — вмѣстѣ съ первою просфорою и другихъ просфоръ, и потомъ — въ одномъ служебникѣ одна молитва, въ другомъ — двѣ [1]).

Одинъ служебникъ — Варлаамовъ послѣ просфоры для Тѣла или агничной ничего не говоритъ о другихъ просфорахъ; другой служебникъ, Антонiевъ, говоритъ о другихъ просфорахъ, но только: «и просфумисавъ просфуры».

Обычай изъимать на проскомидiи вмѣстѣ съ агнцемъ частицы въ честь Божiей Матери и святыхъ и за живыхъ съ умершими есть обычай позднѣйшiй, явившiйся неизвѣстно когда не ранѣе VIII вѣка [2]). Какъ было дѣло въ семъ отношенiи въ концѣ X — первой половинѣ XIII вѣка или въ перiодъ домонгольскiй, прямыхъ указанiй не имѣемъ, но вотъ относящiяся сюда свидѣтельства греческiя и наши. Константинопольскiй хартофилаксъ Петръ, жившiй въ концѣ XI вѣка, на предложенный ему вопросъ: «можно ли служить литургiю съ одной просфорой», отвѣчалъ: «если нѣтъ памяти святаго, или (поминовенiя) умершаго, то нѣтъ никакого препятствiя» [3]). Епископъ Новгородскiй Нифонтъ на такой же вопросъ Кирика отвѣчалъ: «если будетъ далеко (отъ города) въ селѣ, и негдѣ будетъ взять другой просфоры, то можно; а если близко будетъ торгъ (базаръ), гдѣ можно купить, то нельзя: если гдѣ нибудь почему нибудь не будетъ (другой просфоры), то можно» [4]). Въ другомъ мѣстѣ

---

1) Въ служебникѣ Варлаамовомъ, который мы имѣемъ подъ руками въ точномъ спискѣ: **Во съсоудохранильници. дикконъ. хота рѣзати проскоуроу. прѣхртить. трищьды ножемь. и рѣжа. глть се. Юко овьца на закол̑ние... Прѣрѣзавъ кртомь глть. Жретьса агнець бн... Лѣи вино и водоу въ чашю. Копиѥмь прободенъ...** За тѣмъ молитва: **Бе бе нашь иже нбныи хлѣбъ... И покрыѥть дары гла. Гь воцрнса... А се покрываѥ чашю. Облѣчеса гь всилоу. А се покада. Домоу твоѥмоу... И потомь дьꙗконьинци** (ектенiи). **Блгви влко...** (Начало литургiи).

2) Ибо патрiархъ Константинопольскiй Германъ (низверженный съ престола Львомъ Исавромъ въ 730 г. и умершiй послѣ сего неизвѣстно въ какомъ году) въ своемъ Rerum ecclesiasticarum contemplatio еще ничего не говоритъ о семъ обычаѣ,—въ Патр. Миня t. 98, p. 396 (Можно подозрѣвать, что къ установленiю обычая, какъ къ внесенiю иконъ въ церкви, послужило иконоборчество, которое возставало не только противъ почитанiя иконъ, но и противъ призыванiя святыхъ).

3) У Ралли и П. V, 369.

4) У *Калайд.* стр. 194.

тотъ же Нифонтъ говоритъ Кирику, что заупокойную литургію всегда должно служить на трехъ просфорахъ, — одна большая дорная, изъ которой вынимается агнецъ и гдѣ умершій не поминается, а другія двѣ за упокой [1]). Задаваніе вопросовъ относительно другихъ просфоръ кромѣ агничной въ Греціи и у насъ ясно показываетъ, что обычай проскомисать эти другія просфоры еще только вводился и еще не былъ окончательно и твердо водворившимся, ибо въ послѣднемъ случаѣ напрасны были бы вопросы. Тоже показываетъ и отвѣтъ Нифонта, дозволяющаго въ случаѣ нужды совершать литургію и на одной просфорѣ. Изъ словъ Нифонта и отвѣта Петра хартофилакса видно, что на литургіяхъ заупокойныхъ приносились просфоры только за тѣхъ умершихъ, за которыхъ онѣ пѣлись, и вмѣстѣ что такое приношеніе считалось обязательнымъ, — почему у Нифонта за одного умершаго двѣ просфоры, не ясно. Изъ отвѣта Петра хартофилакса видно, что на литургіяхъ незаупокойныхъ или обычныхъ считалось обязательнымъ приносить просфору за святаго дня, если таковой былъ, а вмѣстѣ дозволялось и было въ обычаѣ приносить и другія, точно неизвѣстнаго назначенія, просфоры (ибо отвѣтъ даетъ знать, что приносились другія просфоры и въ томъ случаѣ, если день не имѣлъ святаго). У митр. Георгія читается слѣдующее не совсѣмъ вразумительное правило: «аще будетъ проскура разсѣлася или будетъ два креста цѣла, (а) иное не будетъ проскуры, то да сотворитъ тѣмъ крестомъ другую проскуру и тако да литургисаетъ, аще ли иныхъ будетъ много, то оставити ѝ». Два креста разумѣются на одной и той же просфорѣ, какъ въ настоящее время у Грековъ употребляются просфоры пятикрестныя [2]) для замѣны пяти особыхъ просфоръ (т. е. одна просфора пятикрестная употребляется вмѣсто пяти особыхъ, такъ что каждая часть просфоры, имѣющая крестъ, идетъ за особую просфору, — въ настоящее время эти просфоры у Грековъ весьма употребительны). Не совсѣмъ ясно, какъ понимать рѣчь о двухъ крестахъ, — такъ ли, что два креста были обычнымъ числомъ на просфорахъ не однокрестныхъ (и что «если они оба сохранятся, не смотря на поврежденіе просфоры»), или такъ, что если изъ многихъ (неизвѣстныхъ) крестовъ сохранятся только два. Если первое, то это будетъ значить, что господствующимъ обычаемъ было употреблять двѣ просфоры или вмѣсто двухъ одну двукрестную; если второе, то будетъ значить, что въ случаѣ нужды митр. Григорій дозволяетъ совершать литургію на двухъ просфорахъ, обычно же употреблялось ихъ сколько-то болѣе [3]).

---

1) Ibid., стр. 173.

2) Въ нашихъ старыхъ служебникахъ крестовыя, см. о нихъ въ Бесѣдахъ къ глаголемому старообрядцу *митр. Филарета*, — бесѣд. 10, § 11.

3) Въ монастыряхъ обычай совершать проскомидію на семи просфорахъ, что въ XVI—XVII вѣкѣ у насъ стало общимъ обычаемъ, восходитъ своимъ

По служебнику преп. Варлаама изъимаетъ агнецъ изъ просфоры не священникъ, какъ это теперь и какъ это и въ служебникѣ преп. Антонія, а діаконъ. Такое предоставленіе совершать проскомидію діакону, сохраняющееся въ нѣкоторыхъ служебникахъ греческихъ и славянскихъ до весьма поздняго времени, есть остатокъ древняго обычая, когда хлѣбъ для евхаристіи приготовляли діаконы [1].

Послѣ проскомидіи въ самой литургіи служебники представляютъ слѣдующія разности отъ нынѣшняго нашего:

1. Ектенія сугубая, читаемая въ обоихъ служебникахъ одинаково, отличается отъ нынѣшней отъ нашей [2].

2. Послѣ перенесенія св. даровъ съ жертвенника на престолъ на великомъ выходѣ, по обоимъ служебникамъ, полагается умовеніе рукъ священнослужащихъ и ихъ взаимное многолѣтствованіе, именно — послѣ омовенія рукъ старшій священникъ поклонится передъ престоломъ трижды и говоритъ сослужащимъ: «благословите священницы», а послѣдніе, поклонившись ему, отвѣчаютъ: «многа лѣта, отче, Духъ святый найдетъ на тя и сила Вышняго осѣнитъ тя»; старшій говоритъ: «да помянетъ вы

первымъ началомъ не позднѣе, какъ къ XI вѣку. Патріархъ Константинопольскій Алексѣй († 1043) въ своемъ уставѣ, который онъ далъ построенному имъ монастырю (уставѣ Студійскомъ, о которомъ нѣсколько ниже), предписываетъ, чтобы литургія всегда была совершаема въ монастырѣ на семи просфорахъ, изъ коихъ шесть — малыя, а седьмая — анафора или возношеніе за него — ктитора монастыря (о здравіи при жизни и за упокой по смерти), имѣвшая раздѣляться братіи,— большая, см. Опис. Сѵнодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* № 380, л. 228 об. Императрица Ирина, супруга импер. Алексѣя Комнина († 1118), въ своемъ ктиторскомъ уставѣ основанному ею монастырю предписываетъ: «ежедневно да приносятся на божественной литургіи семь хлѣбовъ: одинъ Господскій, другой обрадованной Госпожи нашей и Богородицы, другой святаго дня, иной за искупленіе и оставленіе грѣховъ державнаго моего царя и моихъ, иной за усопшихъ монахинь (монастыря, который былъ женскій), другой за усопшихъ родителей и прочихъ сродниковъ нашихъ, иной о живыхъ дѣтяхъ, зятьяхъ и прочихъ сродникахъ нашихъ», — устава гл. 34, у *Миня* въ Patr. t. 127, p. 1056 (Тутъ же императрица предписываетъ, чтобы каждую субботу приносились кресты, σταύρια, за усопшихъ родителей, дѣтей и сродниковъ, — за четверыхъ по одному, и чтобы каждое воскресенье приносились другіе кресты «равнымъ образомъ усопшимъ»,— ἐπίσης τοῖς κεκοιμημένοις προσκομισθήσονται).

[1]) Во времена патріарха Германа въ Константинопольской Великой церкви агнецъ изъимался діаконами, а въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ священниками; не осуждая обычая другихъ мѣстъ, патріархъ говоритъ, что должно смотрѣть на обычаи Великой церкви, — у *Миня* въ Патр. t. 98, pp. 397 fin. и 400 нач.

[2]) По служебнику преп. Варлаама: **Рьцѣмъ вьси. Ото всея дша и ѿ. Гй вседержит. Богатъ и млтъ. Не хотаи смерь. И ѡ прѣстоящии. Помилоуи нас. И еще молимъся ѡ бл. И еще** (молимся) **оуслышати. И еще молимса ꙁа всю в.**

Господь въ царствіи своемъ», а ему отвѣчають: «буди намъ по глаголу твоему». Объ умовеніи рукъ священнослужащими передъ началомъ литургіи вѣрныхъ и объ ихъ потомъ взаимномъ цѣлованіи говоритъ св. Кириллъ Іерусалимскій [1]).

3. По обоимъ служебникамъ послѣ возглашенія діакономъ: «возлюбимъ другъ друга», священники рекутъ: «Отца и Сына и св. Духа, Троицу нераздѣльну и единосущну нынѣ» (что теперь поетъ хоръ), и цѣлуются въ уста, глаголюще: «миръ о Христѣ іерейству твоему».

4. По служебнику преп. Антонія при возглашеніи діакономъ: «станемъ добрѣ, станемъ со страхомъ»... священникъ цѣлуетъ престолъ и говоритъ: «Святый Боже, Святый крѣпкій»...

5. По обоимъ служебникамъ послѣ возгласа: «Благодатію и щедротами», священникъ воздвигаетъ руки и говоритъ: «Господи устнѣ моя отверзеши, (и) уста моя возвѣстятъ хвалу Твою».

6. Въ обоихъ служебникахъ предъ освященіемъ св. даровъ нѣтъ молитвы: «Господи, иже пресвятаго Твоего Духа», а при освященіи нѣтъ словъ: «преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ». Не читается того и другаго и во многихъ послѣдующихъ служебникахъ и между прочимъ въ Кипріановскомъ [2]), изъ чего слѣдуетъ, что того и другаго не было и въ служебникѣ патр. Филоѳея, съ котораго перевелъ или справилъ свой служебникъ митрополитъ Кипріанъ.

7. По обоимъ служебникамъ послѣ возгласа: «святая святымъ» священники и діаконъ приступаютъ къ св. престолу и говорятъ старшему священнику: «многа лѣта, отче; Богъ святую и чистую и честную твою молитву даруетъ намъ на многа лѣта, честный отче», а старшій священникъ отвѣчаетъ: «купно съ животомъ вашимъ», на что ему рекутъ: «аминь».

8. По служебнику преп. Варлаама священникъ, влагая въ потиръ часть Тѣла Христова, прежде нынѣшняго: «исполненіе Духа Святаго», говоритъ: «смѣшеніе святаго Тѣла и честныя Крове Господа нашего Іисуса Христа».

9. Въ служебникѣ преп. Антонія ничего не говорится о вліяніи теплоты въ потиръ.

10. По тому же служебнику пріобщеніе священнослужащихъ совершается особеннымъ отъ нынѣшняго образомъ. А именно: священники, начиная съ младшаго, берутъ части Тѣла Христова и говоря слова: «Тѣло Христово дается рабу Божію имярекъ» и пр. подаютъ ихъ стар-

---

1) См. у *преосв. Филарета* въ Историческомъ обзорѣ пѣснопѣвцевъ, стр. 90 нач.

2) Опис. Сѵнодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* №№ 344, л. 40 об.; 347, л. 61 об.; 348, л. 11 об.; 360, л. 35.

шему, а этотъ, принимая отъ нихъ части, снова вдаетъ имъ. Подобнымъ образомъ причащаются и Крови. Діакона причащаютъ — старшій священникъ Тѣломъ, а младшій — Кровію Христовою.

11. Въ обоихъ служебникахъ предъ пріобщеніемъ и при самомъ пріобщеніи положены иныя молитвы, чѣмъ нынѣ.

12. Въ служебникѣ преп. Антонія нѣтъ возглашеній: «Со страхомъ Божіимъ и вѣрою приступите» и «Спаси Боже люди твоя», а въ служебникѣ преп. Варлаама нѣтъ втораго изъ сихъ возглашеній.

Вмѣстѣ съ сейчасъ указанными разностями служебниковъ домонгольскаго періода отъ нынѣшняго нашего въ отношеніи такъ сказать матеріальномъ, состоявшими въ различіи и недостаткѣ молитвъ и молитвенныхъ возглашеній, въ недостаткѣ или лишкѣ обрядовыхъ дѣйствій, должна быть еще подразумѣваема одна немаловажная разность въ отношеніи формальномъ, состоявшая въ иномъ голосовомъ исполненіи того, что одинаково есть какъ въ древнихъ служебникахъ, такъ и въ нынѣшнемъ. Эта послѣдняя разность простирается не на одну литургію, а и на всѣ службы, общественныя и частныя, а поэтому мы и скажемъ здѣсь о ней вообще. Въ настоящее время у насъ на всѣхъ службахъ, общественныхъ и частныхъ, употребляется пѣніе въ нѣкоторыхъ такихъ случаяхъ, гдѣ въ древнее время употреблялось чтеніе или точнѣе — говореніе; эти случаи суть: по отношенію ко всѣмъ службамъ — молитвенныя воззванія на ектеніяхъ: «Господи помилуй» и «Подай Господи»; по отношенію къ литургіи — «Вѣрую» и «Отче нашъ». Въ церкви, какъ и въ обыкновенномъ быту, пѣлось то, что̀ собственно назначено для пѣнія, — священныя пѣсни и стихи (священныя стихотворенія), а все сейчасъ указанное нисколько не есть то или другое: указанныя молитвенныя воззванія суть именно молитвенныя воззванія, Отче нашъ есть молитва, Вѣрую — исповѣданіе вѣры. Со всѣмъ этимъ по правильному должно быть такъ, чтобы чтецъ или предстоятель возглашалъ говоромъ (молитвеннымъ), а весь присутствующій въ церкви народъ повторялъ за нимъ говоромъ (тѣмъ же самымъ). Вѣрую и Отче нашъ у Грековъ и до настоящаго времени не поются, а говоромъ возглашаются (чтеніемъ произносятся) настоятелями церквей или старшими изъ присутствующихъ въ нихъ и повторяются за ними народомъ (подобно тому, какъ это у насъ съ причастной молитвой: Вѣрую Господи). Господи помилуй и Подай Господи Греки въ настоящее время уже поютъ (можетъ быть, не совсѣмъ удачно увлекшись нашимъ примѣромъ), но они этого вовсе не дѣлали еще въ половинѣ XVII вѣка; Арсеній Сухановъ многократно свидѣтельствуетъ въ своемъ Проскинитаріи, что у нихъ «людіе говорятъ: Господи помилуй и Подай, (а) пѣніемъ на октеньяхъ Господи помилуй и Подай Господи не поютъ нигдѣ, ниже въ праздники (Московскій взглядъ!), но

ное (всегда) говорòмъ говорятъ» [1]). Когда вошло у насъ въ обычай пѣть Господи помилуй и Подай Господи положительныхъ свѣдѣній не имѣемъ, но съ увѣренностію думаемъ, что не въ періодъ еще домонгольскій, а уже послѣ [2]). Относительно Вѣрую и Отче нашъ имѣемъ тѣ положительныя свѣдѣнія, что обычай пѣть ихъ первоначально явился во Псковѣ въ первой половинѣ XVI вѣка и что Новгородъ и Москва усвоили его отъ Пскова когда-то послѣ начала второй половины XVI вѣка (Свѣдѣнія находимъ у Зиновія Отенскаго въ его «Истины показаніи», которое написано въ 1566 г. Одинъ изъ собесѣдниковъ Зиновія, съ которыми онъ ведетъ пренія и рѣчи въ своей книгѣ, — Захарія Щечкинъ сообщаетъ ему, что въ Псковѣ поютъ на обѣднѣ Отче нашъ и собираются пѣть Вѣрую и спрашивалъ его, почему не поютъ въ Новгородѣ. Изъ того обстоятельства, что во Псковѣ пѣли Отче нашъ и собирались пѣть Вѣрую, ясно, что первый обычай явился не задолго передъ тѣмъ. Что не пѣли въ Новгородѣ, это дается знать вопросомъ Захаріи. А что не пѣли въ Москвѣ, объ этомъ необходимо заключать изъ отвѣта Зиновія: онъ съ такою рѣзкостью возстаетъ противъ обычая пѣть Вѣрую и Отче, которой никакъ не позволилъ бы себѣ, если бы это было уже и обычаемъ Московскимъ, — рукопись Моск. Д. Акад. № 61, стр. 813 sqq).

Литургія преждеосвященныхъ даровъ, находящаяся въ служебникѣ преп. Варлаама, отличается отъ нынѣшней нашей слѣдующимъ:

1. Входъ съ кадильницею творитъ одинъ діаконъ безъ священника: «и шедъ діаконъ съ кадильницею и съ трьми свѣщами глаголетъ: свѣтъ Христовъ просвѣщаетъ».

2. При перенесеніи святыхъ даровъ священникъ читаетъ 50-й псаломъ».

3. Вмѣсто возгласа: «преждеосвященная святая святымъ» возгласъ обыкновенной литургіи: «святая святымъ».

4. Призыванія мірянъ къ пріобщенію: «со страхомъ Божіимъ и вѣрою приступите» не положено, а прямо послѣ пріобщенія служащихъ сказано: «таже діаконъ покадить святыя дары, глаголя: вознесися на небеса Боже, попъ: всегда и нынѣ и присно».

---

[1]) Сѵнод. ркп. № 574, л. 261 об. Въ другомъ мѣстѣ: «здѣ (въ Греціи) отнюдь ни въ коемъ мѣстѣ не слыхали есмы, чтобы пѣли Господи помилуй на октеньяхъ, но вездѣ говоромъ говорятъ лики и вси предстоящіи», ibid. 315 об.

[2]) Въ Новгородской 4-й лѣтописи подъ 1476 г. (Собр. лѣтт. IV, 130) читаемъ: «Той же зимы нѣкоторыи философове начаша пѣти: о Господи помилуй, а друзѣи: Осподи помилуй». Изъ этого слѣдуетъ, что въ 1476 г. Господи помилуй уже пѣлось въ Новгородѣ, но нисколько не слѣдуетъ, чтобы пѣлось уже и во всей Московской Руси. Совершенно вѣроятно, что именно философамъ Новгородскимъ XV вѣка и должно быть усволемо нововведеніе.

5. Конечная молитва «потребити хотящи» гораздо короче нынѣшней.

Въ каноническихъ сочиненіяхъ нашихъ періода домонгольскаго читаются правила, касающіяся отчасти самой литургіи и ея принадлежностей, отчасти служащаго священника.

Вотъ эти правила послѣ тѣхъ, которыя уже приведены нами выше.

Касающіяся литургіи и ея принадлежностей:

По предписанію митр. Георгія, на просфорѣ не должно служить, если ей выйдетъ 8 дней (§ 34). А епископъ Нифонтъ у Кирика продолжаетъ этотъ срокъ до двухъ недѣль (у *Калайд.* стр. 194 sub fin.).

На входахъ за обѣдней и за вечерней священникъ, по епископу Саввѣ у Кирика, долженъ цѣловать входя въ олтарь косяк или дверной столбецъ, ибо онъ есть колѣно Христово, а въ олтарѣ св. трапезу, ибо тутъ перси Христовы (у *Калайд.* стр. 198, § 13).

Если лѣтомъ будутъ мухи въ олтарѣ, то, по предписанію митр. Георгія, не должно отгонять ихъ отъ св. даровъ монаху или иподіакону, а только діакону (§ 26).

Если архіерей присутствуетъ за литургіей въ церкви, но не служитъ, то, по нему же, антидоръ раздаетъ не онъ, а служившій священникъ (§ 94).

Литургія заупокойная, по нему же, не поется въ воскресенье (§ 28).

Во всю святую четыредесятницу, пишетъ онъ же, кромѣ субботы и воскресенья и Благовѣщеньева дня, должна быть литургія преждеосвященная (§ 153).

Если въ великомъ постѣ будетъ приготовленъ въ воскресенье запасной агнецъ на всѣ пять дней недѣли (понедѣльникъ — пятница: предъидущ. правило митр. Георгія), а между тѣмъ въ продолженіе недѣли будетъ служена литургія не каждый день, то, по Нифонту у Кирика, не употребленный агнецъ можно оставить до другой недѣли, а нѣтъ бѣды, если и до третьей (у *Калайд.* стр. 194 sub fin.).

Если епископъ служитъ преждеосвященную литургію, то цѣловать его, по наставленію Нифонта у Кирика, въ рамо или плечо (ibid. стр. 181).

Если священникъ, совершая проскомидію, уронитъ просфору, то, по епископу Саввѣ у Кирика, можно проскомисать ею, отерше (ее) добрѣ (ibid. стр. 196 § 7).

Если кто не нарочно проткнетъ потиръ или дору уронитъ, то, по митр. Георгію, пролитое съ землей вскопать и всыпать въ воду, а уроненную дору сжечь (§ 92).

Архіепископъ Новгородскій Илія († 1186) съ неизвѣстнымъ по имени епископомъ Бѣлгородскимъ нарочито составили правила относительно двухъ, могущихъ случиться при совершеніи литургіи, случаевъ, именно — во-первыхъ, если во время совершенія проскомидіи будетъ за-

бито влить вина или воды, и во-вторыхъ, если во время литургіи мышь начнетъ ѣсть агнецъ.

Первое правило: «Если случится за литургіей, что священникъ или діаконъ забудетъ влить воды или вина и усмотрять это только уже послѣ святая святымъ, когда будетъ раздроблено Тѣло и даже часть его вложена въ потиръ: то опять изъ службы не повторяютъ ничего, но священникъ или діаконъ возметъ одинъ потиръ, отнесетъ его въ малый олтарь (жертвенникъ), вольетъ вина и воды, говоря при семъ то, что говорится при семъ на проскомидіи, и принесши поставитъ (на престолѣ) на своемъ мѣстѣ; священникъ благословитъ одинъ потиръ, говоря: а еже есть въ чаши сей честною (sic) кровь Христа Твоего, а діаконъ: аминь; и причастятся по обычаю, вліявъ укропа, и окончиваютъ службу по обычаю, снова ничего не повторяя и не вынимая другаго Тѣла». Второе правило: «Если случится, что мышь начнетъ грызть агнецъ на дискосѣ и замѣтитъ это священникъ до переноса или по переносѣ, то пусть оскребетъ его ножикомъ и на немъ служитъ, а новаго не вынимаетъ, а кроли должно всыпать въ тѣ крохи, которыя снимаются съ литона» (у *Калайд.* стр. 223).

Если священникъ, служивъ литургію, забудетъ потребить дору, то, по предписанію митр. Георгія, долженъ потребить ее на другой день (§ 157).

Правила, касающіяся служащаго священника:

Передъ совершеніемъ литургіи священникъ, по наставленіямъ епископа Нифонта у Кирика, долженъ воздержаться отъ жены по крайней мѣрѣ одинъ день; въ самый же день совокупленія не только не долженъ служить литургіи, но и входить въ олтарь. Но если священникъ имѣетъ нужду часто служить литургію, то между двумя днями служебными онъ можетъ совокупиться съ женой въ третій неслужебный поутру, — служивъ въ воскресенье и имѣя нужду служить во вторникъ, можетъ совокупиться поутру въ понедѣльникъ (въ ркпп., у *Калайд.* выпущено).

На вопросъ о томъ, должно ли служить литургію, если ночью случится соблазнъ во снѣ, епископъ Савва у Кирика отвѣчаетъ: если прилежалъ мыслію къ какой нибудь женщинѣ, то не должно; если же приготовлялся служить, но сатана соблазнилъ, желая оставить церковь безъ службы, то ополоснувшись служить; если случится соблазнъ въ воскресенье и не выйдетъ сѣмя, то нѣтъ въ томъ ничего, а если увидишь сѣмя на одежѣ, а женщины не видалъ во снѣ, то ополоснувшись и одѣвшись въ другую одежду служить (въ ркпп., у *Калайд.* выпущено).

На вопросъ: можетъ ли служить священникъ литургію, если почему нибудь ночь передъ ней не спалъ, а между тѣмъ наканунѣ обѣдалъ и ужиналъ, епископъ Савва у Кирика отвѣчаетъ, что можно (у Калайд. стр. 196 § 10). Смыслъ вопроса тотъ, что если не спать ночь, то

слѣдующій день будетъ какъ бы продолженіемъ предъидущаго и что таким образомъ, ѣвши накануне и не спавши ночь, священникъ будетъ совершать литургію какъ бы послѣ ѣды, поѣвши.

Мыться передъ совершеніемъ литургіи, по наставленію епископа Саввы у Кирика, должно непремѣнно съ вечера, а не поутру, хотя бы въ послѣднемъ случаѣ можно было вымыться и рано, такъ чтобы успѣть поспать (у Калайд. стр. 197 § 11).

Если идетъ кровь изъ зубовъ, то выплевавши изо рта, служить нѣтъ бѣды (Нифонтъ у Кирика, — *Калайд.* стр. 186).

Надъ мертвецомъ бывши, можно служить литургію (митр. Георгій § 33 и Савва у Кирика § 1), хотя бы кадилъ его и цѣловалъ (послѣдній).

По предписанію митр. Георгія, священникъ наканунѣ совершенія литургіи не долженъ есть луку (§ 25).

У него же читаемъ не совсѣмъ вразумительное: «Аще попъ, вошедъ въ церковь, ти воротится вспять, не достоитъ служити» (§ 112).

По его же предписанію, священникъ, служившій литургію, долженъ воздержаться отъ жены слѣдующую ночь (§ 161).

Служивши литургію можно плевать до обѣда, ибо заѣлъ дорой и запилъ укропомъ (Савва у Кирика § 9, — Калайд. стр. 196).

У митрополита Георгія и у Кирика въ Вопрошаніи читаются правила относительно литургіи, которыя остаются для насъ не совсѣмъ понятными. Приведемъ ихъ здѣсь на концѣ:

У митр. Георгія:

«Нелѣпо проскумисати въ горахъ ни въ клѣтѣхъ, вуровъ (въ укоръ?) улагаютъ священныя тайны и по священному мѣсту ходяще ли сами или свѣтѣхъ или иною скверною оскверняему и безчествуему или готову сквернаву сущу, еретичества (— ская) бо суть, а не крестьянска» (§ 107).

У Кирика:

«А иже се вынимаемъ просфуру, не веляше въ суботу вынимати, (но) въ недѣлю вынимати, и рече: все любо поособь положи, тѣла на то и не клади (нужно: и тѣла на то не клади?), яже тъгда молиться (нужно: ломиться?), мала дѣля блюда рече особь. Аже се съ другомь розломивъ же[1]), служити не веляше велми: како, рече можеши розломити кромѣ служьбы? Грѣхъ великъ есть въ томь, не мози того творити (и) инѣмъ възбрани. А еже речеть дьяконъ: вънимемъ, попъ: святая святымъ, въземъ подъиметь тѣло, и люди рекуть: единъ святъ, а попъ тѣломь учинить 3 кресты на дискосѣ, но не на одномь, но по ряду и передъ людьми, и преломить тѣ-

[1]) Указываетъ на какой-то обычай преломленія двоихъ просфоры?

ло, и положить на дискосѣ изъ правое руки, а въ лѣвой преломить верхъную часть, въ потиръ вложить, а исподнюю отъ себе положить; но оли онѣ двѣ части възьметъ, то сю положивъ и начнетъ ломити, изъ правое руки покладывая на дискосъ, а въ лѣвой не покладываеть, дондеже все изламаеть, тоже изъ лѣвой положить, ать не тъщи руцѣ будуть» (Савва § 12, — у Калайд. стр. 197. — Можетъ быть, должно тутъ припомнить объ употребительной у Грековъ до настоящаго времени такъ называемой «ипсомѣ», о которой см. Опис. сvнодд. ркпп. № 368, л. 47).

Относительно прочихъ службъ, составляющихъ общественное богослуженіе, какъ мы сказали, у Грековъ дѣло имѣло себя такъ: во-первыхъ, службы раздѣлялись на три класса — церквей каѳедрально-епископскихъ, церквей приходскихъ и монастырей; во-вторыхъ, въ каждомъ классѣ было такое же частное или мѣстное разнообразіе каждой службы, какъ и литургіи.

Константинъ философъ, первый переводчикъ богослужебныхъ книгъ съ греческаго языка на славянскій, конечно, перевелъ ихъ въ одной извѣстной редакціи, а не въ нѣсколькихъ. Но перевелъ ли онъ въ этой одной редакціи всѣ три класса или только который нибудь одинъ, это составляетъ вопросъ, на который мы не можемъ отвѣчать. Авторъ его Паннонскаго житія говоритъ объ его переводѣ: «вскорѣ же (по прибытіи въ Моравію) весь церковный чинъ преложь, научи я (Моравовъ) утреници, часовомъ, вечерни, павечерници и тайнѣй службѣ» (литургіи). Упоминаніе о часахъ и павечерницѣ даетъ знать, что Константинъ перевелъ ту или другую редакцію службъ монастырскихъ; слѣдовательно, остается неизвѣстнымъ, перевелъ ли онъ по одной извѣстной редакціи службъ церквей каѳедрально-епископскихъ и приходскихъ. Впрочемъ, здѣсь вопросъ собственно объ однѣхъ первыхъ службахъ. Относительно службъ церквей приходскихъ или ихъ вечерень и утрень, какъ мы сказали, должно думать, что онѣ были тоже самое, что и соотвѣтствующія имъ службы монастырскія, только въ болѣе сокращенномъ видѣ; а если такъ, то, сдѣлавъ переводъ книгъ въ пространномъ изложеніи (по монастырскому уставу), Константинъ далъ тѣмъ возможность употреблять ихъ и сокращенно (какъ службы приходскихъ церквей). По своему сану Константинъ не былъ епископомъ, а презвитеромъ (хотя у насъ совершенно неправильнымъ образомъ и величается епископомъ); въ то время, какъ онъ совершалъ для Моравовъ переводъ богослужебныхъ книгъ, въ Моравіи еще не было своего епископа; слѣдовательно, онъ не имѣлъ непосредственнаго побужденія переводить классъ нашихъ службъ, составлявшій принадлежность церквей каѳедрально-епископскихъ, изъ чего вѣроятнѣйшее заключеніе есть то, что онъ и дѣйствительно его не переводилъ. Послѣ смерти Константи-

на Меѳодій сдѣлался Моравскимъ архіепископомъ и оставался въ этомъ санѣ около 10 лѣтъ. Хотя Паннонское житіе послѣдняго ничего не говоритъ, чтобы онъ дополнялъ послѣ Константина переводъ богослужебныхъ книгъ, но есть вся вѣроятность думать, что онъ сдѣлалъ наше дополненіе [1]). Какъ бы то ни было, но необходимо думать, что послѣ Моравовъ у Болгаръ былъ въ славянскомъ переводѣ и въ употребленіи — по одной редакціи или по нѣсколькимъ — и нашъ классъ службъ; а равнымъ образомъ необходимо думать, что отъ Болгаръ онъ переходилъ и къ намъ. Во-первыхъ, представляется необходимымъ думать это a priori: Болгары видѣли передъ собою у Грековъ двѣ категоріи службъ въ отношеніи къ характеру: простыя — церквей приходскихъ и монастырей и торжественно-помпуозныя — церквей каѳедрально-епископскихъ: въ высшей степени было бы странно, если бы они захотѣли удовольствоваться только первыми и не имѣли желанія перенести къ себѣ и послѣднихъ. А за тѣмъ столько же странно было бы и то, что мы, видя у Болгаръ вторыя службы, взяли бы отъ нихъ для всеобщаго употребленія только первыя, ибо подобное отреченіе отъ службъ торжественныхъ значило бы какое-то намѣренное съ нашей стороны стремленіе къ убожеству. Во-вторыхъ, мы имѣемъ и положительныя свидѣтельства, что у насъ въ періодъ домонгольскій (и слѣдовательно впереди насъ у Болгаръ) дѣйствительно существовали тѣ особыя службы, составлявшія принадлежность церквей каѳедрально-епископскихъ, о которыхъ говоримъ. Отъ періода домонгольскаго, какъ извѣстно, сохранилось весьма мало богослужебныхъ книгъ, а въ позднѣйшее время, отъ котораго онѣ сохранились, у насъ уже во всѣхъ церквахъ были приняты службы монастырскія; поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что мы не находимъ послѣдованій нашихъ особыхъ службъ въ сохранившихся богослужебныхъ книгахъ. Но если мы не находимъ въ нашихъ книгахъ послѣдованій сихъ службъ въ полномъ ихъ видѣ, то по крайней мѣрѣ находимъ ихъ въ отрывкахъ, которые даютъ все право заключать объ ихъ предшествовавшемъ существованіи и въ этомъ полномъ видѣ. Въ одномъ Московскомъ Сѵнодальномъ пергаминномъ Требникѣ конца XIV или начала XV в. сохранился отрывокъ вечерни, принадлежащей къ классу вечеренъ церквей каѳедрально-епископскихъ или такъ называемаго пѣсненнаго послѣдованія [2]).

---

[1]) Не говоря сказаннаго прямо, Паннонское житіе Меѳодія даетъ нѣкоторое основаніе подозрѣвать это. О переводѣ Константиномъ богослужебныхъ книгъ житіе выражается, что онъ перевелъ «избранныя службы». Слово избранныя какъ будто хочетъ дать знать, что Меѳодій послѣ Константина дополнилъ его переводъ службъ.

[2]) Опис. Сѵнодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* Отд. III, 1, стрр. 138 sqq и 143, № 371, лл. 87 sqq и 110 об.

Что касается до служб церквей приходских, то мы не знаем, существовали ли оне у Болгар и у нас в славянском переводе по своей собственной, сокращенной против церквей монастырских, редакціи. Но мы положительно знаем, что оне, быв отправляемы по тем или другим книгам, существовали у нас в таковом сокращеніи на деле.

Таким образом, относительно прочих общественных служб после литургіи за період домонгольскій представляется наиболее вероятным думать, что у нас были в употребленіи все три класса их, какіе были в Греціи, т. е. не только службы монастырскія и приходскія, но и каѳедрально-епископскія.

Относительно церквей каѳедрально-епископских должна быть сделана существенная оговорка, а именно: не необходимо думать, чтобы во всех этих церквах первоначально введены были собственныя им службы, напротив, весьма возможно и гораздо более вероятно, что в некоторых из них, и даже большей части, началось прямо с служб монастырских или иначе — что собственныя службы введены только в некоторой, и может быть только меньшей их части. Собственныя службы каѳедрально-епископских церквей по своему характеру торжественно-помпуозныя, как мы говорили выше, составлены были так, что были разсчитаны на большіе соборы священников и на целые хоры певчих. А одно из этих-то двух обстоятельств и заставляет принимать за вероятнейшее, что службы эти уже с самаго начала введены были у нас не во всех каѳедрах, а только в той или другой, и даже может быть только в меньшей, их части. Не могло быть у нас препятствій в многочисленных соборах священников; но другое дело были хоры певчих. Образовать потребное количество сколько нибудь удовлетворительных певческих хоров (подразумевается — при помощи учителей пенія, приведенных из Греціи) [1]) было делом вовсе не легким, и весьма сомнительно полагать, чтобы правительство в состояніи было этого достигнуть. Если бы в Греціи во времена Владимира непременно и обязательно требовалось, чтобы в каѳедральных епископских церквах совершались назначенныя для них службы, то как бы никак он достиг того, чтобы это непременно-обязательное стало возможным и у нас. Но необходимо думать, что в Греціи еще задолго до него началось обращеніе епископских каѳедр к службам мона-

---

1) Если к Ярославу пришли три певца греческіе, то это должно понимать не так, как понимает Степенная книга, которая говорит о приходе (I, 224), будто только с Ярослава началось у нас настоящее греческое пеніе, а так, что Ярослав достал возможно хороших учителей пенія, с которых началось у нас пеніе улучшенное.

стырскихъ по причинамъ, которыя указаны нами выше. Слѣдовательно, примѣръ современной Греціи избавлялъ Владимира отъ обязанности во что бы ни стало стремиться къ достиженію того, чтобы во всѣхъ каѳедрально-епископскихъ церквахъ ввести ихъ собственныя службы и давалъ ему право ограничить свои старанія только предѣлами того, что было для него возможно. А такимъ образомъ представляется вѣроятнѣйшимъ думать, что собственныя службы каѳедрально-епископскихъ церквей уже съ самаго начала были введены у насъ не во всѣхъ этихъ послѣднихъ, а только въ нѣкоторыхъ важнѣйшихъ, и что другія, — весьма возможно, большая ихъ часть, — прямо начали съ службъ монастырскихъ.

Должна быть сдѣлана нѣкоторая оговорка и относительно церквей приходскихъ, а именно: то, что относительно церквей каѳедрально-епископскихъ представляется думать необходимымъ, относительно сихъ церквей можетъ быть думаемо, какъ возможное и вѣроятное. Вообще говоря, должно принимать за несомнѣнное, что въ приходскихъ церквахъ нашихъ вечерня и утреня пѣлись въ томъ сокращеніи противъ монастырей, какъ это было принято въ Греціи и въ Болгаріи, но въ тоже время могли быть отдѣльные священники, которые бы усердствовали пѣть ихъ и въ полнотѣ монастырскаго изложенія (такъ какъ этого, само собою разумѣется, никто не запрещалъ).

Когда всѣ церкви каѳедрально-епископскія усвоили у насъ монастырскія службы или когда въ этихъ церквахъ у насъ совсѣмъ прекратилось существованіе ихъ собственныхъ особыхъ службъ, положительно ничего неизвѣстно. Вѣроятнѣйшимъ представляется думать, что это случилось у насъ не впереди Грековъ, а уже послѣ нихъ, ибо тѣхъ особенныхъ причинъ, которыми Сумеонъ Солунскій изъясняетъ ихъ исчезновеніе у Грековъ, у насъ не было, такъ что у насъ причиною этого исчезновенія какъ будто должно считать простое подражаніе Грекамъ. У послѣднихъ, по свидѣтельству того же Сумеона, совершенно прекратили свое существованіе въ каѳедрально-епископскихъ церквахъ ихъ собственныя службы, за исключеніемъ одной Солуни, въ періодъ господства въ Константинополѣ латинянъ. Если мы положимъ, что у насъ, въ слѣдъ за Греками, это случилось не ранѣе конца сего періода, то получимъ, что у насъ это случилось не въ нашъ періодъ домонгольскій, а только въ началѣ слѣдующаго (Отличіе церквей каѳедрально-епископскихъ отъ монастырей въ прочихъ службахъ послѣ литургіи состояло: во-первыхъ, въ томъ, что церкви каѳедральныя имѣли ихъ только двѣ — вечерню и утреню, тогда какъ монастыри имѣли ихъ многія; во-вторыхъ, что вечерня и утреня церквей каѳедральныхъ были свои особыя отъ монастырей. Мы говоримъ здѣсь объ усвоеніи каѳедральными церквами монастырскихъ вечерни и утрени вмѣсто своихъ собственныхъ. Когда случилось усвоеніе всѣхъ другихъ службъ монастырскихъ, одновременно ли

съ первымъ или послѣ, на этотъ вопросъ мы не въ состояніи отвѣчать совершенно ничего).

Приходскія церкви удерживали у насъ свой сокращенный въ сравненіи съ монастырями чинъ вечерни и утрени или свой особый ихъ видъ весьма долгое время. Мы имѣемъ свидѣтельства изъ XVII вѣка, что это и тогда еще было такъ [1]). Когда приходскія церкви усвоили у насъ лишнія противъ ихъ собственныхъ службъ монастырскія, — одновременно ли съ тѣмъ, какъ службы общія начали совершать по монастырскому уставу (въ монастырскомъ объемѣ) или же ранѣе, на это мы такъ же ничего не можемъ отвѣчать, какъ и сейчасъ выше.

Какой уставъ или какіе уставы богослуженія были въ нашихъ монастыряхъ до преп. Θеодосія Печерскаго, остается неизвѣстнымъ. Ниже мы увидимъ, что большая часть бывшихъ у насъ прежде него монастырей должны быть представляемы не какъ настоящіе монастыри, а какъ монашескія слободки, находившіяся при мірскихъ приходскихъ церквахъ; слѣдовательно, большая часть этихъ бывшихъ прежде него монастырей не имѣла нужды въ собственномъ уставѣ богослуженія (такъ какъ монахи ходили за службы въ приходскія церкви, при которыхъ жили). Въ немногихъ настоящихъ монастыряхъ, которые имѣли собственныя церкви, былъ тотъ или другой уставъ или же тѣ или другіе уставы,

---

[1]) Въ одной рукописи XVII вѣка написаны, въ слѣдъ за уставомъ, главы іеромонаха Марка, «о недовѣдомыхъ уставу». Вмѣсто главы 77, гдѣ нужно было говорить: «когда не стихословимъ, Господеви поемъ».... писецъ сдѣлалъ замѣчаніе: «и мы убо сеѣ статьи изъ устава не выписахомъ, потомучто въ мирскихъ церквахъ того указу не держатъ кромѣ монастырей»; далѣе, опуская главы — 79: «о еже како подобаетъ творити литію» и 80: «о еже когда бываетъ литія и когда не бываетъ», писецъ говоритъ, что онъ не написалъ ихъ «того ради, занеже въ мирскихъ церквахъ того преданія не держатъ», — Опис. Сvнодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* Отд. II, 3, стр. 125, № 233 л. 273 об. — Выше мы сказали, что каноны утрень явились въ монастыряхъ какъ бы дополненія сихъ службъ (какъ бы приложенія, сдѣланныя къ нимъ) и что въ церквахъ каѳедрально-епископскихъ, пока сохранялись въ нихъ свои особыя утрени, каноны на сихъ послѣднихъ не пѣлись. Изъ этого необходимо слѣдуетъ заключать, что они болѣе или менѣе долго не пѣлись и въ церквахъ приходскихъ. Когда вошло въ обычай пѣть ихъ въ церквахъ приходскихъ у Грековъ, и въ слѣдъ за Греками у насъ, это, къ сожалѣнію, пока остается намъ вовсе неизвѣстнымъ. — До настоящаго времени вовсе не сохранилось богослужебныхъ книгъ, которыя бы содержали службы по сокращенію приходскихъ церквей, а не въ полномъ объемѣ монастырскомъ. Должно думать, что въ первомъ видѣ книгъ вовсе и не писали (за исключеніемъ тетрадокъ, которыя попы сами составляли про себя), и это — по той простой причинѣ, что книга съ службами сокращенными годилась бы только для однѣхъ приходскихъ церквей, а книга съ службами полными одинаково годилась какъ для приходскихъ церквей, такъ и для монастырей.

заимствованные изъ Греціи (если настоящихъ монастырей было нѣкоторое нѣсколько, то весьма могло быть такъ, чтобы и уставовъ богослуженія было въ нихъ не одинъ, а нѣсколько).

Преп. Θеодосій Печерскій, стремившійся къ тому, чтобы сдѣлать свой монастырь возможно истиннымъ и подлиннымъ монастыремъ и чтобы учредить въ немъ образъ жизни монашеской по возможности совершенный, ввелъ въ немъ уставъ жизни, который въ его время въ Греціи и въ частности въ патріархатѣ Константинопольскомъ, имѣвшемъ къ намъ ближайшее отношеніе, считался совершеннѣйшимъ и пользовался наибольшею знаменитостью, именно — уставъ Студійскаго монастыря. Взявъ Студійскій уставъ какъ цѣлое, онъ ввелъ у себя не только ту его половину, которая касалась жизни, но и ту, которая касалась богослуженія, т. е. вмѣстѣ съ Студійскимъ уставомъ жизни онъ ввелъ у себя и Студійскій уставъ богослуженія.

Въ монастырѣ Студійскомъ, находившемся въ Константинополѣ [1]), построенномъ при импер. Львѣ Великомъ (457—474) сенаторомъ Студіемъ (Στούδης, Στούδιος, монастырь — μοναστήριον τοῦ Στουδίου, — τῶν Στουδιτῶν), его позднѣйшій, пользовавшійся по своей части, относившейся къ жизни, великою славою у ревнителей истинной монашеской жизни, уставъ введенъ былъ его знаменитымъ игуменомъ — преп. Θеодоромъ, который по монастырю называется Студитомъ или Студійскимъ († 826). Преп. Θеодоръ не предавалъ своего устава письмени, а только самымъ дѣломъ ввелъ его въ жизнь и въ практику монастыря (изложивъ впрочемъ правила, касающіяся жизни, въ завѣщаніи своему преемнику и много говоривъ о нихъ въ своихъ поученіяхъ монахамъ или въ своемъ такъ называемомъ Маломъ Катихизисѣ, см. ниже въ главѣ о монашествѣ). Послѣ св. Θеодора, сколько извѣстно теперь, были сдѣланы двѣ записи его устава: одна въ самомъ его монастырѣ, сдѣланная неизвѣстнымъ и въ неизвѣстное время, какъ слѣдуетъ думать, по распоряженію монастырскихъ властей [2]); другая во второй четверти XI вѣка Константинопольскимъ патріархомъ Алексѣемъ (1025—1043). Патріархъ Алексѣй, возведенный на каθедру изъ екклисіарховъ Студійскаго монастыря, построилъ въ Константинополѣ свой собственный монастырь (о которомъ см. *Дюканжа* Constantinop. Christ. lib. IV, p. 152): для этого

---

[1]) На концѣ города, вверхъ по Мраморному морю отъ св. Софіи и на самомъ берегу перваго, недалеко отъ Золотыхъ воротъ и отъ извѣстнаго Семибашенья (турецк. Еди-Куле); въ настоящее время мечеть Емиръ-Ахоръ-Джами, иначе — Имрагоръ-Джами.

[2]) Эту запись воспроизводитъ въ своемъ уставѣ преп. Аθанасій Аθонскій, скончавшійся въ 980 г.; слѣдовательно, она сдѣлана неизвѣстно когда до сего 980 г., cfr *архим. Сергія* Полный Мѣсяцесловъ Востока, I, 117.

своего монастыря онъ и написалъ уставъ, взятый съ жизни и практики Студійскаго монастыря.

О томъ, какъ преп. Ѳеодосій Печерскій получилъ для своего монастыря Студійскій уставъ, мы имѣемъ два разногласящія свидѣтельства. Лѣтописецъ (подъ 1051 г. sub fin.) говоритъ, что Ѳеодосій, собравъ многочисленную братію, «нача искати правила черночьскаго, и обрѣтеся тогда (въ Кіевѣ) Михаилъ чернець манастыря Студійскаго, иже бѣ пришелъ изъ Грекъ съ митрополитомь Георгіемь, и нача у него искати устава чернець Студійскыхъ, и обрѣтъ у него, исписа»... Несторъ въ житіи преп. Ѳеодосія говоритъ, что онъ «посла единаго отъ братія въ Костянтинь градъ къ Ефрему скопьцю, да вьсь уставъ Студійскаго манастыря испьсавъ, присълеть ему, онъ же преподобьнааго отца нашего повелѣная ту абіе и створи, и вьсь уставъ манастырьскыи испьсавъ и пославъ блаженому отцю нашему Ѳеодосію»... По первому извѣстію, преп. Ѳеодосій получилъ готовую запись устава; по второму, она нарочно была сдѣлана для него самого. Безспорно вѣроятнѣйшимъ должно считать первое, ибо кромѣ несомнѣннаго превосходства авторитета лѣтописца, какъ историческаго показателя, предъ авторитетомъ Нестора, первое безспорно вѣроятнѣе втораго само по себѣ. Которую изъ двухъ помянутыхъ выше записей получилъ преп. Ѳеодосій, мы положительно не знаемъ; но необходимо думать, что сдѣланную патріархомъ Алексѣемъ, а не въ самомъ монастырѣ. Во-первыхъ, записи, сдѣланной въ самомъ монастырѣ, вовсе неизвѣстно въ славянскомъ переводѣ [1]), и въ этомъ переводѣ мы имѣемъ только запись Алексѣеву; во-вторыхъ и главное, запись, сдѣланная въ самомъ монастырѣ, представляетъ собою запись только весьма краткую, тогда какъ запись Алексѣева есть настоящій и обстоятельный уставъ: чтобы преп. Ѳеодосій удовольствовался первою, имѣя возможность получить вторую, это совсѣмъ невѣроятно (Очень можетъ быть, что у чернца Михаила, къ которому преп. Ѳеодосій обратился съ разспросами объ уставѣ, оказалась на лицо только собственная запись монастыря; но добиваясь обстоятельнаго устава, онъ могъ узнать отъ него о существованіи записи Алексѣевой, представляющей собою именно такой уставъ, и потомъ черезъ него или не черезъ него,—можетъ быть, именно черезъ Ефрема—и получить ее нарочно).

Студійскій уставъ патр. Алексѣя преп. Ѳеодосій получилъ на греческомъ языкѣ и долженъ былъ перевести его съ греческаго на славянскій. Чьими руками онъ это сдѣлалъ, остается вовсе неизвѣстнымъ; но во всякомъ случаѣ должно смотрѣть на сей переводъ, какъ на его дѣло [2]).

---

[1]) Въ греческомъ подлинникѣ она при твореніяхъ Ѳеодора Студита, — у Миня въ Патр. t. 99, p. 1703 sqq. См. ее въ приложеніяхъ къ этой главѣ.

[2]) Языкъ перевода, сколько хватаетъ нашихъ филологическихъ свѣдѣній, не

Славянскій переводъ устава патр. Алексѣя извѣстенъ въ настоящее время въ двухъ спискахъ домонгольскаго періода: одинъ списокъ, сохранившійся далеко не въ полномъ видѣ, конца XI — начала XII вѣка, находится въ Московской Типографской (Сvнодальной типографіи) библіотекѣ; другой списокъ, конца XII — начала XIII вѣка, находится въ Московской Сvнодальной библіотекѣ [1]).

Уставъ патріарха Алексѣя состоитъ изъ двухъ частей: одна часть (первая) представляетъ собою уставъ монашескаго богослуженія, другая часть (вторая) — уставъ монашеской жизни. Первая часть состоитъ изъ трехъ отдѣленій, именно — въ ней излагается уставъ службъ: по тріоди постной, по тріоди цвѣтной и по мѣсяцеслову.

Точнымъ и обстоятельнымъ образомъ обозначить, чѣмъ отличается Студійскій уставъ патр. Алексѣя отъ нынѣшняго нашего, который есть Іерусалимскій св. Саввы, мы, къ сожалѣнію, не въ состояніи. Предоставляя сдѣлать это спеціалистамъ, мы съ своей стороны ограничимся немногими замѣчаніями [2]). Какъ уже мы говорили выше, на Студійскій уставъ не должно смотрѣть какъ на самостоятельный уставъ, сочиненный преп. Өеодоромъ, а какъ на тотъ же уставъ св. Саввы, но только нѣсколько измѣненный преп. Өеодоромъ по мѣстнымъ условіямъ и по личнымъ соображеніямъ. Чинъ и послѣдованіе или порядокъ службъ въ обоихъ уставахъ болѣе или менѣе одни и тѣже, но въ отношеніи къ матеріи пѣвческой и такъ сказать составляющей собственное человѣческое творчество части службъ (не Священное Писаніе) Студійскій уставъ отличается отъ Іерусалимскаго тѣмъ, что по нему полагались каноны своихъ Студійскихъ творцовъ, тогда какъ въ первомъ каноны иныхъ творцовъ [3]). Затѣмъ, еще главное отличіе уставовъ одного отъ другаго древними указывается въ томъ, что по уставу Саввы подъ всѣ воскресенья и Господскіе праздники положено всенощное бдѣніе «съ вечера до утра» и на немъ великое славословіе съ хвалитными стихирами, тогда какъ по Студійскому уставу не положено всенощныхъ бдѣній ни для одного дня въ году,

---

препятствуетъ тому, чтобы считать его сдѣланнымъ въ Россіи. Но если присяжными филологами будутъ найдены несомнѣнные признаки, указывающіе на то, что онъ есть болгарскій, то сіе будетъ значить не то, что онъ совершонъ въ Болгаріи, а то, что преп. Өеодосій сдѣлалъ его при помощи Болгарина.

[1]) Описаніе перваго списка у *архим. Сергія* въ Полномъ Мѣсяцесловѣ Востока I, 120 и прилож. 35 sqq (авторъ принимаетъ тутъ списокъ Студійскаго устава за особый уставъ неизвѣстнаго Константинопольскаго монастыря, но послѣ онъ увидѣлъ свою ошибку); описаніе втораго списка въ Опис. Сvнодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* № 380.

[2]) Въ приложеніяхъ къ этой главѣ мы помѣстимъ нѣсколько выписокъ изъ устава.

[3]) *Преосв. Филарета* Обзоръ пѣснопѣвцевъ стр. 307 sub fin.

а также ни для одного дня и великаго славословія, но въ праздники только стихиры хвалитныя и стиховныя [1]). Это отличіе Студійскаго устава отъ Іерусалимскаго, очевидно, должно быть изъясняемо мѣстными условіями: уставъ Саввы написанъ былъ для монастырей, находившихся въ пустынѣ, въ которыхъ монахи жили въ одинокихъ, разбросанныхъ на большомъ пространствѣ, келліяхъ; напротивъ, уставъ Студійскій написанъ для монастыря городскаго, гдѣ монахи жили въ большихъ зданіяхъ или корпусахъ, соединенныхъ на небольшомъ пространствѣ. Монахи пустынныхъ монастырей не собирались для общественнаго богослуженія всѣ вмѣстѣ каждый день, такъ какъ это было для нихъ затруднительно, а только въ воскресенья и праздники (совершая по буднямъ молитвословія у себя въ келліяхъ)[2]); но и въ воскресенья и праздники собираться на утрени ночью было бы для нихъ затруднительно: а поэтому-то Савва и установилъ всенощныя бдѣнія, такъ чтобы монахи собирались къ церкви наканунѣ воскресеній и праздниковъ. Въ монастырѣ Студійскомъ, въ стѣнахъ котораго всѣ монахи жили близь церкви, указанныхъ препятствій вовсе не существовало, а поэтому-то преп. Ѳеодоръ, отмѣнивъ всенощныя бдѣнія, и опредѣлилъ, чтобы въ продолженіе всего года всѣ службы совершались въ свое время[3]).

Отличаются еще уставы Іерусалимскій и Студійскій не въ отношеніи къ службамъ, о которыхъ говоримъ, а въ отношеніи къ литургіи, именно — къ временамъ пѣнія литургіи преждеосвященной или постной. По уставу Іерусалимскому ее положено пѣть въ тѣ дни, какъ у насъ въ настоящее время; но по уставу Студійскому, который въ семъ случаѣ послѣдовалъ Константинопольской великой церкви, она поется въ среду и пятокъ на сырной недѣлѣ или масляницѣ и потомъ въ великомъ постѣ ежедневно съ понедѣльника по пятокъ (не исключая и пятка страстной недѣли)[4]).

Студійскій уставъ патр. Алексѣя, введенный преп. Ѳеодосіемъ въ Печерскомъ монастырѣ, по увѣренію лѣтописца, былъ заимствованъ отъ Печерскаго монастыря всѣми нашими монастырями: «Ѳеодосій, изобрѣтъ (уставъ), — говоритъ онъ, — предасть манастырю своему; отъ того же манастыря переяша вси манастыреве уставъ» (подъ 1051 г.); а послѣ монастырей, какъ должно думать, его усвоили и всѣ наши епископскія каѳедры (но не приходскія церкви, ибо эти послѣднія усвоили монастыр-

---

[1]) Ibid. стрр. 211 и 308.

[2]) Cfr ibid. стр. 211 fin.

[3]) Что касается до великаго славословія, то по уставу патр. Алексѣя въ нѣкоторые дни оно полагается,— Опис. Синодд. ркпп. № 380, стр. 243 fin.

[4]) Опис. Синодд. ркпп. № 380, лл. 5 об., 10 и 32 об.; Симеона Солунскаго Responsa ad Gabriel. Pentapol., quaest. 56, — у Миня въ Патр. t. 155, p. 904 sqq.

скій уставъ уже послѣ того, какъ вмѣсто устава Студійскаго у насъ введенъ былъ нынѣшній Іерусалимскій). Относительно монастырей нѣтъ основаній заподозрѣвать показаніе лѣтописца въ общемъ, но болѣе чѣмъ вѣроятно, что оно должно быть понимаемо съ ограниченіями, а именно — принимая за справедливое, что уставъ Студійскій приняла большая часть монастырей, очень возможно и вѣроятно предполагать, что одновременно съ нимъ, въ нѣкоторыхъ монастыряхъ были и свои особые уставы. Въ періодъ домонгольскій наши сношенія съ Греціей были весьма живыя и дѣятельныя; у монаховъ нашихъ тогда весьма обычно было ходить на Востокъ для поклоненія тамошнимъ святымъ мѣстамъ: и совершенно возможно, что иные монахи выносили оттуда свои уставы, которые и вводили въ монастыряхъ.

Сейчасъ сказанное нами вполнѣ подтверждается и тѣмъ, какъ въ періодъ домонгольскій имѣло себя у насъ дѣло съ самымъ уставомъ Студійскимъ. Мы говорили выше, что въ Греціи какіе нибудь извѣстные уставы, пріобрѣтая большее или меньшее распространеніе, не распространялись такъ, чтобы вездѣ сохранять совершенное единообразіе, а напротивъ такъ, чтобы являться въ большемъ или меньшемъ помѣстномъ разнообразіи. Уставъ Студійскаго монастыря, принятый въ Греціи въ болѣе или менѣе значительной части монастырей Константинопольскаго патріархата, не оставался тамъ во всѣхъ монастыряхъ совершенно однимъ и тѣмъ же, но получилъ въ нихъ большее или меньшее помѣстное разнообразіе. Это разнообразіе Студійскаго устава изъ Греціи перешло и къ намъ. Мы сказали, что отъ періода домонгольскаго сохранились до настоящаго времени двѣ рукописи Студійскаго устава: сохранившіяся двѣ рукописи представляютъ Студійскій уставъ въ двухъ особыхъ редакціяхъ[1]). Если перешло къ намъ изъ Греціи разнообразіе одного и того же устава, то тѣмъ болѣе изъ множества бывшихъ тамъ другихъ уставовъ могли перейдти къ намъ нѣкоторые[2]).

Въ XVI—XVII вѣкѣ архіерейское служеніе у насъ отличалось нѣкоторыми особенными обрядами, каковы: такъ называемое лѣтопровожденіе въ новый годъ, т. е. по старому 1 Сентября, совершеніе такъ называемаго пещнаго дѣйствія въ недѣлю праотцовъ или отцовъ предъ

---

[1]) См. *архим. Сергія* Полный Мѣсяцесловъ Востока т. I, стрр. 120 fin. и приложж. 35 sqq.

[2]) Въ одной Сѵнодальной рукописи, впрочемъ — позднѣйшей, XVI в., читается монастырскій уставъ богослуженія, по которому «составъ богослуженія всенощнаго имѣетъ свой видъ», — Опис. Сѵнодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* № 330, л. 10. И. И. Срезневскій въ своихъ «Древнихъ памятникахъ Русскаго письма и языка» говоритъ о Новгородскомъ монастырскомъ уставѣ церковнаго служенія, писанномъ по нему до 1200 г., какъ будто о какомъ-то особомъ, — стр. 38 col. 1.

Рождествомъ Христовыхъ, дѣйство страшнаго суда въ недѣлю мясопустную, хожденіе на осляти въ недѣлю Вай; затѣмъ — до настоящаго времени совершается у насъ умовеніе ногъ въ великій четвергъ.

О времени перехода къ намъ всѣхъ этихъ обрядовъ мы не имѣемъ никакихъ положительныхъ свѣдѣній. Умовеніе ногъ, лѣтопровожденіе и дѣйство страшнаго суда со всею вѣроятностію должно относить къ періоду домонгольскому и къ самому первому времени, представляя дѣло такимъ образомъ, что обряды эти перешли къ намъ вмѣстѣ и единовременно или нераздѣльно съ самымъ общественнымъ богослуженіемъ; а вопросъ о пещномъ дѣйствіи и о хожденіи на осляти пока нужно оставить нерѣшеннымъ.

Умовеніе ногъ, совершаемое въ воспоминаніе великаго урока смиренія, который преподалъ начальствующимъ въ церкви Спаситель, восходя своимъ началомъ къ глубокой и можетъ быть самой первоначальной древности, составляетъ такой обрядъ, неисполненіе и опущеніе котораго означало бы со стороны архіереевъ намѣренное уклоненіе отъ того, чтобы напоминать себѣ о смиреніи. А поэтому-то и необходимо думать, что оно перешло къ намъ вмѣстѣ и единовременно съ самымъ общественнымъ богослуженіемъ, ибо невозможно, конечно, усвоять первымъ нашимъ архіереямъ сейчасъ указаннаго намѣренія. Въ древнее время умовеніе совершали у Грековъ не только архіереи, но и настоятели и настоятельницы монастырей[1]): весьма вѣроятно, что это такъ было и у насъ. Лѣтопровожденіе и дѣйство страшнаго суда состояли въ томъ, что для пѣнія праздничныхъ молебновъ, между заутреней и обѣдней выходили съ крестами и иконами вонъ изъ церквей, на площади передъ ними[2]). Подобное совершеніе нарочитыхъ общественныхъ молебновъ есть древній греческій обычай, и нѣтъ совершенно никакихъ причинъ думать, чтобы онъ усвоенъ былъ нами только въ позднѣйшее время, а не съ самаго древняго (у Грековъ общественные молебны назывались литіями и литаніями[3]); литіи, тоже что̀ и наши того же имени моленія, совершались

---

[1]) Въ ктиторскомъ уставѣ импер. Ирины, супруги импер. Алексѣя Комнина, основанному ею женскому монастырю: «во святой и великій четвергъ долженствуетъ быть отъ честнѣйшей игуменіи умовеніе ногъ въ папертн церковной, гдѣ изображено и умовеніе, совершенное Спасителемъ, по содержащемуся въ уставѣ послѣдованію и чину», — гл. 72, у Миня въ Патр. t. 127, p. 1096. Чинъ умовенія игуменскаго у Гоара въ Euchol., ed. Paris, p. 745.— Въ уставѣ патр. Алексѣя предписывается совершать умовеніе ногъ, согласно съ преданіемъ Великой церкви, а не монастыря Студійскаго, какъ сказано въ немъ именно, прежде литургіи, а не послѣ ея, — Опис. Сѵнодд. ркпп. № 380, стр. 243 нач.

[2]) Описанія позднѣйшаго ихъ совершенія: перваго въ Вивліоѳ. VI, 163 и X, 2, втораго ibid. XI, 3 (VI, 221).

[3]) Λιτή отъ λίσσομαι, — просьба, моленіе, и λιτανεία изъ λιτανεύω — тоже.

въ самыхъ церквахъ, въ ихъ нартексахъ или папертяхъ; литаніи — съ выходомъ изъ церквей и съ крестными ходами)[1]). Пещное дѣйствіе воспроизводило въ лицахъ и драмматически (въ художественномъ отношеніи далеко не удовлетворительно) исторію съ тремя еврейскими отроками въ пещи Вавилонской: въ церкви на мѣстѣ амвона поставлялась деревянная пещь, въ нее вводились халдеями три отрока (исполнителями были большіе и малые архіерейскіе пѣвчіе); халдеи напрасно старались устрашить и опалить отроковъ и сами распростирались опаленные. между тѣмъ къ отрокамъ спускался сверху на цѣпи или на веревкѣ деревянный ангелъ съ которыми они три раза обходили кругомъ пещь. поя пѣснь библейскихъ отроковъ[2]). Можно было бы подумать, что эта церковная драма заимствована нами съ Запада; но изъ Сvмеона Солунскаго узнаемъ, что она есть греческая[3]). Однако есть ли она у Грековъ древняя и собственная, или позднѣйшая, придуманная по образцу латинянъ (въ то время какъ послѣдніе господствовали въ Константинополѣ), это пока составляетъ для насъ вопросъ, вмѣстѣ съ чѣмъ составляетъ вопросъ и то, когда она перешла къ намъ. Хожденіе на осляти въ недѣлю Ваій состояло въ томъ, что послѣ заутрени, на которой освящалась и раздавалась народу обычная верба, отвозилась съ крестнымъ ходомъ на извѣстное разстояніе отъ церкви кадка съ «нарядной вербой», украшенной всякими цвѣтами и овощьми (въ Москвѣ на Лобное мѣсто), — что здѣсь предварительно или вмѣстѣ съ ходомъ прибывшій архіерей совершалъ молебное пѣніе и что потомъ онъ возвращался въ церковь верхомъ на осляти (за отсутствіемъ у насъ дѣйствительныхъословъ — на лошади, маскированной осломъ, т. е. покрытой попоной и съ придѣланными большими ушами), причемъ его осла велъ за поводъ или самъ государь или его представитель (въ Москвѣ самъ государь, а въ случаѣ его болѣзни бояринъ, въ городахъ — воеводы)[4]). Само по себѣ хожденіе на осляти совершенно могло бы быть принято за обычай греческій: въ древнѣйшее время архіереи у Грековъ не ходили въ крестныхъ ходахъ пѣшкомъ, но или ѣздили на императорскихъ колесницахъ (патріархи Константинопольскіе) или верхомъ на ослахъ (на которыхъ они ѣздили обыкновенно)[5]); мы не знаемъ, такъ ли это продолжалось

---

1) Симеонъ Солунскій — De sacra precatione, гл. 339: περὶ τῆς ἐν νάρθηκι λιτῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ λιτανειῶν, — у *Миня* въ Патр. t. 155, p. 613.

2) Описаніе позднѣйшаго совершенія въ Вивліоѳ. т. VI, стрр. 183 и 363.

3) Dialogus contra haereses c. 23, у *Миня* въ Патр. t. 155, p. 113 sub. fin.

4) Описаніе позднѣйшаго совершенія въ Вивліоѳ. VI, 314 и XI, 54.

5) См. хронографъ Малалы въ Патр. Миня t. 97, pp. 701 и 704 и *Рейскія* Комментарій къ De Ceremoniis Констант. Порфирог., къ 19 гл. II кн. прим. 67, — у *Миня* въ Патр. t. 112, p. 1143.

и въ позднѣйшее время, но совершенно вѣроятно было бы предположить, что ѣзда на ослѣ (хожденіе на осляти) осталась по крайней мѣрѣ для недѣли Ваій, чтобы точно воспроизводить вшествіе Спасителя въ Іерусалимъ. Однако, не позволяютъ усвоять обряда Грекамъ Константинъ Порфирогенитъ и Кодинъ. Оба они, представляющіе собою свидѣтелей X и XIV вѣковъ, говорятъ о церемоніяхъ недѣли Ваій и ни тотъ ни другой ничего не говорятъ о нашемъ обрядѣ[1]). Есть нѣкоторыя указанія, что нашъ обрядъ совершался съ древняго времени въ Іерусалимѣ[2]). На этомъ основаніи, можетъ быть, слѣдуетъ думать, что обрядъ явился у насъ вмѣстѣ съ уставомъ Іерусалимскимъ. А если такъ, то послѣднее случилось уже только во времена митр. Кипріана[3]).

Общественныя церковныя службы состоятъ не только въ моленіяхъ Господу Богу, но и въ прославленіяхъ памятей его святыхъ. Поэтому, считаемъ небезполезнымъ сдѣлать нѣкоторое замѣчаніе о святцахъ. Въ настоящее время во всей православной церкви одни и тѣже общіе святцы[4]); но далеко не такъ это было въ древнее время. Былъ сравнительно немногочисленный отдѣлъ святыхъ, которымъ съ самаго перваго и самаго древняго времени праздновалось всею церковію; большинство же ихъ долго оставались только мѣстными святыми тѣхъ частныхъ церквей, въ которыхъ прославились, бывъ по отношенію къ другимъ частнымъ церквамъ такъ сказать святыми произвольными, — праздновать которымъ нисколько не запрещено было другимъ частнымъ церквамъ, если хотѣли, но нисколько не вмѣнялось и въ обязанность; при этомъ подъ частными

---

1) Константинъ Порфирог. въ De ceremm. lib. I, c. 32, у *Миня* въ Патр. t. 112, p. 412, Кодинъ De officiis Constantinopolitanis cap. 10, у *Миня* ibid. t. 157, p. 84.

2) См. у *Дюканжа* въ Gloss. Graecit. подъ сл. βαϊοφόρος ἡμέρα.

3) На Западѣ въ средніе вѣка духовенство ѣздило въ недѣлю Ваій на деревянныхъ ослахъ, которые таскаемы были мальчиками (Handbuch der christlich-kirchlichen Alterthümer von *Siegel*, IV, 172 нач.). Но производить нашъ обрядъ отъ этихъ западныхъ деревянныхъ ословъ намъ вовсе не представляется вѣроятнымъ.

4) Что́ впрочемъ должно быть понимаемо далеко не совсѣмъ въ точномъ смыслѣ: у Грековъ нѣтъ ни одного славянскаго святаго; между самими Славянами — у насъ Русскихъ не всѣ святые сербскіе и болгарскіе, у Сербовъ и Болгаръ наоборотъ; у насъ и у другихъ Славянъ нѣтъ позднѣйшихъ греческихъ святыхъ; ни у Грековъ ни у кого изъ Славянъ вовсе нѣтъ грузинскихъ святыхъ. Слѣдовательно, сказанное прилагается въ точномъ смыслѣ только къ древнимъ греческимъ святымъ.—Святцы, послав. святьци, есть множественное слова святьць; а послѣднее значитъ или есть тоже, что — святый (Слов. *Восток.*); слѣдовательно, названіе святцы значитъ свя́тые, т. е. списокъ, каталогъ святыхъ (а святки отъ единств. святокъ,— лѣтоп. подъ 1097 г.: «останися на святокъ», — праздники).

церквами должно разумѣть не церкви цѣлыхъ народовъ, не патріархіи и не митрополіи, а епископіи. Памяти апостоловъ, которые суть вселенскіе учители въ собственнѣйшемъ смыслѣ, начали быть празднуемы всею вселенскою церковію съ самаго перваго времени; послѣ апостоловъ явились мученики, которые утвердили и возрастили своею кровію церковь, ими основанную: памяти этихъ, такъ сказать — вторыхъ основателей церкви, подобно тому какъ и первыхъ, съ самой минуты ихъ появленія, также начали быть празднуемы во всемъ христіанскомъ мірѣ. Но изъ сихъ двухъ ликовъ очень долгое время и состоялъ сонмъ вселенскихъ признанныхъ святыхъ: прочіе святые, начиная съ святителей, столько же долгое время оставались только мѣстными святыми тѣхъ частныхъ церквей, въ которыхъ прославились, бывъ внѣ ихъ предѣловъ произвольными, которымъ желающіе могли праздновать, но которымъ праздновать никто не обязывался; а до такой степени слово «мѣстный» должно понимать въ частномъ смыслѣ, видно изъ того, что епископія Маіумская въ патріархатѣ Іерусалимскомъ, крошечная по пространству и находившаяся рядомъ съ епископіей Газской, отъ которой была отдѣлена, имѣла, по словамъ Созомена (H. E. lib. V, c. 3), особыхъ отъ послѣдней и своихъ собственныхъ святыхъ. Когда началось общее празднованіе святителямъ и прочимъ подъ ними святымъ, это пытаются рѣшить на основаніи древнихъ сохранившихся святцевъ. Но святцы тутъ рѣшительно ни къ чему не служатъ. Святцы въ богослужебныхъ книгахъ, равно какъ и самыя эти книги, писались не подъ надзоромъ какихъ нибудь церковныхъ властей, а безъ всякаго надзора простыми писцами и переписчиками; праздновать мѣстнымъ святымъ, какъ мы сказали, внѣ мѣстъ ихъ прославленія было нисколько не обязательно, а съ другой стороны желающимъ нисколько и не воспрещалось: подобнымъ образомъ и вносить въ святцы имена чужихъ мѣстныхъ святыхъ, не будучи обязательнымъ, нисколько не было и запрещено. Писцы богослужебныхъ книгъ могли имѣть естественное усердіе вносить въ святцы имена чужихъ мѣстныхъ, но знаменитыхъ, святыхъ (начиная, конечно, съ чужихъ святыхъ сосѣднихъ мѣстъ); а такимъ образомъ и могло случиться, что мѣстные святые могли появиться въ святцахъ не своихъ мѣстъ, болѣе или менѣе задолго до того, какъ ввелось общее имъ празднованіе, изъ чего слѣдуетъ и то, что свидѣтельство святцевъ остается въ данномъ случаѣ не причемъ [1]). Имѣемъ мы одинъ оффиціальный актъ, изъ котораго открывается, когда началось общее празднованіе святителямъ, первымъ въ порядкѣ чиновъ святыхъ послѣ мучениковъ. Актъ этотъ есть указъ импер. Льва Мудраго

1) Каждая частная церковь имѣла диптихъ своихъ святыхъ или ихъ каталогъ, по которому совершала ихъ памяти. Если бы сохранились эти оффиціальные диптихи, то это бы — другое дѣло.

(† 911), предписывающій, чтобы послѣ апостоловъ и мучениковъ было повсемѣстно празднуемо святителямъ: Аѳанасію Александрійскому, Василію Великому, Григорію Богослову, другому Григорію, вѣроятно — Нисскому, Іоанну Златоустому, Кириллу Александрійскому и Епифанію Кипрскому [1]). Такимъ образомъ вотъ только когда положено начало обобщенію святцевъ въ нынѣшнемъ смыслѣ! [2]) Послѣ импер. Льва мы не знаемъ другихъ подобныхъ указовъ ни со стороны государства, ни со стороны церкви, и дѣло дальнѣйшаго обобщенія совершалось, какъ нужно думать, просто само собой, безъ вмѣшательства власти гражданской или церковной. Этому дальнѣйшему обобщенію черезъ столѣтіе послѣ импер. Льва неоффиціальнымъ образомъ долженъ былъ дать рѣшительный толчокъ общегреческій Синаксарь или Прологъ, т. е. сборникъ краткихъ сказаній о знаменитѣйшихъ святыхъ всей Греческой церкви, составленный по приказанію импер. Василія Булгаробойца, при которомъ крестился нашъ Владимиръ (975—1025). Императоръ, приказывая составить общегреческій Синаксарь, имѣлъ цѣлію привести такъ сказать въ радостную всѣмъ извѣстность, до какой степени духовное небо церкви украсилось духовными звѣздами — святыми Божіими; естественно, что симъ возбуждалось желаніе сдѣлать ихъ общимъ достояніемъ церкви и чрезъ общее празднованіе памятей всѣхъ ихъ.

Если каждая частная церковь въ смыслѣ каждой отдѣльной епископіи имѣла своихъ мѣстныхъ святыхъ, то вмѣстѣ съ симъ не предполагается необходимо, чтобы каждая частная церковь имѣла и право канонизаціи святыхъ; однако это должно быть такъ полагаемо. Даже въ латинской церкви, стремившейся несравненно болѣе къ централизаціи, чѣмъ церковь Греческая, право это принадлежало епископамъ до второй половины XII вѣка и было присвоено папами исключительно самимъ себѣ только въ 1171 г. (послѣ единичнаго примѣра въ 993 г.) [3]).

---

[1]) Указъ у *Цахаріе* въ Ius Graeco-Romanum, Pars III, p. 184. См. его въ греческомъ подлинникѣ съ русскимъ переводомъ въ приложеніяхъ къ этой главѣ.

[2]) А если мы имѣемъ положительныя свидѣтельства, что сейчасъ перечисленнымъ святителямъ праздновалось внѣ мѣстъ ихъ прославленія задолго до императора Льва, то это значитъ, что празднованіе ихъ памятей, какъ знаменитѣйшихъ святыхъ, болѣе или менѣе повсемѣстно распространилось задолго до обязательнаго приказанія.

[3]) Handbuch der christlich-kirchlichen Alterthümer von *Siegel* II, 270 cfr *Мартиньи* Dictionnaire подъ сл. Canonisation.— Во времена Августина мученики вписывались въ диптихи мѣстныхъ церквей или что тоже канонизовались не прямо мѣстными епископами, а послѣ предварительнаго изслѣдованія окружными митрополитами съ соборами епископовъ. Но это было такъ по особымъ обстоятельствамъ мѣста и времени, — чтобы въ число мучениковъ не вписать еретиковъ, между которыми также были мученики (*Мартиньи* ibid.).

Въ какомъ объемѣ Русская церковь домонгольскаго періода содержала греческіе святцы или въ какомъ объемѣ она праздновала греческимъ святымъ, это составляетъ вопросъ, на который, за отсутствіемъ достаточныхъ данныхъ, нельзя отвѣчать удовлетворительно. Святцы, которые находимъ при нашихъ богослужебныхъ книгахъ домонгольскаго періода (преимущественно евангеліяхъ), тутъ совершенно столько же къ чему нибудь служатъ, какъ и выше, ибо тутъ простая случайность греческихъ оригиналовъ, съ которыхъ они списаны и потомъ собственный произволъ писцовъ (въ дополненіяхъ изъ другихъ рукописей), отъ чего празднованіе, конечно, нисколько не зависѣло (а что святцы и дѣйствительно ровно ни къ чему не служатъ, это совершенно ясно видно изъ того, что они весьма разнообразны, что изъ двоихъ святцевъ одного и того же времени одни весьма полны, другіе весьма кратки). Въ Греціи, и именно въ патріархатѣ Константинопольскомъ, въ концѣ XI вѣка еще не было такъ, чтобы каждый день имѣлъ своего святаго, а было еще такъ, что нѣкоторые дни оставались безъ празднуемыхъ святыхъ[1]). Предполагая, что мы въ семъ случаѣ шли не впереди Грековъ, а за ними, нужно думать, что и у насъ было такъ же[2]). Студійскій уставъ патр. Алексѣя, введенный преп. Θеодосіемъ въ Печерскомъ монастырѣ, былъ принятъ большею частію нашихъ монастырей и нашими епископіями (епископскими каθедральными церквами) — сначала нѣкоторыми, а потомъ и всѣми; въ богослужебной части этого устава, какъ мы сказали выше, есть отдѣлъ службъ по мѣсяцеслову, излагающій въ порядкѣ мѣсяцевъ и дней службы тѣмъ святымъ, празднованіе которымъ онъ полагаетъ. Весьма вѣроятно, что преп. Θеодосій и всѣ послѣ него принявшіе его уставъ праздновали греческимъ святымъ въ томъ объемѣ, въ какомъ имѣютъ себя памяти святымъ и празднованія имъ въ семъ послѣднемъ. Въ уставѣ находимъ слѣдующее: въ мѣсяцы Сентябрь — Январь положены службы на большую часть дней, хотя и не на всѣ, въ мѣсяцы Февраль, Мартъ, Май — Іюль положено службъ отъ 6 до 9, въ мѣсяцъ Августъ — 15 службъ, а въ мѣсяцъ Апрѣль только 2: мы печатаемъ святцы устава въ приложеніяхъ къ этой главѣ. Что касается до церквей приходскихъ, то должно

---

1) Константинопольскій хартофилаксъ діаконъ Петръ въ своихъ каноническихъ отвѣтахъ, писанныхъ въ 1092 г., на вопросъ: «можно ли служить литургію на одной просфорѣ», отвѣчаетъ: «если нѣтъ памяти святаго или (поминовенія) умершаго, можно», — у Ралли и П. V, 369.

2) А если наши мѣсячныя Минеи домонгольскаго періода, сохранившіяся до настоящаго времени, имѣютъ службы на всѣ дни мѣсяцевъ, — *архим. Сергія* Полный Мѣсяцесловъ, т. I приложж., стр. 52 sqq, то это можно понимать такъ, что Минеи писаны были въ полномъ составѣ всѣхъ дней каждаго мѣсяца для того, чтобы желающимъ доставить возможность праздновать тѣмъ святымъ, какимъ хотятъ.

быть принимаемо за несомнѣнное, что, за исключеніемъ соборовъ въ городахъ, развѣ только въ весьма немногихъ изъ нихъ были совершаемы иногда службы кромѣ воскресеній еще и по буднямъ. А слѣдовательно здѣсь и вопросъ единственно о названныхъ соборныхъ церквахъ, въ которыхъ службы совершались ежедневно. Уѣздные соборы, конечно, слѣдовали своимъ соборамъ каѳедральнымъ; а такимъ образомъ и здѣсь вѣроятнѣйшее, что можно предполагать о большинствѣ — господство святцевъ устава Ѳеодосіева.

Иное дѣло уставъ, иное дѣло его исполненіе, — говорятъ объ всякаго рода уставахъ. Въ особенности это должно быть сказано о церковныхъ уставахъ въ Россіи въ періодъ домонгольскій. Уставы сіи у насъ были, но вовсе не можно и не должно представлять, чтобы они, подобно тому, какъ это нынѣ, во всѣхъ церквахъ на всемъ пространствѣ Руси были исполняемы полно и надлежащимъ образомъ. Для надлежащаго выполненія всѣхъ существовавшихъ церковныхъ уставовъ требовалось немалое количество книгъ, а мы говорили выше, какъ дорого и какъ трудно пріобрѣтаемы были книги въ періодъ домонгольскій и какъ по сей причинѣ долженствовали быть скудны ими церкви. Для надлежащаго выполненія какого бы ни простаго устава требуется немалое своего рода знаніе; но мы говорили выше, до какой степени малообразованнымъ и малограмотнымъ должно быть представляемо большинство нашего духовенства періода домонгольскаго. Уставы были, но они выполнялись приблизительно и относительно въ своемъ цѣломъ видѣ и надлежащимъ образомъ въ каѳедральныхъ архіерейскихъ соборахъ, въ лучшихъ монастыряхъ, въ лучшихъ городскихъ приходскихъ церквахъ; во всемъ же остальномъ множествѣ церквей въ приходахъ и монастыряхъ они исполнялись, сколько и какъ Богъ дастъ... Необходимо думать, какъ мы говорили выше, что были даже такія церкви, которыя совсѣмъ не имѣли богослужебныхъ книгъ, и что были даже такіе священники, которые совсѣмъ не знали грамоты, не умѣли читать: въ томъ и другомъ случаѣ, очевидно, слишкомъ малыми долженствовали быть помышленія объ уставѣ.

III.

Собственные русскіе праздники.

Въ періодъ домонгольскій было установлено въ Русской церкви нѣсколько собственныхъ праздниковъ или празднованій, особыхъ отъ церкви греческой, а одинъ новый праздникъ былъ установленъ въ совокупности съ сею послѣднею.

Праздники или празднованія особыя отъ церкви Греческой были установлены: во-первыхъ, въ честь своихъ святыхъ, во-вторыхъ — въ воспоминаніе нѣкоторыхъ событій, взятыхъ не изъ своей исторіи.

Своимъ новоявленнымъ святымъ были установлены празднованія: мученикамъ Борису и Глѣбу, преподобному Ѳеодосію Печерскому и святителю Леонтію Ростовскому.

Борисъ и Глѣбъ, по христіанскимъ именамъ Романъ и Давидъ, сыновья Владимира отъ Болгарыни (а не отъ Гречанки) и рожденные имъ еще въ язычествѣ, были убиты Святополкомъ въ 1015 году, — первый 24 Іюля, т. е. черезъ 9 дней послѣ смерти отца, на рѣкѣ Альтѣ близь Переяславля[1]), а второй 5 Сентября или черезъ 43 дня послѣ перваго на Днѣпрѣ близь Смоленска (при впаденіи въ Днѣпръ рѣчки Смядыни)[2]). Тѣла ихъ были погребены въ Вышгородѣ при церкви св. Василія[3]). Скоро на ихъ могилѣ начали совершаться чудеса. Когда о послѣднихъ было донесено Ярославу, а этотъ сообщилъ митрополиту Іоанну, то митрополитъ присовѣтовалъ князю создать въ честь мучениковъ особую церковь и установить имъ особое празднованіе. Церковь была создана, въ нее перенесены были мощи мучениковъ и въ слѣдъ за тѣмъ князь съ митрополитомъ установили праздновать имъ праздникъ 24 Іюля, въ день кончины Бориса (который былъ вмѣстѣ и днемъ освященія новосозданной церкви), написавъ имъ особую службу, которая была или личнымъ трудомъ митрополита или трудомъ неизвѣстнаго, сдѣланнымъ по его распоряженію.

---

[1]) Въ 3 верстахъ, — *Н. Арандаренка* Записки о Полтавской губерніи, ч. III, стр. 387 fin.

[2]) Нынѣ пересохшей и впадавшей въ Днѣпръ около версты ниже города, — Историко-статистич. описаніе Смоленской епархіи, стр. 210.

[3]) Тѣло Бориса было погребено въ Вышгородѣ при помянутой церкви тотчасъ послѣ его убіенія; тѣло же Глѣба первоначально погребено было гдѣ-то на полѣ или въ лѣсу, недалеко отъ мѣста убіенія, и перенесено было въ Вышгородъ къ тѣлу брата спустя довольно долгое время, когда Ярославъ окончательно занялъ великокняжескій престолъ (Монахъ Іаковъ говоритъ, что тѣло убитаго Глѣба было повержено на пустѣ мѣстѣ,—по лѣтописи: на брезѣ, т. е. Смядыни, — межю двѣма колодома. Это должно понимать не такъ, чтобы оно было брошено и оставлено лежать поверхъ земли, — хотя Несторъ и представляетъ дѣло именно уже такъ, — но такъ, что оно погребено было съ безчестіемъ, ибо первое есть совершенно невозможное: цѣлые годы валяться поверхъ земли люди не оставляютъ не только тѣла князей, но и самыхъ послѣднихъ нищихъ). Святополкъ не далъ мѣста тѣлу Бориса въ Десятинной церкви рядомъ съ Владимиромъ по причинѣ понятной; погребенъ же онъ въ Вышгородѣ потому, что его убійцы были изъ послѣдняго, т. е. съ мѣста убіенія они привезли тѣло съ собой и похоронили его при своей церкви. Вышгородъ, въ настоящее время село, находится на правомъ берегу Днѣпра, въ 8 верстахъ къ сѣверу отъ Кіева.

Борисъ и Глѣбъ были мучениками не совсѣмъ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ этого слова, ибо хотя они потерпѣли невинную и мученическую смерть, но не за вѣру Христову, а по причинамъ политическимъ, не имѣющимъ отношенія къ вѣрѣ. Русская земля однако встрѣтила ихъ прославленіе съ величайшею радостію и величайшимъ усердіемъ: они были ея первыми святыми, слѣдовательно — первыми собственными предстателями предъ Богомъ и первымъ залогомъ Божія къ ней благоволенія. Въ древнѣйшее время, а вѣроятно и во весь періодъ домонгольскій, память ихъ праздновалась весьма торжественно и день ея, какъ даетъ знать митр. Георгій въ своихъ правилахъ (§ 9), причислялся къ великимъ годовымъ праздникамъ [1]).

Кромѣ 24 Іюля еще въ періодъ домонгольскій начали праздновать Борису и Глѣбу 2 Мая, въ память двукратнаго перенесенія ихъ мощей изъ старыхъ церквей въ новыя—въ 1072 г. при Изяславѣ и въ 1115 г. при Владимирѣ Мономахѣ. Въ позднѣйшихъ святцахъ имена ихъ записаны многократно (см. *архим. Сергія* Полный Мѣсяцесловъ Востока т. II): 20 Мая, къ которому ошибочно вмѣсто 2 Мая отнесено первое перенесеніе мощей 1072 г.; 11 Августа—перенесеніе ветхихъ ракъ изъ Вышгорода въ Смоленскъ на Смядыню въ 1191 г.; 12 Августа, ошибочно принятое за день убіенія Бориса; 5 сентября, которое есть день убіенія Глѣба.

Мощи свв. мучениковъ неизвѣстно куда сокрылись въ нашествіе Монголовъ, когда раззоренъ былъ Вышгородъ.

Сказанія о Борисѣ и Глѣбѣ суть: монаха Іакова «Сказаніе страстей и похвала», о которой см. въ первой половинѣ тома стр. 618; разсказъ лѣтописца, помѣщенный подъ 1015 г.; преп. Нестора «Чтеніе о житіи и о погубленіи», о которомъ см. въ той же первой полов. т. стр. 620.

---

[1]) Новгородскій архіепископъ Антоній въ своемъ Паломникѣ сообщаетъ, что въ Константинополѣ въ св. Софіи была большая икона Бориса и Глѣба, которая служила оригиналомъ для иконописцевъ и что въ части Костантинополя, называемой нынѣ Перою, была церковь ихъ имени (по изданію *Саввaитова* стрр. 79 и 159). Если бы послѣдняя была построена Греками, то можно было бы заключать, что Борисъ и Глѣбъ были внесены въ греческіе святцы; но вѣроятнѣе, что она построена не ими, а какимъ нибудь изъ русскихъ князей, находившихся въ Константинополѣ въ заточеніи. Во всякомъ случаѣ икона въ Софіи и дѣлавшіеся съ нея списки свидѣтельствуютъ, что Греки вѣрили въ русскихъ святыхъ и имѣли усердіе къ нимъ. Монахъ Іаковъ увѣряетъ, что къ мощамъ Бориса и Глѣба стекались поклонники изъ всѣхъ православныхъ странъ: «не нашему языку единому токмо, говоритъ онъ, подано бысть Богомъ, но и всей земли спасеніе (въ мощахъ святыхъ мучениковъ); отъ всѣхъ бо странъ ту приходяще туне исчерпаютъ исцѣленія».

Службу Борису и Глѣбу, написанную митр. Іоанномъ или по его приказанію, мы помѣщаемъ въ приложеніи къ этой главѣ.

Преп. Өеодосій Печерскій скончался 3 Мая 1074 г. Черезъ 17 лѣтъ послѣ его смерти въ 1091 г. игуменъ и черноризцы Печерскіе, какъ разсказываетъ лѣтописецъ, совѣтъ сотворши, сказали: «не добро есть отцу нашему Өеодосію лежать внѣ церкви своего монастыря, которую онъ основалъ». Вслѣдствіе этого совѣта мощи Өеодосія были откопаны изъ могилы въ пещерѣ, въ которой онъ былъ похороненъ, и перенесены въ главную монастырскую церковь. Впрочемъ, это перенесеніе мощей не было какимъ нибудь приступомъ къ канонизаціи Өеодосія, а именно только перенесеніемъ его мощей или его останковъ изъ одного мѣста въ другое: монахи Печерскіе разсуждали, что послѣднимъ приличнѣе лежать въ главной монастырской церкви, которой положилъ основаніе Өеодосій передъ своею смертію и которой слѣдовательно онъ былъ первоначальнымъ ктиторомъ или здателемъ, чѣмъ въ пещерѣ, бывшей общею усыпальницею или общимъ кладбищемъ монастырскимъ, — и перенесли мощи изъ пещеры въ церковь. Перенесеніе совершено довольно значительное время спустя послѣ смерти Өеодосія по той причинѣ, что церковь, бывъ имъ заложена и на третье лѣто бывъ окончена, почему-то очень долго оставалась не освященною (см. выше стр. 90), именно — до 1089 г. Черезъ другія 17 лѣтъ послѣ перенесенія и черезъ 34 года послѣ смерти, въ 1108 г., какъ пишетъ тотъ же лѣтописецъ, «вложи Богъ въ сердце Өеоктисту игумену Печерьскому и нача возвѣщати князю Святополку, дабы вписалъ Өеодосія въ сенаникъ, и радъ бывъ (князь) обѣщася и створи, повелѣ митрополиту вписати въ синодикъ, и повелѣ вписывати по всѣмъ епископьямъ, и вси же епископи съ радостью вписаша и (начаша) поминати и на всѣхъ соборѣхъ».

Подъ синодикомъ, очевидно, разумѣется извѣстный синодикъ, читаемый въ недѣлю православія. Подъ соборами разумѣются именно соборы недѣли православія или соборныя совершенія въ эту недѣлю чина православія. Такимъ образомъ, канонизація Өеодосія, совершенная въ 1108 г., состояла въ томъ, что его имя было вписано въ синодикъ недѣли православія для его возглашенія вмѣстѣ съ именами другихъ защитниковъ и поборниковъ православной вѣры. Слѣдовательно, и эта канонизація не была канонизаціей въ томъ собственномъ смыслѣ, чтобы — въ извѣстный день въ году было установлено праздновать его память посредствомъ особой службы. Это празднованіе памяти несомнѣнно началось уже въ періодъ домонгольскій [1]); но было ли оно введено другою, такъ сказать — настоящею,

[1]) См. Лаврент. лѣтоп. подъ 1230 г., 2 изд. стр. 431: «на память святаго Өеодосія, игумена Печерскаго» (а свидѣтельство Ипатск. лѣт. подъ 1168 г., 2 изд. стр. 362, гдѣ Өеодосій называется святымъ, — неопредѣленно, ибо такъ онъ могъ быть называемъ и прежде установленія празднованія памяти).

канонизаціей, записи о которой не сохранилось, или ввелось само собой и постепенно на основаніи нашей канонизаціи, остается неизвѣстнымъ. Вѣроятнѣйшимъ представляется послѣднее: въ нѣкоторыхъ святцахъ домонгольскаго періода и писанныхъ въ концѣ XII — началѣ XIII вѣка, въ которыхъ вписаны имена Бориса и Глѣба, нѣтъ имени Ѳеодосія (таковы напр. святцы Студійскаго устава, писаннаго въ Новгородѣ и содержащагося въ Сѵнодальной рукописи по Опис. Горск. и Невостр. № 380, л. 181 об.); если бы оффиціально было установлено празднованіе памяти Ѳеодосія, то писцы, внося имена Бориса и Глѣба, конечно, не забыли бы вмѣстѣ съ ними и Ѳеодосія; отсутствіе его имени въ сейчасъ указаннаго рода святцахъ даетъ знать, что первоначально, то или другое время, не вездѣ было ему празднуемо (Преп. Несторъ въ приступѣ къ житію Ѳеодосіеву пишетъ: «его же и день успенія нынѣ празднующе, память творимъ»; а такъ какъ житіе написано до перенесенія мощей Ѳеодосія изъ пещеры въ церковь или до 1091 г., то изъ сего слѣдовало бы, что въ монастырѣ Печерскомъ мѣстное празднованіе памяти Ѳеодосія началось еще до 1091 г. Но со всею вѣроятностію должно думать, что Несторъ разумѣетъ тутъ не празднованіе въ собственномъ смыслѣ, а воспоминаніе дня успенія почившаго съ молитвою о немъ).

Празднованіе памяти преп. Ѳеодосія совершалось въ древнее время, какъ и нынѣ совершается, въ день его преставленія — 3 Мая. Въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ святцахъ подъ 14 Августа записано перенесеніе его мощей 1091 г., а въ нѣкоторыхъ святцахъ XIII вѣка подъ 31 Мая записано перенесеніе мощей неизвѣстно какое, наконецъ есть немногіе святцы, въ которыхъ онъ записанъ еще 11 Января — въ день его тезоименитства (а память вмѣсто 3 ошибочно подъ 2 Мая).

Мощи преп. Ѳеодосія, такъ же какъ и мощи Бориса и Глѣба, неизвѣстно куда сокрылись въ нашествіе Монголовъ, и въ настоящее время въ соборной или главной церкви Печерскаго монастыря находится только его кенотафъ (одна, ничего не содержащая въ себѣ, рака, составляющая только какъ бы памятникъ).

Сказанія о преп. Ѳеодосіи: разсказы лѣтописца подъ 1051 и подъ 1075 гг. и Несторово житіе, о которомъ см. въ первой половинѣ тома стр. 625.

Древнюю службу преп. Ѳеодосія помѣщаемъ въ приложеніи къ этой главѣ.

Св. Леонтій былъ третьимъ епископомъ Ростовскимъ отъ начала епархіи и скончался около 1077 г. Его жизнь, весьма мало извѣстную, мы передали выше. Въ 1164 г. были открыты нетлѣнными его мощи по одному случайному поводу, именно — въ Ростовѣ сгорѣлъ соборъ (1161 г.) и нужно было приступить къ постройкѣ новаго: когда стали

копать рвы для фундамента этого послѣдняго, то и открыли мощи Леонтія вмѣстѣ съ мощами его преемника Исаіи. Праздновать память Леонтія (23 Мая въ день обрѣтенія мощей) установилъ епископъ Ростовскій Іоаннъ черезъ 25—30 лѣтъ послѣ открытія мощей между 1190—1194 годами [1]). Необходимо или по крайней мѣрѣ весьма вѣроятно предполагать, что епископъ сдѣлалъ это съ спроса и дозволенія митрополита и болѣе чѣмъ вѣроятно предполагать, что празднованіе установлено было мѣстное, только для одной епархіи Ростовской [2]).

О краткомъ житіи Леонтія мы говорили выше (первой половины тома стр. 627). О службу Леонтію, написанной сейчасъ помянутымъ епископомъ Іоанномъ или по его приказанію, см. въ приложеніи къ этой главѣ.

Относятъ къ періоду домонгольскому установленіе празднованій святымъ и равноапостольнымъ Ольгѣ и Владиміру. Но то и другое весьма сомнительно. Что Владиміръ не былъ причисленъ къ лику святыхъ тотчасъ или вскорѣ послѣ своей смерти, это мы положительно знаемъ изъ монаха Іакова [3]). Онъ не былъ причисленъ къ лику святыхъ и въ то время, какъ была составлена неизвѣстнымъ авторомъ Похвала ему, послужившая основой для повѣсти объ его крещеніи, помѣщенной въ лѣтописи [4]); а эта Похвала не можетъ быть относима къ болѣе раннему времени, чѣмъ вторая половина XII вѣка. Подъ 1200 годомъ Лаврентьевская лѣтопись говоритъ объ одномъ событіи, случившемся 15 Іюля или въ день кончины Владиміра: она говоритъ, что событіе случилось на память святыхъ мучениковъ Кирика и Улиты и не прибавляетъ, что и на память св. Владиміра. Подъ 1229 г. Ипатская лѣтопись, говоря о Владимірѣ, прилагаетъ къ нему епитетъ «великій», чѣмъ даетъ знать, что онъ еще не былъ святымъ («иной князь не входилъ бѣ въ землю Лядьску толь глубоко, проче Володимера великаго, иже бѣ землю крестилъ»,—2 изд. стр. 505 sub fin.). Новгородская 1-я лѣтопись подъ 1240 г., говоря подобно Лаврентьевской о событіи, имѣвшемъ мѣсто 15 Іюля, вмѣстѣ съ греческими памятями дня не означаетъ, подобно ей,

---

[1]) См. *Ключевскаго* Житія святыхъ стр., 9 sqq. Объ епископѣ Іоаннѣ,, которому, по словамъ лѣтописца, «отверзенѣ бѣста отъ Бога очи сердечнѣи на церковную вещь», cfr Лаврент. лѣт. подъ 1194 г.

[2]) Лѣтописецъ Владимірскій, распространяющійся объ епископѣ Іоаннѣ подъ 1194 г. (Лаврент. лѣт.), не позднѣе котораго установлено празднованіе, ничего не говоритъ объ этомъ установленіи: ясно, что празднованіе не касалось Владиміра (и другихъ мѣстъ, кромѣ Ростова).

[3]) Который доказываетъ, что Владиміръ хотя и не творитъ чудесъ, но святъ дѣлами (первой полов. т. стрр. 160 fin. и 212 нач.). Еслибы онъ былъ причисленъ къ лику святыхъ, то не было бы нужды этого доказывать.

[4]) Которая говоритъ, что не только не празднуется Владиміру въ день его кончины, но и за него не возносятся молитвы, — ibid. стрр. 161 и 205.

памяти св. Владимира. Это послѣднее свидѣтельство, младшее изъ всѣхъ, особенно рѣшительно. Событіе, которое случилось 15 Іюля 1240 г., есть побѣда (знаменитая) Александра Невскаго надъ Шведами на рѣкѣ Невѣ, при устьи Ижоры (та, по которой онъ названъ Невскимъ): если бы тогда уже праздновалась память Владимира, то какъ бы лѣтописецъ не вспомнилъ о крестителѣ Руси, который, бывъ причисленъ къ лику святыхъ, естественно, началъ быть считаемъ и ея нарочитымъ патрономъ, и не приписалъ побѣды его заступленію, и слѣдовательно какъ бы опустилъ и забылъ выставить его имя? Между тѣмъ у него записано, что Александръ побѣдилъ Шведовъ «силою святыя Софья и молитвами Владычица нашея Богородица и приснодѣвица Марія, мѣсяца Іюля въ 15, на память святого Кюрика и Улиты, въ недѣлю на сборъ святыхъ отець 630, иже въ Халкидонѣ». Наконецъ, ни въ однихъ святцахъ домонгольскаго періода и ближайшаго къ нему времени нѣтъ имени Владимира, хотя между сими святцами мы знаемъ такіе, писцы которыхъ имѣли очевидное намѣреніе внести имена русскихъ святыхъ какъ можно полнѣе, каковы напр. святцы Румянцевскаго Обиходника XIII в. (напечатанные преосв. Макаріемъ, — т. III, по изд. 2 прилож. 5). Въ виду сейчасъ сказаннаго мы не можемъ принять за доказательство противнаго то, что въ службѣ Владимиру есть признаки ея написанія въ періодъ домонгольскій, — что Кіевъ называется въ ней «веліимъ градомъ», каковымъ перестал быть послѣ нашествія Монголовъ, и что русскіе люди приглашаются въ ней снитися «къ честнѣй церкви Владимира преблаженаго», которая послѣ нашествія Монголовъ перестала существовать. Не невозможно, что служба дѣйствительно написана уже въ періодъ домонгольскій; въ этомъ случаѣ дѣло должно будетъ понимать такъ, что неизвѣстнымъ ревнителемъ памяти Владимира она была составлена задолго до того, какъ было установлено ему празднованіе. Гораздо же вѣроятнѣе понимать дѣло такъ, что позднѣйшіе творцы службы переносятся въ обстановку домонгольскаго періода просто въ своемъ воображеніи для приданія своему представленію большей наглядности и для сего пользуются такъ называемою ораторскою вольностію [1]). Послѣ 1240 г. празднованіе памяти Владимира было установлено когда-то до 1311 г., ибо въ этомъ

---

[1]) И если они были жители сѣвера: Новгорода или Владимира — Москвы, тогми и не знать, что послѣ нашествія Монголовъ Кіевъ переcталъ быть веліимъ градомъ и что Десятинная церковь (въ которой погребенъ былъ Владимиръ) перестала существовать. Въ спискахъ болѣе ранняго времени, чѣмъ XV вѣкъ, намъ неизвѣстно службы Владимиру. Въ рукописяхъ XV — XVII вѣка она читается не во всѣхъ въ одномъ и томъ же видѣ, но въ однихъ полнѣе, въ другихъ сокращеннѣе; по самой полной, извѣстной намъ, редакціи (Троицк. Лаврск. № 613, л. 392, XV в.) она содержитъ: двои стихиры на Господи воззвахъ, стихиры на стиховнѣ, тропарь, сѣдальны по 1 и 2 каѳисмахъ и по поліелеѣ, два канона,

послѣднемъ году архіепископъ Новгородскій Давидъ поставилъ церковь во имя его на однихъ изъ воротъ своего Софійскаго Кремля [1]).

Чтобы празднованіе Ольгѣ было установлено прежде празднованія Владиміру, это весьма сомнительно. Затѣмъ, ея имени точно такъ же нѣтъ въ святцахъ періода домонгольскаго и ближайшаго времени, какъ и имени послѣдняго [2]).

Можетъ, конечно, казаться весьма недоумѣннымъ, что у насъ, устанавливая свои праздники, не установили таковыхъ въ числѣ первыхъ начальникамъ и виновникамъ нашего христіанства, каковы Владиміръ съ Ольгой. Общій отвѣтъ на это есть тотъ, что недоумѣннаго въ исторіи весьма не мало; недоумѣнно напр., что въ Печерскомъ монастырѣ не было написано житія Антонія и что онъ не былъ причисленъ къ лику святыхъ вмѣстѣ съ Ѳеодосіемъ или вообще въ періодъ домонгольскій, и однако это есть фактъ. Что касается до отвѣта частнѣйшаго, который можетъ быть данъ, то о немъ сейчасъ ниже.

Въ нынѣшнихъ святцахъ кромѣ названныхъ четверыхъ — Бориса съ Глѣбомъ, преп. Ѳеодосія и св. Леонтія, есть еще не малое количе-

---

свѣтиленъ и стихиры на хвалитѣхъ. Изъ этого первоначальное, какъ кажется, есть первыя стихиры на Господи воззвахъ и первый канонъ (обозначеніе стихиръ и каноновъ ихъ началами см. въ приложеніяхъ). О церквѣ Владиміра говорится въ первомъ или считаемомъ нами первоначальнымъ канонѣ; именно второй стихъ 9-й пѣсни: «Людіе рустіи придѣте къ честнѣй церкви Владимера преблаженаго, великаго князя...», и потомъ 4-й: «Да торжествуеть днесь весело память твою святолѣпно въ церкви, богоизбранный съсудъ Божія милости, юже любезно украси»... Кіевъ называется велімъ градомъ во вторыхъ стихирахъ на Господи воззвахъ, именно во второй стихирѣ:... «веселится и радуется велій градъ твой, Василіе»...

1) Новг. I лѣт. подъ 1311 г. fin. — Въ Ипатской лѣтописи Владиміръ называется святымъ подъ 1254 г. (2 изд. стр. 545); но составляетъ вопросъ — не позднѣйшая ли это приписка или поправка изъ «великій», какъ подъ 1229 г. А что касается до позднѣйшихъ приписокъ, то сравнивай приведенную запись Новгородской 1-й лѣтописи 1240 г. съ ея воспроизведеніемъ въ Софійскомъ Временникѣ подъ 1241 г. и въ Лаврентьевской лѣтописи подъ 1263 г. (Ссылка на послѣдній годъ въ первой половинѣ тома, стр. 160, должна быть считаема за недосмотръ. — Не Александръ ли Невскій установилъ празднованіе памяти Владиміра, побужденный тѣмъ, что въ день его кончины одержалъ свою знаменитую побѣду?)

2) У насъ подъ руками два списка службы Ольгѣ: Академичч. изъ Волоколл. № 372 л. 161 об. и № 389 л. 263 об. Въ службѣ читается: «проси мира княземъ и на поганыя побѣды»... (4-й стихъ 3-й пѣсни канона), «миръ недвижимъ княземъ испроси»... (3-й стихъ 6-й пѣсни канона). Изъ этихъ словъ какъ будто слѣдуетъ, что она писана еще до единовластныхъ великихъ князей Московскихъ (но съ другой стороны не есть ли она твореніе Пахомія Сербина, — *Филар.* Обз. § 95, который просто тѣмъ же воображеніемъ, что и выше, переносится во времена многихъ князей?) — О службѣ см. въ приложеніяхъ.

ство святыхъ изъ періода домонгольскаго; но внесеніе въ святцы всѣхъ другихъ святыхъ и начало празднованія ихъ памятей (со включеніемъ въ то число, какъ сейчасъ сказано, и преп. Антонія Печерскаго) относится къ разному позднѣйшему времени.

Наши святые домонгольскаго періода были канонизованы собственно властію нашей Русской церкви безъ сношенія съ патріархами Константинопольскими. Такъ это было, какъ мы сказали выше, и въ Греціи, гдѣ канонизація святыхъ принадлежала мѣстнымъ церквамъ. Какими правилами руководствовались при семъ въ Греціи, остается намъ неизвѣстнымъ. Но у насъ, какъ это ясно дается знать, для сего требовалось, чтобы тѣла или останки святыхъ были прославлены чудотвореніями. Одновременно съ Борисомъ и Глѣбомъ потерпѣлъ мученическую смерть отъ руки Святополка третій сынъ Владимира Святославъ; но его тѣло отсутствовало[1]) и не творило чудесъ, а поэтому онъ вмѣстѣ съ двоими первыми и не причисленъ къ лику святыхъ. Въ Ростовѣ одновременно были открыты мощи Леонтія и Исаіи, и однако причисленъ къ лику святыхъ только одинъ первый: необходимо подразумѣвать причиною то, что только при его мощахъ совершались чудотворенія. Въ Смоленскѣ было написано житіе Авраамія, и однако онъ не былъ причисленъ къ лику святыхъ: ясно, что къ свидѣтельству житія не доставало свидѣтельства чудотвореній. Что послѣднія считались необходимымъ условіемъ для канонизаціи, это ясно даютъ знать авторъ Похвалы Владимиру и въ слѣдъ за нимъ лѣтопись. Первый и за нимъ вторая жалуются, что Русскіе люди, обязанные Владимиру такимъ великимъ благомъ, какъ христіанская вѣра, не воздаютъ своему крестителю «почестья противу онаго взданью»: «да аще быхомъ, говорятъ онѣ, имѣли потщаніе и молбу приносили Богу зань въ день преставленія его, видя бы Богъ тщаніе наше къ нему, прославилъ бы й». Т. е. прославилъ бы чудотвореніями, послѣ чего — подразумѣвается — онъ былъ бы причисленъ къ лику святыхъ.

На основаніи сейчасъ сказаннаго можетъ быть данъ частный вѣроятный отвѣтъ на вопросъ: почему Владимиръ и Ольга не были причислены къ лику святыхъ въ періодъ домонгольскій. Именно — отвѣтомъ этимъ будетъ то, что вѣроятно въ продолженіе всего періода домонгольскаго при ихъ гробахъ не совершалось чудотвореній.

Вмѣстѣ съ чудотвореніями требовалось ли нетлѣніе мощей, какъ въ настоящее время, это составляетъ для насъ вопросъ. Мощи Бориса и Глѣба, бывъ открыты, найдены нетлѣнными, но учредить праздникъ въ честь ихъ или канонизовать ихъ рѣшено было прежде, чѣмъ открыты

[1]) Бѣжавъ отъ Святополка въ Венгрію, онъ убитъ и погребенъ на горѣ Угорской или на Карпатахъ.

были мощи. Въ извѣстіи о канонизаціи преп. Θеодосія ничего не говорится объ его мощахъ. Св. Леонтій былъ канонизованъ не тотчасъ и не вскорѣ послѣ того, какъ были открыты и найдены нетлѣнными его мощи. Открытіе мощей послѣдняго вмѣстѣ съ мощами Исаіи, совершенное не вслѣдствіе бывшихъ при ихъ гробахъ чудотвореній и не съ цѣлію ихъ канонизаціи, возбуждаетъ и другой вопросъ, на который мы затрудняемся отвѣтить: какая была цѣль этихъ открытій. Авторы краткихъ житій Леонтія и Исаіи, говоря объ открытіи ихъ мощей и обрѣтеніи послѣднихъ нетлѣнными, выражаютъ такую радость, что какъ бы это было уже самымъ прославленіемъ святыхъ. Изъ сего можно заключать, что нетлѣніе мощей считалось залогомъ прославленія (посредствомъ чудесъ).

Въ древнее и старое время подъ нетлѣніемъ мощей не разумѣли непремѣнно цѣлости всѣхъ тѣлъ, но столько же цѣлость и однѣхъ костей. Прежде всего самое слово мощи значитъ именно кости (отъ глагола мощи, мочь, т. е. то въ человѣческомъ тѣлѣ, что придаетъ ему силу, крѣпость, каковы кости) и съ совершенною ясностію употребляется иногда въ старомъ языкѣ для обозначенія ихъ однѣхъ, а не цѣлыхъ тѣлъ: въ 1472 г. въ Москвѣ по случаю перестройки Успенскаго собора, открывали гробы митрополитовъ, и въ одной лѣтописи читаемъ о результатѣ досмотра: «Іону цѣла суща обрѣтоша, Фотѣя же цѣла суща не всего, едины ноги толико въ тѣлѣ, а Кипреяна всего истлѣвша, едины мощи»[1]). Что касается въ частности и собственно мощей святыхъ, то помянутый выше лѣтописецъ прямо и ясно высказывается, что подъ мощами святыхъ должно разумѣть именно кости и говоритъ о простомъ народѣ: «кой толко не въ тѣлѣ лежитъ, тотъ у нихъ не святъ, а того не помянутъ, яко кости наги источаютъ исцѣленія»[2]). Зиновій Отенскій въ своемъ «Истины показаніи», писанномъ въ 1566 г., говоритъ: «(во святыхъ Господнихъ, въ церквахъ положенныхъ), воистинну удивляетъ вся воля Божія: чудо бо преславно воистинну — кости голы сухи на всякія недуги и болѣзни исцѣленія точатъ и бѣсовъ прогоняютъ»[2]). Въ грамотѣ Новгородскаго митрополита Питирима отъ 1667 г. читаемъ о мощахъ Нила Столбенскаго: «гробъ и тѣло его святое земли предадеся, а мощи святые его цѣлы всѣ»[4]). Если съ сейчасъ приведенными указаніями относительно значенія и употребленія слова мощи мы обратимся къ извѣстіямъ о мощахъ святыхъ періода домонгольскаго, то увидимъ, что и онѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ говорятъ о костяхъ, а не о цѣлыхъ тѣлахъ. Первоначальный нашъ лѣ-

¹) Софійск. лѣт. 2, — въ Собр. лѣтт. т. VI, стр. 195 fin.
²) Ibid., стр. 196. Cfr Исторію *митр. Платона*, I, 323.
³) Рукоп. Моск. Д. Акад. № 61 стр. 324.
⁴) Акты историч. IV, 207 col. 2.

тописецъ, бывшій монахомъ Печерскаго монастыря и самъ откапывавшій по порученію игумена мощи преп. Θеодосія, говоритъ: «прокопахъ (мѣсто въ пещерѣ, гдѣ положенъ былъ Θеодосій) велми и влезохомъ (съ товарищемъ) и видѣхомъ и (Θеодосія) лежащь мощьми, но состави не распалися бѣша и власи главніи притяскли бяху»: оборотъ «мощьми» и слово «состави» при соображеніи указаннаго выше, не оставляютъ сомнѣнія, что лѣтописецъ говоритъ объ обнаженныхъ костяхъ, причемъ вмѣсто не совсѣмъ опредѣленнаго «не роспалися бѣша» въ нѣкоторыхъ спискахъ стоитъ совершенно опредѣленное «не розсыпалися быша». О мощахъ Бориса и Глѣба, Леонтія и Исаіи сказанія говорятъ, какъ о цѣлыхъ тѣлахъ.

Какъ кажется, въ періодъ домонгольскій мощи святыхъ полагались не на вскрытіи въ томъ смыслѣ, что оставлялась открытою верхняя гробовая доска, а въ наглухо закрытыхъ гробахъ. Такъ думать заставляетъ то обстоятельство, что нѣкоторыя мощи, напр. Θеодосія Печерскаго, были поставлены не въ самой церкви, а въ притворѣ или на паперти [1]). Если бы мощи были открыты, то едва ли бы находили удобнымъ и приличнымъ ставить ихъ въ притворѣ [1]).

Кромѣ святыхъ прославленныхъ и настоящимъ образомъ канонизованныхъ для общаго или мѣстнаго празднованія были еще въ періодъ домонгольскій, какъ и во всякое время послѣ, святые, такъ сказать непрославленные, люди, по существовавшимъ о нихъ мнѣніямъ, свято почившіе, которымъ не творилось празднованій церковныхъ даже и мѣстныхъ, но которыхъ память и гробы болѣе или менѣе усердно чтились

---

[1]) «Принесше (изъ пещеры) положиша и въ церкви своей ему въ притворѣ на деснѣй странѣ», лѣтоп. подъ 1091 г. А также и мощи Исаіи Ростовскаго: «полагаютъ святаго въ притворѣ на правой странѣ входя въ церковь», — житіе въ Правосл. Собесѣдн. 1858 г., кн. I, стр. 446. Что и у Грековъ мощи святыхъ поставлялись въ притворахъ, см. Вальсам. съ толков. на 2 пр. Діонисія Александр., — у Ралли и П. IV, 8 (а въ древнѣйшее время мощи мучениковъ полагались и не въ церквахъ, а въ особыхъ кимитиріяхъ).

[2]) У Грековъ по крайней мѣрѣ до конца XI в. мощи святыхъ, находившіяся въ церквахъ, не только не предлагались на вскрытіи, но и находились въ закрытыхъ ракахъ не поверхъ половъ церквей, а подъ полами: о древнемъ времени до VI вѣка включительно см. Прокопія въ De aedificiis lib. I, cap. IV (о мощахъ апостоловъ Андрея, Луки и Тимоθея, находившихся въ Константинопольской церкви апостоловъ); что касается до позднѣйшаго времени, то въ 1087 г. Барскіе купцы нашли мощи Николая Чудотворца подъ поломъ церкви въ закрытой наглухо ракѣ (см. въ Трудахъ Кіевск. Д. Акад. въ Декабрьской кн. 1874 г. статью *Красовскаго:* Установленіе праздника 9 Мая, стр. 549). — Мощи Іоанна Златоустаго и Григорія Богослова, находившіяся въ церкви апостоловъ, лежали запечатанными въ каменныхъ ковчегахъ во второй половинѣ XIV вѣка (Діаконъ Игнатій, у *Сахарова* въ Сказаніяхъ русскаго народа, т. II, кн. 8, стр. 101).

(подобно напр. тому, какъ въ настоящее время въ Москвѣ — у Троицы чтутся памяти и гробы митрополитовъ Платона и Филарета).

Такихъ святыхъ по мнѣнію и такъ сказать по чаянію народному въ разныхъ мѣстахъ Россіи, вѣроятно, было не мало.

Изъ нихъ извѣстны и могутъ быть указаны:

Въ Кіевѣ. Послѣ Владимира и Ольги вел. кн. Мстиславъ Владимировичъ, по христіанскому имени Ѳеодоръ, скончавшійся въ 1132 г. и положенный въ церкви св. Ѳеодора, имъ самимъ созданной (его имя даже внесено въ нѣкоторыя святцы, см. у Восток. № 319 л. 100 об., стр. 452). Затѣмъ, вѣроятно, многіе или по крайней мѣрѣ нѣкоторые изъ сонма подвижниковъ Печерскихъ и во главѣ ихъ, конечно, преп. Антоній.

Въ Черниговѣ. Князь Игорь Ольговичъ (внукъ Святослава, правнукъ Ярослава), убитый въ 1147 г. Кіевлянами и вскорѣ перенесенный изъ Кіева въ Черниговъ.

Въ Смоленскѣ. Преп. Аврамій Смоленскій (о которомъ см. первой половины тома стр. 640).

Въ Псковѣ. Князь Новгородскій Всеволодъ-Гавріилъ Мстиславичъ, изгнанный изъ Новгорода въ 1136 г. и скончавшійся во Псковѣ въ слѣдующемъ 1137 г.

Въ Ростовѣ. Епископъ Исаія, преемникъ св. Леонтія, мощи котораго были открыты и найдены нетлѣнными одновременно съ мощами послѣдняго.

Во Владимирѣ Клязенскомъ. Аврамій, мученникъ Болгарскій. Этотъ Аврамій [1]), родомъ не Русскій, а какого то «иного языка» христіанскаго, былъ весьма богатый купецъ, объѣзжавшій для торговли земли и города; когда онъ прибылъ къ Болгарамъ Камскимъ въ ихъ столицу, то послѣдніе, отличавшіеся вѣротерпимостію [2]), по неизвѣстной причинѣ начали нудить его отречься отъ Христа; но онъ не захотѣлъ сдѣлать этого и предпочелъ мученичество, котораго и сподобился 1 Апрѣля 1229 г. Черезъ годъ его мощи, погребенныя на общемъ христіанскомъ кладбищѣ столицы Болгарской, были принесены во Владимиръ и положены въ женскомъ Успенскомъ монастырѣ.

Празднованія, установленныя у насъ въ періодъ домонгольскій въ память событій не своихъ, какъ мы сказали, а чужихъ, были: 9 Мая перенесенія мощей Николая Чудотворца и, можетъ быть, 1 Октября Покрова Божіей Матери.

---

1) Сказаніе о немъ въ Лаврентьевской лѣтописи подъ 1229 и 1230 годами.

2) Какъ дается знать въ сказаніи упоминаніемъ о христіанскомъ кладбищѣ въ ихъ столицѣ.

Мощи Николая Чудотворца были перенесены изъ города Миръ въ Ликіи, гдѣ онъ былъ епископомъ и гдѣ скончался, въ Баръ-градъ или городъ Бари въ южной Италіи въ 1087 г. Это перенесеніе мощей было собственно ихъ похищеніемъ со стороны Барянъ. Около 1036 г. Ликія съ Мирами подпала власти Магометанъ и у жителей Итальянскихъ коммерческихъ городовъ, ведшихъ торговлю съ Малой Азіей, явилась мысль пріобрѣсти мощи Николая Чудотворца, какъ знаменитѣйшаго святаго христіанскаго міра и въ частности какъ патрона мореплаванія. Въ 1087 г. одновременно приняли намѣреніе сдѣлать это купцы Венеціанскіе и Барскіе, причемъ послѣднимъ удалось предупредить первыхъ. Приплывъ въ Миры и пришедъ въ церковь св. Николая Чудотворца, находившуюся за городомъ, они нашли ея стражами четырехъ жившихъ при ней монаховъ. Заставивъ послѣднихъ обманомъ указать себѣ мѣсто, гдѣ находились мощи, и отнявъ у нихъ возможность дать извѣстіе о совершаемомъ хищеніи въ городъ, они нашли мощи въ гробницѣ подъ поломъ церкви, съ поспѣшностію вынесли ихъ изъ нея и бѣжали на корабль. Въ Баръ они прибыли съ мощами послѣ 19-дневнаго плаванія 9 Мая 1087 г. Въ Россія были получены извѣстія объ этомъ событіи и было установлено въ память его празднованіе почти тотъ часъ же, какъ оно случилось. Какимъ образомъ были и могли быть получены извѣстія, мы говорили выше (первой полов. т. стр. 641); но установленіе празднованія составляетъ не легко рѣшимый вопросъ. Изъ страны православной мощи были похищены въ страну отпавшую отъ православія: какая же могла быть причина для установленія празднованія? Что это было сдѣлано не по приказанію папы, власть котораго будто бы признавали тогда Русскіе, какъ хотятъ утверждать католическіе писатели, совершенно ясное и совершенно современное доказательство на сіе представляютъ сношенія папы Климента съ нашимъ митрополитомъ Іоанномъ II, да и вообще думать, будто мы когда нибудь признавали власть папы или были съ нимъ въ единеніи могутъ только именно эти писатели. Остается полагать, что Русскіе видѣли въ этомъ перенесеніи мощей ихъ изхищеніе изъ нечистыхъ рукъ мусульманскихъ въ руки хотя и не православныя, но все таки христіанскія и что взглядъ на дѣло съ сей-то стороны и побудилъ ихъ установить празднованіе въ память событія. Въ нашемъ словѣ на перенесеніе или о перенесеніи мощей (см. о немъ выше ibid.), воспроизводящемъ латинскія сказанія, есть одна особенность противъ послѣднихъ. Въ немъ утверждается, что Баряне рѣшились принести къ себѣ мощи вслѣдствіе видѣнія, бывшаго одному «благовѣрному» пресвитеру, которому явился св. Николай и приказалъ передать Барянамъ свое желаніе быть положеннымъ въ ихъ городѣ. Подъ «благовѣрнымъ» презвитеромъ несомнѣнно должно разумѣть греческаго православнаго священника, т. е. священника тѣхъ

православныхъ Грековъ, которые были въ Барѣ, какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ южной или нижней Италіи. На этомъ основаніи можно думать, что православные Греки итальянскіе (приходившіе въ Кіевъ для торговли съ другими Итальянцами) увѣряли Русскихъ, будто перенесеніе случилось по ихъ желанію и при ихъ содѣйствіи и будто св. Николай пожелалъ лежать въ неправославной Италіи именно ради ихъ — православныхъ. А если такъ, то это должно было еще болѣе расположить Русскихъ къ тому, чтобы видѣть въ перенесеніи событіе радостное, а не скорбное. Множество чудесъ, которыя совершались при мощахъ Николая Чудотворца въ первое время по ихъ принесеніи въ Баръ-градъ и слухи о которыхъ дошли до нихъ[1]), еще болѣе должны были утвердить ихъ въ сейчасъ указанномъ взглядѣ на дѣло. Въ какомъ именно году было установлено празднованіе 9 Мая, точнымъ образомъ неизвѣстно; но вообще, какъ даетъ знать наше слово на перенесеніе мощей, весьма въ скоромъ времени послѣ самаго событія[2]).

Празднованіе Покрова Божіей Матери 1 Октября установлено у насъ въ Россіи въ воспоминаніе одного чудеснаго видѣнія, о которомъ повѣствуется въ житіи одного греческаго святаго, именно — преп. Андрея, Константинопольскаго юродиваго.

Преп. Андрей жилъ во времена импер. Льва Великаго (457—474) или неизвѣстно когда позднѣе. Онъ былъ родомъ Скиѳъ или не Грекъ и въ дѣтствѣ былъ купленъ въ рабы однимъ Константинопольскимъ вельможей. Наученый греческому языку и грамотѣ, онъ началъ прилежно читать житія мучениковъ и святыхъ и наконецъ возревновалъ подражать послѣднимъ. Для подвижничества ему нужна была свобода отъ рабства, а такъ какъ онъ не надѣялся получить ее отъ господина, то избралъ подвигъ юродства, дабы быть отпущену, что̀ и случилось, какъ рабу непотребному. Юродствовавъ на улицахъ и рынкахъ Константинополя и подвизавшись подвигомъ суровѣйшихъ лишеній въ продолженіе 66-ти лѣтъ, преп. Андрей, по его житію, сподобился очень многихъ видѣній, къ числу которыхъ принадлежитъ и то, въ воспоминаніе котораго установленъ нашъ праздникъ.

Въ житіи Андрея объ этомъ послѣднемъ видѣніи читается слѣдующій разсказъ: «Нѣкогда во время совершенія неусыпаемаго славословія

---

[1]) О чудесахъ говорится въ нашемъ русскомъ словѣ.

[2]) Читаемая въ рукописяхъ служба на перенесеніе мощей (см. въ приложеніяхъ), не содержащая признаковъ времени, можетъ быть написана вскорѣ послѣ установленія праздника и авторъ ея не есть ли Григорій, монахъ Печерскій, который называется въ Патерикѣ «творцомъ каноновъ» и которому послѣ канона преп. Ѳеодосію можетъ быть усвояемъ только нашъ канонъ (если разумѣть каноны на опредѣленные праздники, а не просто для молитвеннаго употребленія).

(всенощнаго бдѣнія) въ святомъ гробѣ, находящемся во Влахернахъ [1]), пошелъ туда блаженный Андрей, творя (дорогою) обычное (т. е. юродствуя). Присутствовалъ тамъ и Епифаній (другъ Андрея изъ благородныхъ юношей) съ однимъ изъ своихъ рабовъ. Имѣлъ же (блаженный) обычай стоять (тамъ на бдѣніи), смотря по тому, сколько давало бодрости расположеніе духа — иногда до полуночи, иногда же до утра. Итакъ, когда былъ уже четвертый часъ ночи, видитъ блаженный Андрей ясными очами (ὀφθαλμοφανῶς) Превеличайшую, идущую въ женскомъ образѣ отъ царскихъ дверей [2]) въ сопровожденіи страшной свиты, въ которой были и честный Предтеча и сынъ Громовъ, державшіе ее подъ руки съ обѣихъ сторонъ, и многіе святые въ бѣлыхъ одеждахъ предшествовали ей, другіе же послѣдовали съ пѣніями и пѣснями духовными. Когда она приблизилась къ амвону, — идетъ блаженный къ Епифанію и говоритъ: видишь ли Госпожу и Владычицу міра? этотъ отвѣчаетъ: да, отче мой духовный. И когда они смотрѣли, (Богоматерь), преклонивъ колѣна свои, молилась на многій часъ, омочая слезами свое боговидное и непорочное лице. Послѣ окончанія молитвы она вошла въ олтарь, моляся въ немъ за окружающій его народъ. Когда кончила молитву, то омофоръ [3]) свой, который имѣла на своей пренепорочной главѣ и который былъ какъ видъ молніи, снявъ съ нея съ прекрасною честностію [4]) и взявъ въ свои пренепорочныя руки, — великій и страшный, распростерла поверхъ всего стоявшаго тамъ народа. Чудные мужи (т. е. Андрей и Епифаній) на многій часъ видѣли его распростертымъ надъ народомъ и блистающимъ славою Господа какъ илектръ. Доколѣ тамъ была всесвятая Богородица, видимъ былъ и онъ; когда же удалилась Она, невидимъ сталъ и онъ: совсѣмъ взяла его съ собой, благодать же оставила бывшимъ тамъ»... Въ заключеніе разсказа прибавляется, что видѣніе

---

[1]) Влахернами въ Константинополѣ называлась мѣстность, составляющая его сѣверо-западный уголъ, прилежащій къ Золотому рогу или заливу. Императрица Пульхерія, сестра Ѳеодосія младшаго и супруга Маркіана († 453), построила здѣсь знаменитую церковь Божіей Матери, получившую отъ мѣста названіе Влахернской. Императоръ Левъ Великій пристроилъ къ церкви придѣлъ и въ немъ положилъ (въ 469 г.) обрѣтенную въ Іерусалимѣ и принесенную въ Константинополь нешвенную ризу Божіей Матери, для которой устроилъ изъ золота и серебра великолѣпный ковчегъ, называвшійся святымъ гробомъ — ἅγιος σορός. Въ нашемъ видѣніи подъ святымъ гробомъ разумѣется придѣлъ сего святаго гроба. Всенощное бдѣніе въ честь Божіей Матери совершалось въ немъ подъ каждую субботу.

[2]) Подъ царскими дверями разумѣются не наши царскія двери олтаря, а главныя входныя двери въ церковь, — у Грековъ эти послѣднія назывались царскими.

[3]) Τὸ μαφόριον — женскій головной покровъ, женскій головной платокъ (убрусъ).

[4]) Τῇ ὡραίᾳ σεμνότητι — важностію, пристойностію (изяществомъ).

было для Епифанія предстательствомъ богоноснаго отца, т. е. св. Андрея (житія глава 24-я, у Болландистовъ p. 94).

Въ воспоминаніе этого-то видѣнія былъ установленъ у насъ въ Россіи праздникъ Покрова Божіей Матери. Весьма не легко отвѣтить на вопросъ: что было побужденіемъ къ его установленію или какъ случилось, что онъ былъ установленъ? Новые изслѣдователи обыкновенно думаютъ, что св. Андрей былъ принимаемъ предками нашими за Славянина, за котораго принимаютъ его они сами, что на видѣніе, котораго онъ удостоился, они смотрѣли какъ на залогъ Божія благоволенія къ народамъ славянскимъ и что по сей причинѣ и установили праздникъ, придавая ему значеніе какъ бы празднованія національно-славянскаго. Но единственныя слова въ житіи о народности Андрея: «былъ родомъ Скиѳъ, — ἦν τῷ γένει Σκύθης, и въ настоящее время вовсе не даютъ прямаго основанія считать его за Славянина, а тѣмъ болѣе сомнительно, чтобы могли давать его древнимъ предкамъ нашимъ, которые вовсе не подозрѣвали вездѣ Славянъ съ такимъ усердіемъ, какъ это дѣлаемъ мы. Притомъ же, если бы это было и такъ, все таки весьма трудно будетъ понять, съ какой стати усвоили они видѣнію указанное выше значеніе. Въ древнихъ Прологахъ нашихъ читается краткое слово ѡ нашемъ праздникѣ, которое даетъ отвѣтъ на вопросъ объ его установленіи, но, къ сожалѣнію, отвѣтъ, которому не достаетъ совершенной опредѣленности. Сказавъ кратко о страшномъ и чудномъ видѣніи святымъ Андрею и Епифанію, авторъ слова продолжаетъ: «Се убо егда слышахъ, помышляхъ: како страшное и милосердное видѣніе и заступленіе наше бысть безъ праздника; надѣяжеся на милосердая твоя словеса, Владычице, еже къ Сыну въ молитвѣ рече: Царю небесный, пріими всякаго человѣка, славящаго Тя..., тѣмъ словесемъ надѣяся въсхотѣхъ, да не безъ праздника останетъ святый покровъ твой, Преблагая, но якоже ты хощеши украсити честный праздникъ твоего покрова, Всемилостивая, украси, да прославляющіи тя възвеселятся, видящи многоименнѣ твоя праздникы сіяющи»... Эти слова, какъ, повидимому, совершенно ясно, говоритъ человѣкъ, который установилъ праздникъ, т. е. въ этихъ словахъ дается знать, что праздникъ уставленъ какимъ-то частнымъ лицомъ или какимъ-то однимъ человѣкомъ. Но въ заключеніе слова по девяти спискамъ, которые мы имѣли подъ руками[1]), говорится — по однимъ: «устави же таковы праздникъ праздновати мѣсяца Октямъбря въ 1 день»... по другимъ: «уставижеся таковы праздникъ»... До окончательнаго разъясненія дѣла, если оно возможно, мы полагаемъ, что или должно читать: «уставихъ» или читая: «уставися» должно относить безличную рѣчь

---

[1]) Восемь списковъ XIII — XIV вѣка Типографской библіотеки и девятый 1400 г. Сунодальной библ.

автора къ нему самому, какъ бы онъ хотѣлъ сказать: «уставися нами», вообще полагаемъ, что на основаніи слова должно приписывать установленіе праздника какому-то одному человѣку и чьей-то частной и личной инициативѣ. Допуская и принимая это, мы безъ особеннаго труда объяснимъ себѣ загадку установленія праздника: съ частнымъ человѣкомъ могло случиться, чтобы онъ возъимѣлъ мысль установить праздникъ и безъ всякаго особеннаго повода, просто возбужденный ревностію прославить видѣніе, свидѣтельствовавшее о готовности Божіей Матери къ заступленію рода христіанскаго. Но если и здѣсь должно искать особенныхъ поводовъ, то намъ представляется до нѣкоторой степени вѣроятнымъ думать слѣдующее: у насъ въ Россіи въ честь Константинопольской Влахернской церкви были устрояемы церкви ея имени[1]); такъ какъ видѣніе имѣло мѣсто во Влахернской церкви, то кто нибудь изъ основателей или настоятелей нашихъ Влахернскихъ церквей и пришолъ къ мысли установить въ память видѣнія праздникъ. Такъ или иначе, но если праздникъ былъ установленъ по инициативѣ какого нибудь частнаго лица, то онъ долженствовалъ быть сначала частнымъ праздникомъ только того мѣста, гдѣ былъ установленъ, причемъ самое вѣроятное подозрѣвать какой нибудь знаменитый монастырь[2]). Будучи въ началѣ мѣстнымъ, праздникъ скоро могъ сдѣлаться общимъ по крайней сочувственности всѣмъ его мысли и цѣли, т. е. по той причинѣ, что прославлять покровъ Божіей Матери и молить Ее о немъ исполнены готовности всѣ христіане. Что праздникъ не заимствованъ нами отъ кого нибудь

---

[1]) Такъ, Стефанъ, игуменъ Печерскій, преемникъ преп. Θеодосія, будучи согнанъ съ игуменства братіей монастыря, составилъ себѣ въ Кіевѣ свой собственный монастырь «и церковь возгради (въ немъ) въ имя святыя Богородиця и нарекъ мѣсто то по образу сущаго въ Костянтиниградѣ — изъ Лахерьна» (Несторъ въ житіи Θеодосія на концѣ). А вообще объ извѣстности и знамеменитости у насъ Влахернской церкви даетъ знать Патерикъ Печерскій, по которому зодчіе для строенія Печерской церкви были посланы Божіей Матерью изъ Влахерны.

[2]) Что праздникъ сначала былъ мѣстнымъ въ томъ смыслѣ, что былъ праздникомъ не всей страны, а одной какой-то области и одного какого-то города, это совершенно ясно дается знать въ канонѣ ему, въ которомъ многократно говорится объ одномъ князѣ и объ одномъ городѣ. Канонъ мы имѣемъ подъ руками въ двухъ спискахъ — Сѵнодальномъ № 377 л. 1 и Академ. изъ Волок. № 389 л. 1. Во 2 стихѣ 3 пѣсни: «защити князя и люди». Въ 4 стихѣ той же пѣсни: «молися побѣду дати князю на враги». Въ 4 стихѣ 4 пѣсни: «Укрѣпи, Владычице, славящаго тя князя на враги... и заступнице граду нашему». Въ 4 стихѣ 5 пѣсни: «подати побѣду князю нашему, погубити (на) насъ воюющихъ». Во 2 стихѣ 8 пѣсни: «благочестивому князю нашему рогъ возвыси». Въ 1 стихѣ 9 пѣсни: «спаси градъ и люди умножи и дай же князю здравіе». Во 2 стихѣ той же пѣсни: «радуйся стражъ граду нашему».

изъ южныхъ Славянъ, а, наоборотъ, послѣдними заимствованъ отъ насъ, въ этомъ удостовѣряютъ или по крайней мѣрѣ даютъ все право думать это слова службы: «Владычице... за ны грѣшныя къ Богу помолися, твоего покрова праздникъ въ рустѣй земли прославльшимъ»[1]). Когда установленъ праздникъ, это пока вовсе неизвѣстно. Желающіе положительно относить его къ періоду домонгольскому ссылаются на то, что въ Новгородѣ есть Покровскій Звѣринъ монастырь, существующій по крайней мѣрѣ съ первой половины XII вѣка, и что близь Владимира есть Покровская церковь, построенная по всей вѣроятности Андреемъ Боголюбскимъ и во всякомъ случаѣ несомнѣнно относящаяся къ періоду домонгольскому. Но монастырь и церковь суть ли Покровскіе съ періода домонгольскаго или стали таковыми только въ послѣдующее время, это остается неизвѣстнымъ[2]). Праздникъ находимъ записаннымъ въ святцахъ второй половины XIII вѣка[3]); слѣдовательно, онъ явился не позднѣе этого времени. Если принимать предположеніе, что сначала онъ явился въ видѣ частнаго праздника, то первое его установленіе можно будетъ относить къ періоду домонгольскому, потому что какъ бы ни скоро частный праздникъ сдѣлался общимъ, но все таки для этого нужно было нѣкоторое время. На вопросъ: почему праздникъ положенъ 1 Октября, пока не можемъ отвѣчать совершенно ничего[4]).

Пространное и въ своемъ родѣ весьма замѣчательное житіе св. Андрея Юродиваго написано священникомъ церкви св. Софіи въ Константинополѣ Никифоромъ, который выдаетъ себя за современника и за близкаго друга святому (оно напечатано въ Acta SS. Болландистовъ, Maii t. VI, Corollarium). Но личность автора возбуждаетъ сомнѣнія: онъ былъ уже священникомъ, когда Андрей началъ юродствовать (cap. 2 sub fin.); Андрей юродствовалъ 66 лѣтъ (cap. 28); житіе

---

1) Канона 8-й пѣсни стихъ 1-й. Кромѣ нашихъ двухъ списковъ см. указаніе относительно нашего мѣста еще на третій въ Описаніи Сунодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.*, Отд. III, 1, стр. 554, № 431 л. 126 об.

2) Церковь Звѣрина монастыря подъ 1148 г. называется въ лѣтописяхъ церковію св. Богородицы, но не называется Покровскою.

3) Святцы Румянцевскаго Обиходника, напечатанныя *преосв. Макаріемъ* въ приложеніяхъ къ 3-му т. Исторіи, по изд. 2 прилож. 5.

4) 1 Октяря память преп. Романа сладкопѣвца, который, живъ въ Константинополѣ при церкви Богородицы Кировой, ходилъ во Влахернскую на всенощныя бдѣнія: нѣтъ ли тутъ какой нибудь связи? Стефанъ Печерскій, устроивъ свой Влахернскій монастырь, по вся лѣта творилъ въ немъ праздникъ свѣтлъ святѣй Богородицѣ мѣсяца Іулія во 2 день (положенію честныя ризы Богородицы во Влахернской церкви, — Несторъ въ житіи Θеодосія). Что касается до самаго Андрея Юродиваго, то онъ скончался по житію 28 Мая, а въ нашихъ старыхъ святцахъ его память записана подъ различными числами: 2 и 16 Октября, 4 и 5 Іюня (въ греческихъ святцахъ его нѣтъ). О службѣ Покрову см. въ приложеніяхъ.

написано не тотчасъ послѣ смерти Андрея, а послѣ того, какъ умеръ ученикъ его Епифаній, согласно съ его пророчествомъ бывшій послѣ его смерти епископомъ (sic) Константинопольскимъ (ibid.). Такимъ образомъ, должно будетъ выходить, что Никифоръ писалъ житіе болѣе чѣмъ въ столѣтней старости, что не весьма вѣроятно.

Время жизни св. Андрея авторъ вовсе не обозначаетъ годами (хотя и сообщаетъ день его смерти въ неизвѣстномъ году). Но онъ говоритъ, во-первыхъ, что вельможа, купившій его въ рабы дитятей, жилъ при импер. Львѣ Великомъ (ἀνήρ τις ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τῆς βασιλείας Λέοντος τοῦ φιλοχρίστου βασιλέως τοῦ μεγάλου, cap. 1 нач.); во-вторыхъ, что во время его юродства былъ его современникомъ св. Даніилъ столпникъ, что въ Анаплѣ (cap. 13), который взошолъ на столпъ въ 465 г., а скончался въ 489 г. (у Болландистовъ мѣсто о Даніилѣ понято и переведено неправильно). По симъ двумъ согласнымъ между собою свидѣтельствамъ время жизни Андрея должно быть относимо ко второй половинѣ V вѣка. Однако въ житіи есть признаки, которые заставляютъ относить жизнь его къ болѣе позднему времени. Таковые признаки суть: во-первыхъ, житіе, если оно современно Андрею, должно быть относимо по его языку (который весьма варварствуетъ) къ болѣе позднему времени, чѣмъ V вѣкъ; во-вторыхъ, говорится въ житіи, что Андрей, принявъ на себя подвигъ юродства, «началъ ребячествовать по примѣру онаго древняго дивнаго Симеона» (cap. 2 fin.), а разумѣемый тутъ Симеонъ, юродивый Сиро-Палестинскій, жилъ во второй половинѣ VI вѣка [1]); въ-третьихъ, многократно упоминаются въ житіи Сарацины и Агаряне и въ одномъ мѣстѣ ясно представляются народомъ, высоко поднявшимъ рогъ свой на Византію (cap. 25).

Полагаютъ, что подъ Львомъ Великимъ житія долженъ быть разумѣемъ Левъ философъ (886—911). Однако послѣдняго, сколько знаемъ, никто не называетъ Великимъ. Притомъ, упоминаніе о Даніилѣ столпникѣ, какъ современникѣ Андрея, даетъ знать, что примиренія противорѣчій или разрѣшенія вопроса о нихъ должно искать инымъ путемъ.

Время пребыванія на каѳедрѣ Константинопольской ученика Андреева Епифанія должно бы служить къ опредѣленію времени жизни перваго. Но Епифаній взошолъ на каѳедру съ монашескою перемѣною имени и не называемый въ житіи по этому второму имени онъ остается между епископами (sic) Константинопольскими вовсе неизвѣстнымъ. Господинъ, купившій Андрея въ рабы, по имени Ѳеогностъ, имѣлъ санъ протоспаѳарія и наконецъ былъ стратилатомъ въ восточныхъ предѣлахъ; но пока у лѣтописцевъ византійскихъ не найдено подобнаго Ѳеогноста.

Житіе св. Андрея, какъ мы сказали, весьма пространное и въ своемъ родѣ весьма замѣчательное, послѣ изображенія подвиговъ его юродства и суровѣйшаго

[1]) Въ нашихъ святцахъ 21 Іюля; у Болландистовъ его жизнь подъ 1 Іюля, Iul. t. I, p. 136 sqq.

аскетизма, повѣствуетъ: о многочисленныхъ видѣніяхъ, ему бывшихъ, о случаяхъ обличенія имъ людей грѣшныхъ и о многообразныхъ (отчасти такъ сказать апокалипсическихъ по характеру) бесѣдахъ его съ Епифаніемъ.

Относятъ къ періоду домонгольскому установленіе въ Новгородѣ празднованія иконѣ Знаменія Божіей Матери, 27 Ноября, въ воспоминаніе бывшаго отъ нея чуда.

Зимой 1169 г. великій князь Суздальскій Андрей Юрьевичъ Боголюбскій, ссорясь съ Новгородцами изъ-за Двинскихъ областей и изъ-за принятаго послѣдними враждебнаго ему князя [1]), послалъ на Новгородъ весьма большую рать подъ предводительствомъ сына своего Мстислава, которому сопутствовало еще пятеро князей съ вспомогательными войсками изъ другихъ княженій. Опустошивъ область Новгородскую и пожегши ея села, Суздальцы подступили къ самому Новгороду. Тогда владыка Новгородскій Іоаннъ съ посадникомъ Якуномъ вынесли на острогъ, сдѣланный около города по случаю нашествія враговъ, икону Знаменія Божіей Матери, находившуюся въ церкви Спаса на Ильиной улицѣ. Три дни съѣзжались Новгородцы биться съ Суздальцами, въ четвертый день, 25 Февраля, Суздальцы пустили на острогъ стрѣлы какъ дождь и обратилась икона лицомъ къ городу и напала на Суздальцевъ тьма и всѣ ослѣпли, а Новгородцы, вышедъ на поле, однихъ избили, другихъ изымали, а прочіе разбѣжались, и плѣнныхъ взято было такое множество, что продавали человѣка по двѣ ногаты [2]).

Болѣе чѣмъ вѣроятно, что празднованіе иконѣ Знаменія въ воспоминаніе этого чуда установлено не въ 1169 г., а спустя значительно времени послѣ. Во всѣхъ сказаніяхъ владыка Новгородскій называется Іоанномъ, но онъ былъ не Іоаннъ, а Илія, принявшій имя Іоанна только передъ смертью, при постриженіи въ монашество, и употребленіе въ сказаніяхъ втораго имени вмѣсто перваго несомнѣнно указываетъ на позднѣйшее время. Во-вторыхъ, объ установленіи празднованія вовсе не гово-

[1]) Романа Мстиславича, сына Мстислава Изяславича Владимиро-Волынскаго, котораго Боголюбскій прогналъ изъ Кіева въ предшествующемъ 1168 году.

[2]) Мы передали редакцію сказанія, помѣщенную въ 4-й Новгородской лѣтописи, которая представляется намъ старѣйшею. Другая редакція (въ Новгородской 3-й лѣтописи краткая, а въ Псковской 2-й лѣтописи имѣющая видъ пространной и цѣльной повѣсти), говоритъ, что архіепископу Іоанну былъ гласъ во время молитвы вынести на градъ икону Богородицину, что архіепископъ послалъ было за иконой архидіакона, но она не двигнулась, и что когда онъ самъ пришелъ со крестами, икона двигнулась сама о себѣ. 1-я Псковская лѣтопись, сокращенно повторяя 4-ю Новгородскую, прибавляетъ новое противъ ней и противъ другихъ двухъ помянутыхъ выше, что «застрѣлиша Суздальцы икону». По тремъ первымъ лѣтописямъ число князей, приходившихъ подъ Новгородъ, было 70 и 2.

ритъ древняя Новгородская лѣтопись, писанная современниками [1]), равно какъ не говорятъ о немъ и другія древнія лѣтописи [2]). Въ-третьихъ, сохранился до настоящаго времени отъ второй половины XII вѣка Уставъ церковный, принадлежавшій именно Благовѣщенскому монастырю архіепископа Иліи: въ его мѣсяцесловѣ нѣтъ нашего праздника. Наконецъ, въ-четвертыхъ и главное — весьма трудно и совсѣмъ невѣроятно допустить, чтобы Новгородцы захотѣли установить этотъ праздникъ тотчасъ послѣ побѣды или вообще въ періодъ домонгольскій. Сдѣлать это значило бы нанести Суздальцамъ тяжкую обиду, а на это они не могли рѣшиться ни при Андреѣ Боголюбскомъ, къ которому, не смотря на побѣду, обратились въ слѣдующемъ 1170 г., ни при его преемникахъ до конца періода (Праздникъ находимъ записаннымъ въ мѣсяцесловѣ второй половины XIII вѣка [3]); когда онъ установленъ ранѣе, сказать не можемъ. Новгородцы побѣдили Суздальцевъ 25 Февраля, а праздникъ — 27 Ноября; это объясняютъ такъ, что не находили удобнымъ временемъ для него великій постъ, въ среду на второй недѣлѣ котораго было 25 Февраля въ 1169 г. и въ которомъ оно по большей части приходится и что поэтому установили его праздновать въ день ангела тогдашняго воеводы Якуна, ибо 27 Ноября Іакова Персскаго. Если бы было несомнѣнно доказано, что праздникъ установленъ въ 1169 году, то, конечно, объясненіе можно было бы находить удовлетворительнымъ. Но пока дѣло составляетъ вопросъ).

Кромѣ праздниковъ, нарочито установленныхъ, была еще у насъ въ періодъ домонгольскій категорія новыхъ и собственно Русскихъ праздниковъ, относительно которыхъ со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что они не были установлены нарочно, а вводились сами собой. Эти праздники — дни освященія нѣкоторыхъ знаменитыхъ церквей, какъ-то: Владимировой Десятинной, Софіи Кіевской Ярославовой и другихъ. Обыкновенно думаютъ о происхожденіи этихъ праздниковъ, что князья установляли ихъ нарочитыми узаконеніями. Но гораздо вѣроятнѣе думать о нихъ совсѣмъ другое. Въ древнее время день освященія каждой церкви

---

1) Т. е. Новгородская 1-я лѣтопись.

2) Лаврентьевская и Ипатьевская (послѣдняя подъ 1173 г.).—Всѣ три лѣтописи ничего не говорятъ и о чудѣ, бывшемъ во время осады, но авторъ второй изъ нихъ, повторяемый въ послѣдней, пишетъ: «слышахомъ преже тріи лѣтъ бывшее знаменье Новѣгородѣ всѣмъ людемъ видящимъ: въ трехъ бо церквахъ Новгородьскыхъ плакала на трехъ иконахъ святая Богородица, провидѣвши бо Мати Божія пагубу, хотящюю быти надъ Новымъ городомъ»...

3) Румянц. Обиходника, напеч. преосв. Макаріемъ (Однако написанное въ святцахъ: «Знаменіе святыя Богородица, иже на иконѣ» необходимо ли есть нашъ Новгородскій праздникъ?).

долженствовалъ быть для нея великимъ годовымъ праздникомъ, т. е. каждая церковь ежегодно должна была праздновать день своего освященія какъ большой праздникъ [1]). Естественно, что по сей причинѣ церкви отмѣчали въ своихъ мѣсяцесловахъ или вносили въ свои святцы дни своихъ освященій. Писцы книжные, переписывая святцы знаменитыхъ церквей для другихъ церквей, не выпускали изъ нихъ мѣстныхъ праздниковъ первыхъ, а такимъ образомъ праздники эти распространялись по святцамъ и становились общими праздниками всей Русской церкви. Въ позднѣйшихъ святцахъ праздниковъ этихъ уцѣлѣло немного, именно — 12 Мая освященіе Десятинной Владимировой церкви, 11 Мая и 4 Ноября два освященія Кіевской Ярославовой Софіи, 26 Ноября освященіе Кіевской Ярославовой церкви св. Георгія; но весьма вѣроятно, что въ домонгольскій періодъ были вносимы изъ мѣстныхъ святцевъ въ общіе дни освященія и многихъ другихъ церквей.

Одинъ праздникъ изъ этой категоріи остался навсегда или до настоящаго времени; это — праздникъ св. Георгія 26 Ноября, иначе осенняго Юрія [2]). Причина, почему сохранился одинъ этотъ праздникъ изъ числа многихъ ему подобныхъ, очевидно должна быть полагаема въ особомъ усердіи народа къ св. Георгію, котораго собственный, т. е. независимый отъ какихъ нибудь стороннихъ поводовъ, праздникъ онъ видѣлъ въ праздникѣ 26 Ноября.

Новый праздникъ, установленный въ періодъ домонгольскій Русскою церковію въ совокупности съ церковію Греческой былъ праздникъ Всемилостивому Спасу и пречистой Богородицѣ 1-го Августа. Въ настоящее время этотъ праздникъ у насъ уже не празднуется [3]), но объ его преж-

---

[1]) Симеона Солунскаго De sacro templo глава 121: О томъ, что въ каждомъ божественномъ храмѣ необходимо должно быть (ежегодно) празднуемо его священіе, — у Миня въ Патр. t. 155, p. 324.

[2]) Который, какъ мы сказали, есть празднованіе дня освященія Кіевской Ярославовой церкви св. Георгія.

[3]) Въ настоящее время у насъ 1-го Августа «Происхожденіе честнаго и животворящаго креста Христова» — праздникъ въ воспоминаніе того, что въ Константинополѣ, начиная съ 1-го Августа до Успеньева дня, обносился по всему городу въ торжественной процессіи животворящій крестъ, хранившійся во дворцѣ (см. Констант. Порфирог. De cerem. lib. II, c. 8, у *Миня* въ Патр. t. 112, p. 1005, cfr *архим. Сергія* Полный Мѣсяцесловъ Востока т. II, ч. 2, стр. 222). Названіе праздника «происхожденіе» есть неудачный переводъ греческаго слова προέλευσις, которое значитъ торжественную церемонію, крестный ходъ (или можетъ быть — πρόοδος, которое употреблялось въ одномъ смыслѣ съ προέλευσις. Ношеніе креста или ходы съ нимъ начинались съ 1-го Августа, а поэтому и записано подъ 1-е Августа, съ подразумѣніемъ, что въ этотъ день — начало ходовъ). Служба Всемилостивому Спасу (по содержанію — Спасу и Кресту) печатается въ Августовской мѣсячной Минеѣ до настоящаго времени

немъ празднованіи свидѣтельствуетъ народное названіе 1-го Августа Спасовымъ днемъ. Праздникъ учрежденъ былъ нашимъ великимъ княземъ Андреемъ Юрьевичемъ Боголюбскимъ и императоромъ Константинопольскимъ Мануиломъ или точнѣе говоря, учрежденъ былъ послѣднимъ и принятъ по его предложенію первымъ. О времени и причинѣ установленія праздника сказаніе, читаемое въ Прологѣ, говоритъ, что въ 1164 г. князь и императоръ въ одинъ и тотъ же день вышли войной на враговъ — первый на Камскихъ Болгаръ, второй на Сарацинъ, и что оба они одержали надъ врагами побѣды заступленіемъ Всемилостиваго Спáса и пречистой Богородицы. Но должно думать, что относительно времени авторъ ошибается, хотя Боголюбскій, которому онъ хочетъ усвоять инціативу, и дѣйствительно одержалъ побѣду надъ Камскими Болгарами въ 1164 г. Сохранился до настоящаго времени указъ импер. Мануила отъ 1166 г. о праздникахъ неприсутственныхъ и полу-присутственныхъ, т. е. о такихъ, въ которые или совсѣмъ не должно быть присутствія въ судахъ или должно быть только послѣ обѣдни [1]). Если бы не между первыми, то между вторыми долженствовалъ быть праздникъ только что учрежденный самимъ императоромъ; а между тѣмъ его нѣтъ ни между одними ни между другими. Изъ этого слѣдуетъ, что въ 1166 г. онъ еще не былъ учрежденъ. Весьма вѣроятно, что Мануилъ установилъ праздникъ въ 1168 г. по случаю блестящей побѣды, одержанной имъ надъ Венграми (8 Іюля 1167 г.), которую онъ усвоялъ заступничеству Божіей Матери, почему когда возвратился съ войны домой и въ тріумфѣ въѣзжалъ въ Константинополь, то приказалъ везти впереди себя на особой колесницѣ Ея икону [2]). Что касается до Андрея Боголюбскаго, который вообще былъ князь изъ ряду вонъ благочестивый и особенно усердный чтитель Божіей Матери, то онъ, нѣтъ сомнѣнія, встрѣтилъ бы предложеніе императора принять установленный праздникъ съ величайшею готовностію и безъ особенныхъ личныхъ къ тому побужденій. Но онъ имѣлъ этихъ личныхъ побужденій слишкомъ много, имѣлъ ихъ и въ то самое время, когда по всей вѣроятности пришло къ нему предложеніе императора: въ 1168 г. его войска (подъ предводительствомъ сына его Мстислава) одержали побѣду еще болѣе важную, чѣмъ та, которую онъ одержалъ въ 1164 г. надъ Болгарами, именно — побѣду надъ его вра-

(и ее предписываетъ Минея совершать 1 Августа въ тѣхъ храмахъ, которые посвящены Всемилостивому Спасу).

[1]) Напечатанъ въ Jus Graeco-Romanum *Цахаріе*, III, 469.

[2]) Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους ὑπὸ Κ. Παπαῤῥηγοπούλου, IV, 591 (О годѣ и днѣ побѣды — Geschichte von Ungarn *Фесслера*, изд. *Клейна*, I, 267). Подъ иконой должно разумѣть знаменитую Константинопольскую икону Божіей Матери Одигитрію, о которой сейчасъ ниже, и дѣло должно представлять такъ, что императоръ бралъ ее съ собою въ походъ.

гомъ великимъ княземъ Мстиславомъ Изяславичемъ, котораго выгнали изъ Кіева [1]). Несомнѣнно, что ни Кіевъ ни Новгородъ не питали къ Боголюбскому ни малѣйшаго расположенія; а на этомъ основаніи болѣе чѣмъ вѣроятно предполагать, что праздникъ, установленный имъ, былъ введенъ только въ области Суздальской и что онъ не былъ первоначально принимаемъ ни въ Кіевѣ ни въ Новгородѣ (если только и потомъ былъ принимаемъ [2]).

Иконы особенно чтимыя и чудотворныя.

Въ періодъ домонгольскій, какъ и послѣ и какъ теперь, были у насъ иконы, которыя находились въ особенномъ уваженіи, къ которымъ были питаемы особенное усердіе и особенная вѣра. Точно такъ же были иконы, отъ которыхъ совершались чудотворенія и знаменія.

Укажемъ эти иконы, сколько онѣ извѣстны:

1. Успенія Божіей Матери Кіево-Печерская, находящаяся въ Печерскомъ монастырѣ, храмовая главной церкви. По преданіямъ Печерскаго монастыря, записаннымъ въ Патерикѣ, икона эта чудеснымъ образомъ прислана была Божіею Матерью изъ Константинополя, изъ Влахерны, вмѣстѣ съ зодчими для построенія церкви [3]). По свидѣтельству Патерика, отъ иконы сотворялись многія чудеса [4]). Сохраняясь въ монастырѣ до настоящаго времени, не стоитъ въ иконостасѣ, въ ряду мѣстныхъ иконъ, а виситъ на шнурахъ надъ царскими дверями [5]).

2. Божіей Матери Пирогощая или Пирогоща, находившаяся въ Кіевѣ, Въ 1131 г., по свидѣтельству лѣтописей, вел. кн. Мстиславъ Владимировичъ заложилъ въ Кіевѣ каменную церковь Богородицы, которая (церковь) получила названіе Пирогощеей или Пирогощей [6]) Въ 1155 г.,

---

[1]) Предполагать, чтобы праздникъ былъ установленъ по иниціативѣ русскаго князя и отъ него принятъ императоромъ, какъ представляетъ дѣло нашъ Прологъ, и само по себѣ совершенно невѣроятно. Что это и на самомъ дѣлѣ было не такъ, а наоборотъ, доказательства находимъ въ самомъ же Прологѣ: въ немъ уцѣлѣлъ отрывокъ посланія къ Боголюбскому, писаннаго по приказанію Мануила (и по приговору всего причта церковнаго, какъ будто патріархомъ) съ предложеніемъ принять праздникъ, см. у *архим. Сергія* въ Полн. Мѣсяцесловѣ, т. II, ч. 2, стр. 223 fin.

[2]) Нарочитую службу празднику мы, конечно заимствовали отъ Грековъ вмѣстѣ съ самымъ праздникомъ. См. о ней въ приложеніяхъ.

[3]) Симонъ въ главѣ о зодчихъ.

[4]) Ibid., самый конецъ главы.

[5]) О чемъ выше стр. 183 Ея изображеніе у *Фундукл.* въ Обозр. Кіева.

[6]) Въ 1131 г. по Лаврент. лѣт., по Ипатск. въ 1132 г. Въ первой: «заложи церковь святыя Богородица Пирогощюю»; во второй: «заложена церкви камена святыя Богородица, рекомая Пирогоща».

по свидѣтельству тѣхъ же лѣтописей, Андрей Юрьевичъ Боголюбскій, уходя отъ отца своего изъ Кіева въ Суздаль, взялъ изъ Вышгорода икону Богородицы (послѣдующую — Владимирскую), которая принесена была изъ Константинополя въ одномъ кораблѣ съ Пирогощею [1]). Можно понимать это такъ, что икона принесена была Мстиславу (бывъ по его приказанію куплена или по его заказу написана въ Константинополѣ) и что онъ построилъ церковь для нея; но гораздо вѣроятнѣе понимать такъ, что церковь была построена ранѣе, а икона принесена была послѣ и только поставлена въ церкви (можетъ быть, нарочно бывъ куплена или заказана для послѣдней въ ея храмовыя иконы). Степенная книга говоритъ, что икона принесена была самому Юрію Долгорукому (I,253 нач., — подразумѣвается, бывъ по его приказанію куплена или по его заказу написана): не невозможно, что она основывается въ семъ случаѣ на спискахъ лѣтописей, въ которыхъ именно это говорилось. Отъ чего получила икона прозваніе и какъ было — такъ ли, что церковь дала его ей или, наоборотъ, она церкви, остается неизвѣстнымъ (по Степенной книгѣ, ibid., икона получила прозваніе отъ того, что принесена была изъ Константинополя гостемъ, т. е. купцомъ, Пирогощей). Что икона пользовалась особеннымъ уваженіемъ, это видно изъ словъ о ней лѣтописей подъ 1155 г. (гдѣ она представляется не менѣе извѣстною, чѣмъ Владимирская) и изъ того, что князь Игорь Святославичъ, герой Слова о полку Игоревомъ, по освобожденіи изъ плѣна у Половцевъ, прежде всего поѣхалъ въ Кіевъ, «къ святѣй Богородици Пирогощей» (Слово, — самый конецъ), чтобы принести ей — подразумѣвается — благодареніе. Въ настоящее время иконы не существуетъ, равно какъ и церкви, въ которой она находилась.

3. Николая Чудотворца (Николы [2]), такъ называемаго Мокраго, находящаяся въ Кіевскомъ Софійскомъ соборѣ. Эта икона около 1090 — 1100 г. [3]) сотворила чудо, состоявшее въ томъ, что у двоихъ супруговъ, жителей Кіева, возвращавшихся домой изъ Вышгорода, съ тамошняго праздника, въ лодкѣ по Днѣпру, вслѣдствіе случившейся бури, былъ выброшенъ въ рѣку младенецъ, который, утонувъ, черезъ нѣсколько дней

---

[1]) Лѣтт. Лавр. и Ип.; изъ Вышгорода — во второй.

[2]) Въ древнее время нѣкоторые святые, носившіе употребительнѣйшія или трудно произносимыя имена, назывались у насъ уменьшительно потому, что на нихъ перенесенъ былъ обычай изъ житейскаго быта. Николай Чудотворецъ оставался съ уменьшительнымъ именемъ Николы до позднѣйшаго времени (т. е. хотимъ сказать — въ письмени, ибо у народа остается съ нимъ и до сихъ поръ).

[3]) См. у преосв. Макарія т. 2, по 2 изд. стр. 175, прим. 265.

былъ найденъ лежащимъ у нашей иконы живымъ и невредимымъ, только мокрымъ, отъ чего и икона получила прозваніе (Она до настоящаго времени находится въ соборѣ тамъ же, гдѣ находилась въ древнее время,— на полатяхъ или женскихъ галлереяхъ, въ лѣвой боковой сторонѣ, теперь — въ придѣлѣ Николая Чудотворца).

4. Смоленской Божіей Матери, называемая Одигитріею, находящаяся въ Смоленскомъ каѳедральномъ соборѣ. По мѣстнымъ преданіямъ, икона принесена изъ Греціи супругой Всеволода Ярославича, дочерью (будто бы, — первой полов. т. стр. 260 прим.) импер. Константина Мономаха, и есть одна изъ иконъ, написанныхъ, по преданію, евангелистомъ Лукой[1]). Вмѣстѣ съ этой Смоленской иконой считались у насъ написанными евангелистомъ Лукой еще иконы Божіей Матери Владимирская и Полоцкая — Евфросиньинская. Но эти наши преданія нужно понимать особеннымъ образомъ. Чтобы Греки имѣли охоту отдавать Русскимъ иконы, которыя у нихъ принимались за написанныя евангелистомъ Лукой, это такъ же мало вѣроятно, какъ то, чтобы мы въ настоящее время имѣли охоту отдавать Грекамъ или кому-нибудь икону Владимирской Божіей Матери, т. е. мы хотимъ сказать — совершенно невѣроятно. Если у насъ были иконы, которыя слыли и считались за написанныя евангелистомъ Лукой, то это несомнѣнно и очевидно значитъ, что онѣ были копіи или списки съ иконъ, которыя принимались у Грековъ за таковыя. Иконы эти находились у Грековъ въ великомъ уваженіи; а потому и естественно, что Русскіе желали имѣть съ нихъ копіи, и нѣкоторыя изъ сихъ-то копій, особенно у насъ прославившіяся, народная молва и народное усердіе и превратили въ самые оригиналы. У Грековъ принимались за написанныя евангелистомъ Лукой три иконы Божіей Матери: находившаяся въ Константинополѣ и называвшаяся Одигитріей[2]), находившіяся въ Іерусалимѣ и въ Ефесѣ. Знаменитѣйшею была Константинопольская: она тоже была для Константинополя, чтò для Москвы иконы Божіей Матери Владимирская и Иверская[3]). Съ этихъ-то иконъ и были спис-

---

[1]) Историко-статистич. описаніе Смоленск. епархіи, стр. 246 sqq.

[2]) Принесенная въ Константинополь изъ Антіохіи при импер. Ѳеодосіи Младшемъ, — *Дюк.* по цитатѣ слѣдующ. прим.

[3]) Названіе иконы Одигитрія, — Ὁδηγήτρια, значитъ Путеводительница. Она находилась въ монастырѣ, который назывался μονὴ τῶν Ὁδηγῶν — монастыремъ Путеводителей и по ней (иконѣ) — τῆς Ὁδηγητρίας, — Путеводительницы. Монастырь ли далъ названіе иконѣ или наоборотъ и отъ чего его производить, остается неизвѣстнымъ и спорнымъ. Самымъ вѣроятнымъ объясненіемъ представляется то, что монастырь находился на морскомъ берегу и что въ немъ имѣли обычай пѣть молебны, испрашивая напутствія и *путеводительства*, моряки, отправлявшіеся въ плаваніе (cfr *Никольск.* Пособіе къ изученію Устава, изд. 3, стр. 518 прим.). Монастырь находился на берегу Мраморнаго моря,

ками наши иконы, слывшія за письмо евангелиста Луки. Смоленская икона Божіей Матери называется Одигитріей; изъ этого ясно, что она есть списокъ съ иконы Константинопольской. Истинная ея исторія, вѣроятно, есть та, что ее пріобрѣлъ изъ Константинополя Владимиръ Всеволодовичъ Мономахъ, какъ храмовую икону для построенной имъ въ Смоленскѣ церкви Богородицы (послѣдующаго и нынѣшняго каѳедральнаго собора).

5. Владимирской Божіей Матери, находящаяся въ Москвѣ, въ Успенскомъ соборѣ. Изъ сказаннаго выше видно, что икона пріобрѣтена изъ Константинополя или Мстиславомъ Владимировичемъ или его братомъ Юріемъ Долгорукимъ. Андрей Юрьевичъ Боголюбскій, въ 1155 г. ушедшій отъ своего отца изъ Кіева въ родовую Суздальскую область, взялъ съ собою икону изъ Вышгорода (въ которомъ, значитъ, она передъ тѣмъ находилась). Въ Суздальской области, избравъ вмѣсто Суздаля новую столицу себѣ въ городѣ Владимирѣ, Боголюбскій въ послѣднемъ поставилъ и икону, которую великолѣпнѣйшимъ образомъ украсилъ [1]) и для которой соорудилъ великолѣпнѣйшій храмъ. Боголюбскій бралъ съ собою икону въ военные походы и ей приписывалъ свои побѣды (походъ на Камскихъ Болгаръ 1164 г., — Лавр. лѣт.). Лѣтописцы домонгольскаго періода неоднократно называютъ икону чудотворною [2]). Въ 1237 г. при взятіи и разграбленіи Владимира Татарами она лишилась своихъ украшеній, бывъ послѣдними одрана. Въ 1395 г., по случаю грознаго нашествія на Россію Тамерлана, икона принесена была изъ Владимира въ Москву, въ которой навсегда и осталась [3]). Съ которой изъ трехъ названныхъ выше греческихъ иконъ была спискомъ наша икона, не можемъ сказать; но съ вѣроятностію думаемъ, что съ той же Одигитріи Константинопольской.

близь императорскаго дворца, у юго-восточнаго угла его стѣны или ограды, подлѣ воротъ городской стѣны отъ моря, которыя нынѣ называются Ахиръ-Капу. См. о немъ *Дюканжа* въ Constantinop. Christ., lib. IV, p. 88 и *Византія Κωνσταντινούπ.* I, 184 (для точнаго опредѣленія мѣста сравн. нашего Стефана Новгородца). — Икона Божіей Матери Одигитрія оставалась въ Константинополѣ цѣлою до Турокъ (наши паломники — Стефанъ Новгородецъ, іеродіаконъ Зосима и діаконъ Игнатій, — у *Сахар.*), а этими послѣдними при разграбленіи города изрублена, — *Мих. Дука*, у Миня въ Патр. t. 157, p. 1101, cfr *архим. Сергія* Полный Мѣсяцесловъ Востока, т. II, Замѣтокъ стр. 219.

[1]) «Вкова въ ню боле тридесятъ гривенъ золота, кромѣ серебра и каменья драгаго и жемчюга», — Лаврент. лѣт. подъ 1155 г., тоже Ипатск. ibid.

[2]) Лаврент. лѣт. подъ 1169, 1175 (2 изд. стр. 349 нач.) и 1177 гг.

[3]) Но по такъ называемой Академической или Троицкой лѣтописи въ 1410 г. она представляется снова находящеюся во Владимирѣ: не было ли двухъ перенесеній?

6. Божіей Матери Полоцкая, Евфросиньинская. Преп. Евфросинія основала въ Полоцкѣ (въ половинѣ XII. в.) два монастыря — женскій и мужской. Для одного изъ своихъ монастырей — женскаго, по словамъ ея житія, она испросила у императора греческаго ту изъ трехъ иконъ Божіей Матери, написанныхъ евангелистомъ Лукою, которая находилась въ Ефесѣ (подробнѣе см. ниже, въ главѣ о монастыряхъ). Это, очевидно, должно понимать такъ, что Евфросинія пріобрѣла себѣ изъ Греціи копію съ иконы. Присемъ подъ иконой, какъ заставляютъ думать нѣкоторые признаки (укажемъ ихъ ниже, тамъ же), нужно разумѣть не Ефесскую, а ту же Константинопольскую Одигитрію[1]) (Женскій монастырь Евфросиньинъ существуетъ до настоящаго времени; но сохраняется ли въ немъ наша икона, остается намъ неизвѣстнымъ).

7. Николая Чудотворца Дворищенская, находящаяся въ Новгородѣ, въ бывшемъ княжескомъ Николодворищенскомъ соборѣ. По позднѣйшему сказанію, чудесно обрѣтена плавающею въ озерѣ Ильменѣ по тому поводу, что больнымъ Новгородскимъ княземъ Мстиславомъ Владиміровичемъ, вслѣдствіе соннаго видѣнія, было послано посольство въ Кіевъ за тамошнею иконою Николы Мокраго[2]). Вѣроятно, дѣло было такъ, что Мстиславъ Владиміровичъ желалъ имѣть храмовой иконой построеннаго имъ въ 1113 г. Дворищенскаго собора копію съ иконы Кіевскаго Николы Мокраго, вслѣдствіе того, что послѣдняя начала прославляться чудотвореніями.

8. Знаменія Божіей Матери, находящаяся въ томъ же Новгородѣ, въ Знаменскомъ соборѣ. О чудѣ, совершенномъ иконою въ 1169 г., мы говорили выше, и здѣсь только коснемся вопроса объ ея названіи. На иконѣ, называемой Знаменіемъ, Божія Матерь изображается стоящею въ молитвенномъ положеніи съ распростертыми руками (какъ на олтарной мозаикѣ Кіево-Софійскаго собора). Этого вида иконы Божіей Матери назывались у Грековъ «моленіями» (δέησις) или по нашему деисусами[3]). Не рѣшая окончательно вопроса о томъ, отъ чего случилось, что икона называвшаяся у Грековъ «моленіемъ», у насъ названа Знаменіемъ, на основаніи имѣющихся указаній думаемъ, что она получила названіе отъ совершеннаго ею «знаменія», т. е. чуда[4]).

---

[1]) А за Ефесскую икона начала слыть, вѣроятно, потому, что за Константинопольскую слыла уже одна изъ двухъ старшихъ иконъ — Смоленская или Владимирская.

[2]) Сказаніе у *архим. Макарія* въ Археологическомъ описаніи церковныхъ древностей въ Новгородѣ, I, 247 sqq.

[3]) См. Акты Русскаго на святомъ Аѳонѣ монастыря св. великомученика и цѣлителя Пантелеймона, Кіевъ 1873, стрр. 52, 54 и 60.

[4]) Лаврент. лѣт. подъ 1169 г.: «слышахомъ преже тріи лѣтъ бывшее *знаменье* Новѣгородѣ, всѣмъ людямъ видящимъ: въ трехъ бо церквахъ Новгородь-

9. Николая Чудотворца Жидичинская. Въ древнее время городъ или мѣстечко, въ настоящее время — мѣстечко, Жидичинъ находится на рѣкѣ Стыри, недалеко на сѣверъ отъ города Луцка. Подъ 1227 г. въ Ипатской лѣтописи сообщается, что въ немъ была икона св. Николы, молиться которой ѣздили князья.

10. Спаса Избавника Мѣльницкая. Городъ Мѣльникъ находился (а въ видѣ села и до настоящаго времени находится) на Западномъ Бугѣ, между Брестъ-Литовскомъ и Дрогичинымъ. Подъ 1260 г. въ Ипатской лѣтописи сообщается, что въ этомъ городѣ, въ церкви святой Богородицы, находилась икона Спаса Избавника, которая была «въ велицѣ чести»[1]).

11. Николая Чудотворца (Николы) Зарайская. Существуетъ пространная повѣсть о принесеніи образа Николая Чудотворца изъ Корсуни Крымской въ Зарайскъ Рязанскій священникомъ Корсунскимъ Евстаѳіемъ, въ 1224 г. (1225 г.), вслѣдствіе повелѣнія даннаго ему свыше[2]). Въ своихъ подробностяхъ повѣсть есть очевидная легенда; но нѣтъ основаній сомнѣваться въ томъ немногомъ, что икона дѣйствительно принесена изъ Корсуни священникомъ Евстаѳіемъ. На концѣ повѣсти сообщается, что при церкви Николая Чудотворца, созданной для иконы, въ продолженіи 335 лѣтъ служилъ «не перемѣняяся» родъ священника Евстаѳія. Это даетъ знать, что церковь св. Николая была ктиторскою въ родѣ Евстаѳія, составлявшею родовую наслѣдственную собственность (о чемъ см. выше). На семъ основаніи дѣло о принесеніи иконы можетъ быть представляемо такъ, что священникъ Евстаѳій (родомъ, подразумѣвается, Грекъ), которому не было удачи въ своей Корсуни, пріобрѣлъ хорошую икону Николая Чудотворца и съ нею отправился въ Русь, чтобы создать, гдѣ придется, церковь въ честь святаго, которая бы составляла его ктиторію (Такъ какъ потомки Евстаѳія, одному изъ которыхъ принадлежитъ составленіе повѣсти, были заинтересованы въ томъ, чтобы придать исторіи прибытія иконы на Русь характеръ необычайности, то этимъ легко объясняется и легендарность повѣсти).

(Въ Нижегородскомъ Благовѣщенскомъ монастырѣ есть икона Божіей Матери, называемая Корсунскою, подъ которою читается греческая подпись: εἰκὼν ἱστορηθεῖσα ἐν ἔτη ͵ςφά ὑπὸ Συμεὼν ἱερομονάχου, т. е. икона

скыхъ плакала на трехъ иконахъ святая Богородица» (За Лаврент. Ипатск. подъ 1173 г.).

[1]) Изд. 2 стр. 560.

[2]) Повѣсть не сполна передается у *Карамзина*, III, прим. 360 и у *Воздвиженскаго* въ Историч. обозр. Рязанской іерархіи, стр. 6, кратко у *А. Ѳ. Бычкова* въ Описаніи Сборниковъ Публичн. библіот. № 13, а въ подлинномъ и полномъ видѣ напечатана и во Временникѣ Общ. Ист. и Древн., кн. 15, Смѣсь.

написанная въ 6501 г. Сумеономъ іеромонахомъ [1]). Мы не видимъ никакихъ причинъ сомнѣваться въ достовѣрности подписи [2]), и такимъ образомъ, по нашему мнѣнію, эта икона есть древнѣйшая изъ всѣхъ извѣстныхъ русскихъ иконъ [3]), современная почти самому крещенію Владимира, ибо 6501 г. отъ С. М. есть 993 г. отъ Р. Х.).

Лѣтописи сообщаютъ о чудесномъ знаменіи отъ трехъ иконъ въ Новгородѣ, которыя остались непрославленными и неизвѣстными. Лаврентьевская лѣтопись, разсказывая подъ 1169 г. о нападеніи Суздальцевъ на Новгородъ и ничего не говоря о чудѣ, совершившемся при самомъ нападеніи, вмѣсто того сообщаетъ: «слышахомъ преже тріи лѣтъ бывшее знаменье Новѣгородѣ, всѣмъ людемъ видящимъ: въ трехъ бо церквахъ Новгородьскыхъ плакала на трехъ иконахъ святая Богородица, провидѣвши бо Мати Божія пагубу, хотящюю быти надъ Новымъ городомъ» [4])...

IV.

Частное богослуженіе.

Частное богослуженіе составляютъ существующія въ православной церкви молитвенныя послѣдованія, совершаемыя по разнымъ частнымъ и временнымъ нуждамъ людей, имѣющихъ потребность въ нихъ или для самихъ себя, или для принадлежащихъ имъ мѣстъ и предметовъ. Сюда относятся: послѣдованія всѣхъ таинствъ, за исключеніемъ таинства причащенія, которое соединено съ общественнымъ богослуженіемъ — литургіей, послѣдованіе погребенія умершихъ, заложеніе и освященіе храмовъ, разнаго рода молебныя пѣнія и молитвословія людямъ (болящимъ и скорбящимъ, здравующимъ и радующимся), въ мѣстахъ и надъ предметами (для освященія тѣхъ и другихъ).

Въ древнее время, такъ же какъ и теперь, послѣдованія частныхъ службъ были соединяемы въ одну книгу, которая у Грековъ называлась и называется Εὐχολόγιον, что̀ значитъ молитвословъ, а у насъ теперь

---

1) См. *архим. Макарія* Памятники церковныхъ древностей, — Нижегородская губернія, Спб. 1857, стр. 177 fin. sqq.

2) Что касается до слова ἱστορέω (ἱστορηθεῖσα), то въ приложеніи къ иконамъ оно употребляется вмѣсто γράφω весьма часто и совсѣмъ обычно.

3) Хотя, бывъ написана въ 993 г., она могла явиться въ Россіи только уже въ позднѣйшее неизвѣстное время.

4) Лаврентьевскую лѣтопись повторяетъ Ипатская подъ 1173 г.

называется требникомъ. Названіе требникъ, происходящее отъ слова треба, взятаго или въ общемъ значеніи сего послѣдняго — потребное, нужное, или въ частномъ богослужебномъ значеніи, которое было усвоено ему язычествомъ, нѣтъ сомнѣнія, ведетъ свое начало отъ древняго времени. Но въ древнее время, какъ нужно думать, оно было названіемъ простонароднымъ; другимъ же названіемъ, не простонароднымъ, было близкое къ греческому — молитвенникъ [1]).

Отъ періода домонгольскаго не сохранилось до настоящаго времени ни одного требника. Поэтому ни одного послѣдованія частныхъ службъ мы не можемъ представить въ томъ именно видѣ, какой онѣ имѣли въ періодъ домонгольскій. Обращаясь къ древнѣйшимъ дошедшимъ до насъ и слѣдовательно ближайшимъ къ періоду домонгольскому требникамъ, находимъ: во-первыхъ, что послѣдованія, представляя въ существѣ своемъ тоже самое, что и нынѣшнія, болѣе или менѣе разнятся отъ нынѣшнихъ частностями; во-вторыхъ, что онѣ не представляютъ совершеннаго единообразія сами между собою, но больше или меньше разнятся по спискамъ тѣми же частностями. Иначе сказать, находимъ тоже самое, что и въ службахъ общественныхъ.

Относительно частныхъ службъ мы сдѣлаемъ здѣсь то, что — во-первыхъ, изложимъ въ систематическомъ порядкѣ (насколько онъ возможенъ) касающіяся ихъ правила, читаемыя въ нашихъ каноническихъ сочиненіяхъ періода домонгольскаго, а отчасти правила и позднѣйшихъ сборниковъ, носящія признаки древности или дающія право заключать къ ней; во-вторыхъ, въ тѣхъ изъ сихъ службъ, которыя имѣютъ такъ сказать бытовую сторону, — соединены съ бытовыми обычаями (крещеніе, бракъ), мы укажемъ, сколько позволяютъ свѣдѣнія, сіи послѣднія, и наконецъ, въ-третьихъ — вообще нѣсколько ихъ комментируемъ [2]). Въ числѣ таинствъ мы скажемъ и о причащеніи, а именно — приведемъ касающіяся его правила, которыя читаются въ каноническихъ сочиненіяхъ.

Крещеніе.

Относительно мѣста совершенія крещенія митр. Георгій предписываетъ, чтобы оно не было совершаемо въ домовыхъ церквахъ, а только въ однихъ приходскихъ: «аще церковь у кого будетъ въ дому, досто-

---

[1]) Нифонтъ у Кирика въ Вопрошаніи: поступать съ новокрещеннымъ «якоже въ молитвенницѣ кажеть», (какъ въ требникѣ указано),—у *Калайд.* стр. 183.

[2]) Мы имѣли бы еще желаніе представить чинъ каждой службы по древнѣйшимъ извѣстнымъ спискамъ; но въ настоящую минуту мы не можемъ исполнить этого желанія.

итъ въ ней пѣти литургія, а дѣтяти въ ней не крестити, но въ соборнѣй церкви» (§ 79; соборная церковь — въ смыслѣ приходской церкви).

Правила соборовъ Трулльскаго (31-е) и Двукратнаго (12-е) дозволяютъ совершать крещеніе въ домовыхъ церквахъ подъ условіемъ, чтобы это было съ вѣдѣнія мѣстнаго епископа [1]). Это дозволеніе подтверждаетъ и импер. Левъ философъ въ одной изъ своихъ новеллъ [2]). Но патріархъ Константинопольскій Алексѣй своимъ соборнымъ опредѣленіемъ 1029 г. совсѣмъ запретилъ совершать крещеніе въ домовыхъ церквахъ [3]). Нѣтъ сомнѣнія, что митр. Георгій и повторяетъ указъ патр. Алексѣя.

У насъ въ Россіи правило каноническое о совершеніи крещенія не иначе какъ въ церкви приходской или домовой, по отдаленности деревень отъ селъ и по невозможности вслѣдствіе этого иныхъ больныхъ младенцевъ приносить въ церковь, нѣтъ сомнѣнія, было нарушаемо съ самаго древняго времени. Весьма вѣроятно, что и проистекшее отсюда злоупотребленіе, — обычай крестить дѣтей вмѣсто церкви на домахъ безъ дѣйствительной нужды, восходитъ также къ отдаленной древности (въ семъ случаѣ мы такъ сказать возвратились къ первоначальной древности, когда крещеніе совершалось не въ церквахъ и не при церквахъ въ крещальняхъ, а на рѣкахъ и вообще на естественныхъ водныхъ источникахъ).

Митрополитъ Георгій дозволяетъ совершать крещеніе въ монастыряхъ: «въ монастыри достоитъ дѣтя крестити» (§ 51), причемъ, конечно, подразумѣваетъ случаи нужды и не хочетъ сказать того, чтобы оставлялось на волю родителей — крестить въ приходской церки или въ монастырѣ.

О времени крещенія младенцевъ митр. Іоаннъ пишетъ въ своемъ Правилѣ: «относительно здоровыхъ дѣтей святые отцы опредѣлили ждать трехлѣтія, или и немного менѣе либо немного болѣе сего; на внезапные же смертные случаи находимъ это время ограниченнымъ и кратчайшимъ срокомъ: для весьма больныхъ дѣтей мы нашли опредѣленнымъ восьмой день или не много болѣе сего; а чтобы такіе младенцы ни въ какомъ случаѣ не умерли не свершонными, то должно крестить больное дитя, въ какой бы день или часъ не належала опасность смерти» [4]). Относительно больныхъ дѣтей согласно съ митр. Іоанномъ предписываетъ и митр. Георгій: «аще дѣтя умирати начнетъ, омывше не ждати ни единаго дни» (§ 63).

---

[1]) Правило Трулльскаго собора 59-е, повидимому противорѣчащее указанному Зонара толкуетъ такъ, что оно разумѣетъ совершеніе крещенія безъ вѣдома епископа, — у Ралли и П. II, 439.

[2]) Въ Ius Graeco-Romanum *Цахаріе*, III, 87.

[3]) У Ралли и П. V, 31 sub fin.

[4]) Греческій подлинникъ, съ котораго русскій переводъ, въ Запискахъ Академіи Наукъ, т. XXII, кн. 2, прилож. стр. 5.

Трехлѣтнюю отсрочку для крещенія здоровыхъ дѣтей назначаютъ древніе святые отцы, именно — Григорій Богословъ, котораго митр. Іоаннъ буквально повторяетъ въ своемъ Правилѣ [1]). Но въ позднѣйшее время были приняты гороздо кратчайшіе сроки: императоръ Левъ философъ въ одной изъ своихъ новеллъ предписываетъ крестить здоровыхъ дѣтей въ 40-й день, а желающимъ не запрещаетъ и въ 8-й [2]).

Какъ было у насъ въ семъ отношеніи въ періодъ домонгольскій, это даютъ знать житія святыхъ, именно — было такъ, что въ 8-й день нарекали имя, а въ 40-й крестили. Несторъ въ житіи преп. Θеодосія пишетъ: «въ осмый день принесоста (дѣтище) къ святителю Божію, *якоже обычай есть крестьяномъ*, да имя дѣтищю нарекутъ... таче же, яко и минуша 40 дній дѣтищю, крещеніемъ того освятиша». Тоже самое пишетъ Ефремъ въ житіи преп. Аврамія Смоленскаго.

Относительно крещенія въ великій постъ у митр. Георгія читаемъ: «въ постъ ни человѣкъ (взрослый) ни дѣтина не крестится, ни страстныя недѣля, но въ вербную субботу Лазареву и въ великую субботу, аще ли боленъ будетъ, да крестити и̂ (§ 78). На чемъ основано это предписаніе митр. Георгія, не знаемъ; Вальсамонъ изъ соображенія правилъ церковныхъ выводитъ то заключеніе, что въ постъ крещеніе не должно быть совершаемо въ простые дни недѣли, но можетъ быть совершаемо въ субботы и воскресенья [3]). Подобнымъ образомъ и на славянскомъ языкѣ читается правило, принадлежащее неизвѣстному (и неизвѣстнаго времени): «въ говѣйно крестити дѣти въ субботу да въ недѣлю», съ прибавленіемъ: «аще болно будетъ да крестятъ томъ часѣ, егда родится» [4]).

Относительно формы крещенія у Кирика читаемъ правило, данное епископомъ Саввой: «попови, крестяще дѣтя, къ собѣ лицемъ обратити, аще великъ человѣкъ погружати его трижды»... (У *Калайд.* стр. 198). Предписывая троекратное погруженіе при крещеніи только взрослыхъ, но не дѣтей, епископъ, очевидно, допускаетъ и подразумѣваетъ какъ бывшую въ обычаѣ и другую форму крещенія послѣднихъ, т. е. обливаніе. Относительно этого обливанія, а не погруженія, всѣхъ вообще, а

---

[1]) См. ibid. стр. 17 примѣчаніе издателя подлинника *А. С. Павлова*.

[2]) Въ Ius Graeco-Romanum *Цахаріе*, III, 91. Петръ хартофилаксъ въ своихъ каноническихъ отвѣтахъ, писанныхъ въ 1092 г., на вопросъ: «въ какое время должно быть крестимо дитя», даетъ отвѣтъ: «если больно, то нѣтъ срока, но крестится тотчасъ; если же здорово, то спустя 40 дней (послѣ рожденія)»,— у Ралли и П. V, 369.

[3]) У Ралли и П. IV, 489, Ἐρώτ. — Ἀπόκρ. 57 (Πηδάλ. примѣч. къ 48 пр. Лаодик. соб.).

[4]) Волокол. ркп. Моск. Д. Акад. № 566, л. 154 об.

не однихъ больныхъ, младенцевъ, въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ требникахъ читаемъ: «аще младенецъ есть убо крещаемый, и посажаетъ его долѣ въ крестильници, водѣ сущіи, и по шію куплетъ (погружаетъ), придержа лѣвою рукою, десною (же) рукою пріимъ теплую воду возливаетъ на главу его, занеже младенцу слабу сущу блюстися залитіа»[1]).

Относительно формы отрицанія отъ сатаны у Кирика читаемъ: «отрицаясь отъ сатаны, должно поднимать руки вверхъ и сказать пять разъ: нѣтъ у меня твоего зла, ничего не скрыто у меня, нигдѣ не держу и не таю» (у *Калайд.* стр. 182)[2]).

У того же Кирика читается наставленіе священнику, что онъ, хотя погружать крещаемаго въ водѣ, долженъ завить себѣ руки, чтобы не замочились опястья или концы рукавовъ его одежды, а также и пелена, т. е. та пелена, на которую принимаетъ отъ него младенца воспріемникъ (у *Калайд.* стр. 181; въ старое, — а нѣтъ сомнѣнія и въ древнее, время эта пелена связывалась концами и надѣвалась на шею воспріемнику, а младенецъ въ нее влагался)[3]).

Относительно того случая, если крестящій священникъ хочетъ быть и крестнымъ отцомъ, у митр. Георгія читается: «если священникъ крестящій хочетъ быть и отцомъ воспріемнымъ, то пусть привяжетъ честный платъ къ иконѣ и положитъ въ него дитятю; а когда нужно будетъ нести дитятю на великомъ выходѣ, то прикажетъ нести другому вмѣсто себя, также и къ причастію поднесетъ тотъ, кому велитъ» (§ 60). Первыя слова этого наставленія о вложеніи священникомъ дитяти въ привязанный къ иконѣ платъ (т. е. платъ — пелену, о которой сейчасъ выше), какъ будто должно понимать такъ, что священникъ положитъ въ него дитя, когда кончитъ крещеніе и приступитъ къ совершенію литургіи, впереди которой — подразумѣвается — совершено крещеніе (и что во время самаго крещенія онъ имѣетъ платъ съ положеннымъ въ него младенцемъ на своей шеѣ)[4]). Что касается до ношенія новокрещеннаго дитяти на великомъ выходѣ, то въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ требникахъ относительно сего читаемъ: «если будетъ тогда (въ день крещенія) литургія (прежде которой — подразумѣвается — совершено крещеніе), то предносятъ новокрещеннаго со свѣчами на великомъ выходѣ, а если кре-

---

[1]) Опис. Сунодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* № 358 л. 171 и № 377 л. 50.

[2]) Cfr Опис. Сунодд. ркпп. № 347 л. 9 и № 371 л. 101 об.

[3]) Въ Сунод. требникѣ XVI в., по Опис. *Горск.* и *Невостр.* № 377 л. 50: «и синдона связавь оба угодная (угольная?) конца, возлагаеть на выю куму»; тоже въ Стоглавѣ гл. 45, Казанск. изд. стр. 216.

[4]) О совершеніи крещенія передъ литургіей за тѣмъ, чтобы новокрещенное дитя въ самый день крещенія могло быть пріобщено, cfr въ Пидаліонѣ къ 31 пр. 6-го всел. соб. прим. 2.

ствившійся совершенный человѣкъ, то самъ идетъ на выходѣ впереди служащихъ, держа въ обѣихъ рукахъ по свѣчѣ»[1]). По Сумеону Солунскому, со свѣчами и пѣніемъ стиха: «Елицы во Христа крестистеся» провожали новокрещеннаго въ домъ[2]), а по нашимъ сейчасъ указаннымъ требникамъ онъ долженъ былъ приходить съ ними въ церковь на всякую службу въ теченіе семи дней до разрѣшенія отъ одеждъ крещальныхъ[1]).

Ничего нѣтъ въ каноническихъ сочиненіяхъ нашихъ періода домонгольскаго относительно числа воспріемниковъ при крещеніи. Но въ Греціи считалось правильнымъ то, чтобы ихъ было не по двое и не по нѣскольку (какъ первое у насъ въ настоящее время постоянно, а второе весьма не рѣдко), а по одному — мужчина у дитяти мужескаго пола и женщина у дитяти женскаго пола. Въ позднѣйшее время находимъ неоднократное подтвержденіе этого правила и у насъ въ Россіи[4]).

Въ Греціи съ древняго времени установился обычай, остающійся и до сихъ поръ, чтобы всѣхъ дѣтей извѣстныхъ родителей крестили одни и тѣ же воспріемники[5]). Было ли у насъ такъ же, указаній не знаемъ (у Сербовъ доселѣ такъ же, какъ у Грековъ).

Относительно того, должно ли разрѣшать больнаго младенца, находящагося въ опасности смерти отъ одеждъ крещальныхъ ранѣе 8-го дня, у Кирика читаемъ: «если кто скажетъ: разрѣши скорѣе, чтобы такъ (въ одеждахъ крещальныхъ) не умерло больное дитя, то отвѣчай: развѣ худо, что станетъ такъ предъ Богомъ, нося неповрежденпою Христову печать, — я бы радъ былъ, если бы со мной такъ было» (у *Калайд.* стр. 183).

О дѣтскомъ крещальномъ головномъ покровѣ — кукулѣ[6]) нѣкоторые требники говорятъ: «священникъ возлагаетъ на главу младенцу (по остриженіи его власовъ) куколь, той есть именуется вѣнецъ, — сошвена камочка (камка) червлена или крашенина синя, и вышито на немъ три

---

1) Опис. Сунодд. рукоп. № 347, замѣч. передъ л. 128.

2) De sacramentis, гл. 67, у *Минл* въ Патр. t. 155, p. 233 sub fin.

3) Опис. ibid.

4) Одна извѣстная намъ запись, читаемая въ лѣтописи, даетъ знать, что у князей нашихъ періода домонгольскаго было въ семъ отношеніи такъ, какъ слѣдуетъ по правильному; въ Ипатск. лѣт. подъ 1178 г. fin., 2 изд. стр. 415: «родися у великого князя Всеволода четвертая дчи и нарекоша имя во святѣмь крещеніи Полагья (sic), а княже Сбыслава; и крести ю тетка Олга».

5) О древнемъ времени см. у Ралли и П. V, 380 (когда отсутствуетъ мужъ, начавшій воспринимать въ извѣстномъ домѣ дѣтей, — крестившій перваго сына, то вмѣсто него приглашается его жена).

6) Κουκούλλιον, κουκοῦλλα, κουκοῦλα (*Дюк.* Gloss. Graecit.) изъ латинскаго cucullus — колпакъ, колпачекъ, чепчикъ (у Ювенала nocturni cuculli — ночные колпаки, id. Gloss. Latin.).

крестика; тó есть одѣяніе главѣ, и держитъ то священникъ въ церкви [1]), и снимаетъ съ младенца послѣ отпуста священія» [2]).

Относительно того случая, когда неизвѣстно — крещенъ или не крещенъ младенецъ, въ Вопрошаніи Кириковомъ предписывается: «если не будетъ свидѣтеля крещенію, то должно крестить» (у *Калайд.* стр. 203).

На вопросъ: если дитя по болѣзни будетъ крещено ранѣе 40 дней и если нельзя будетъ найдти для него кормилицы, то можно ли кормить его самой матери (которая въ продолженіе этихъ 40 дней остается нечистою), митр. Іоаннъ отвѣчалъ, что можно и должно, «ибо — говоритъ — лучше (ему) какимъ бы то ни было образомъ жить, нежели отъ излишняго тщанія (въ соблюденіи правилъ) умереть» (κρεῖττον γὰρ ὁπωσδήποτε ζῆσαι, ἢ διὰ τὴν πολλὴν ἀκρίβειαν θανεῖν) [3]).

Находимъ нѣкоторыя правила относительно крещенія взрослыхъ, случаи котораго въ періодъ домонгольскій могли быть довольно часты.

Въ Вопрошаніи Кириковомъ взрослыхъ повелѣвается крестить, какъ мы указали выше въ три погруженія: «если (крещаемый) будетъ взрослый человѣкъ, то погружать его трижды и три креста сотворить (въ водѣ) по порядку» (у *Калайд.* стр. 198).

Въ томъ же Вопрошаніи Кириковомъ читается наставленіе относительно оглашенія взрослыхъ, готовящихся къ крещенію: «Болгарину, Половчину, Чюдину передъ крещеніемъ 40 дней поста, а изъ церкви выходить (имъ) отъ (литургіи) оглашенныхъ; Славянину (тоже самое) въ продолженіе 8 дней, а молодому отроку (тому же Славянину) прямо крещеніе, а если бы поготовился нѣсколько дней, то было бы гораздо лучше. А молитвъ огласительныхъ четыре, а говорятся по 10 разъ» (т. е. каждая изъ нихъ въ продолженіе дней оглашенія — 40 или менѣе — должна быть прочитана надъ оглашеннымъ 10 разъ, — у *Калайд.* стр. 180 fin.). Чѣмъ объяснить рѣзкое различіе, дѣлаемое между инородцемъ и Славяниномъ или Русскимъ, не совсѣмъ ясно. Вѣроятно, предполагалось, что инородца язычника гораздо труднѣе научить начаткамъ христіанской вѣры, чѣмъ язычника Русскаго, который, живъ прежде среди христіанъ, могъ пріобрѣсти уже нѣкоторыя предварительныя о ней понятія. Очень можетъ быть также, что имѣлось въ виду и то соображеніе, чтобы слишкомъ большою продолжительностію пріуготовленія не отталкивать Русскихъ, еще остававшихся въ язычествѣ, отъ принятія христіанства [4]).

---

1) Т. е. этотъ (эдакій) куколь священникъ имѣетъ всегда въ церкви вмѣстѣ съ другими вещами, относящимися къ богослуженію, для надѣванія на крещаемыхъ дѣтей.

2) Опис. Синодд. рвпп. № 358 л. 184, cfr *архим. Макарія* Археологическое описаніе церковныхъ древностей въ Новгородѣ, II, 357.

3) Записокъ Акад. Наукъ т. XXII, кн. 2, прилож. стр. 6.

4) Греческіе гражданскіе законы какъ будто менѣе требовательны относи-

Въ томъ же Вопрошаніи Кириковомъ читаемъ нѣкоторыя правила относительно особенныхъ случаевъ, могущихъ встрѣтиться при крещеніи взрослыхъ: «если крестишь взрослаго человѣка и будетъ ему соблазнъ въ продолженіи 8 дней послѣ крещенія, то дать ему причастіе (къ которому онъ — подразумѣвается — долженъ былъ приступать въ продолженіе 8 дней ежедневно), но онъ не долженъ мыться, а только сотворить поклоны. А если женщинѣ, готовящейся къ крещенію, случится обычное женское, то крестить, когда очистится. Если женское явится въ продолженіи 8 дней послѣ крещенія, то не разрѣшать (отъ одеждъ крещальныхъ въ восьмой день, а) пока не очистится; разрѣшить (когда очистится), давши причастье, но не мыться ей (написано ошибкой: ему) въ тотъ день, а только священникъ отретъ ей губою лице, какъ сказано въ требникѣ («яко въ молитвеници кажеть»,— у *Калайд*. стр. 183).

Относительно женщинъ родящихъ и домовъ, въ которыхъ онѣ родили, находимъ слѣдующія правила:

Мать крестимаго дитяти въ продолженіе 8 дней (послѣ крещенія до его измовенія и разрѣшенія отъ одеждъ крещальныхъ) не должна ѣсть ни мяса, ни масла (митр. Георгій § 46, cfr въ Описаніи Сѵнодд. ркпп. № 358 л. 184 fin). Но если она больна и не можетъ поститься, то не принуждается къ строгому посту, который бы могъ подвергнуть опасности ея жизнь (Митр. Іоаннъ, — въ Запискахъ Акад. Н. XXII, 2, стр. 17).

Женщина родившая не должна входить въ церковь въ продолженіе 40 дней (Вопрошаніе Кириково, у *Калайд*. стр. 181).

Въ комнату, въ которой женщина родитъ дитя, не должно входить въ продолженіи трехъ дней, потомъ вымоютъ ее вездѣ и сотворятъ молитву, которую творятъ надъ оскверниившимся сосудомъ, — и тогда входятъ (Вопрошаніе Кириково, ibid. стр. 182).

Въ періодъ домонгольскій Русскіе имѣли обычай носить по три имени — по два христіанскихъ и по одному народному. Народныя имена назывались русскими, мірскими, прозваніями или прозвищами, а у князей еще княжескими (Владиміръ Мономахъ о самомъ себѣ въ своей грамотѣ: «азъ худый, дѣдомъ своимъ Ярославомъ нареченный въ крещеніи Василій, русьскымь именемъ Володимиръ»; Ипатск. лѣт. подъ 1151 г.: у князя Святослава Олеговича родился сынъ «и нарекоша имя ему въ святомъ крещеніи Георгій, а мірскии Игорь», см. еще ту же лѣтопись подъ 1187 г., 2 изд. стр. 443 нач.; Лаврент. лѣт. подъ 1213 г.: «родися сынъ Георгію князю и прозваша и Всеволодъ, а въ святомъ крещеніи нарекоша имя ему Димитрій», см. еще Ипат. лѣтопись подъ

тельно пріуготовленія къ крещенію язычника-Грека, чѣмъ Самарянина, — у Ралли и П. I, 121, Κείμενον.

1198 г.: «Ефросѣнья, а прозваньемъ Изморагдъ»; та же лѣтоп. подъ 1177 г., 2 изд. стр. 409 fin.: «родися у Игоря сынъ и нарѣкоша ему имя въ крещеньи Андрѣянъ, а княжее Святославъ», см. еще той же лѣт. 2 изд. стрр. 386, 415, 456). Обычай носить народныя имена былъ не только частнымъ княжескимъ, но и общимъ всего народа [1]). Онъ оставался до самаго конца періода; впрочемъ князей съ одними христіанскими именами безъ народныхъ встрѣчаемъ съ древняго времени (Илія, сынъ Ярослава, † 1020 г.), а постепенно начинаетъ прибывать число ихъ съ начала XII вѣка (остается впрочемъ тутъ вопросомъ, какъ понимать дѣло: такъ ли, что князья, которые въ лѣтописяхъ называются по христіанскимъ именамъ, не имѣли народныхъ, или такъ, что они имѣли эти имена и только почему нибудь, вопреки другимъ князьямъ, называются не по этимъ именамъ, а по христіанскимъ). Что касается до обычая носить по два христіанскихъ имени, то за позднѣйшее время мы имѣемъ многочисленныя свидѣтельства (начиная съ митр. Алексѣя, который въ мірѣ имѣлъ имена Сvмеона и Елевѳерія и по крайней мѣрѣ до второй половины XVII вѣка); относительно древнѣйшаго времени отчасти необходимо должно заключать отъ позднѣйшаго, въ которое обычай не могъ явиться, какъ новый, отчасти же имѣемъ и свидѣтельства, хотя не совершенно надежныя: Мстиславу Великому, сыну Владимира Мономаха, кромѣ имени Ѳеодора, которое онъ носилъ несомнѣнно, однимъ позднимъ сказаніемъ усвояется еще имя Георгія [2]). Одно имя нарекалось священникомъ въ 8-й день по рожденіи, какъ это положено уставомъ крещенія [3]), а другое имя, какъ должно думать, было даваемо въ 40-й день при самомъ крещеніи (бывъ нарекаемо тѣмъ же священникомъ, а можетъ быть и самими родителями). Что касается до причины ношенія двухъ именъ, то весьма вѣроятно, что обычай мы ввели не сами, а заимствовали у Грековъ (хотя о послѣднихъ въ семъ отношеніи ничего неизвѣстно), и слѣдовательно, вѣроятно, что у насъ не было никакой при-

---

[1]) Въ Вышгородѣ при Ярославѣ былъ старѣйшина огородниковъ, который «зовемъ бяше Жданъ помирьску, а въ крещеніи Микула» (Николай, — въ чудесахъ Бориса и Глѣба); въ Кіевѣ въ 1199 г. былъ художникъ - архитекторъ, «*во своихъ си пріятелѣхъ* (называвшійся, бывшій извѣстный подъ) именемъ Милонѣгъ, Петръ по крещенью» (Ипатск. лѣт.); упоминаются (въ лѣтописяхъ) бояре съ народными именами: Жирославъ, Жирята, Нѣздила, Судимиръ, Яволодъ и пр.

[2]) Въ сказаніи о построеніи Новгородской церкви Николы Дворищенскаго, см. Археолог. описаніе древностей церковныхъ въ Новгородѣ *архим. Макарія*, т. I, стр. 256 прим. и т. II, стр. 58. Какъ будто встрѣчалось намъ и вполнѣ достовѣрное свидѣтельство, что Мстиславъ носилъ христіанское имя Георгія; не ручаемся однако, чтобы это было такъ.

[3]) Новгородская 4 лѣтоп. подъ 1342 г. называетъ это имя «молитвеннымъ».

чины, а просто воспроизведеніе готоваго примѣра. У Грековъ же обычай могъ ввестись по тѣмъ побужденіямъ, что люди хотѣли находиться подъ покровительствомъ не одного патрона, а двухъ (извѣстно, что на Западѣ и до настоящаго времени носятъ не по одному имени, а по нѣскольку, и иногда довольно по большому количеству именъ)[1]).

Въ древнее время, такъ же какъ и теперь, христіанскія греческія имена болѣе или менѣе передѣлывались у насъ на свой ладъ. При этомъ иныя (а можетъ быть и многія) имена передѣлывались иначе, чѣмъ теперь: Алексѣй — Алекса или Олекса, Андрей — Ядрей, Іоаннъ — Иванъ, но и Янъ, Константинъ — Коснятинъ, Михаилъ — Михаль.

Въ періодъ домонгольскій было у насъ въ обычаѣ употреблять уменьшительныя формы именъ вмѣсто полныхъ. Употреблявшіяся уменьшительныя формы по ихъ нынѣшнему употребленію — не ласкательныя и даже прямо бранныя, однако онѣ употреблялись не съ симъ послѣднимъ намѣреніемъ, а просто въ замѣну формъ полныхъ. Княжна Анна, дочь Всеволода, называлась Янькой (отъ Яна вмѣсто Анна, какъ Янъ вмѣсто Іоаннъ); большая часть князей, носившихъ имя Василія, назывались Васильками (Василько); нѣкоторые князья Владимиры называли Владимерками; бояринъ Миронъ (посадникъ Новгородскій) назывался Мирошка, бояринъ Прокопій — Прокша.

Въ правленіе Ярослава у насъ совершено было въ сферѣ таинства крещенія или по отношенію къ нему странное дѣло: въ 1044 г. выкопаны изъ земли и крещены кости братьевъ Владимира — Ярополка и Олега, послѣ чего, какъ бы уже кости людей крещенныхъ и ставшихъ христіанами, положены подлѣ останковъ Владимира въ Десятиной церкви. «Въ лѣто 6552, — пишетъ лѣтописецъ, — выгребоша 2 князя Ярополка и Олга сына Святолавля, и крестиша кости ею, и положиша я въ церкви святыя Богородица». Кому принадлежитъ иниціатива въ этомъ крайне суевѣрномъ дѣйствіи, не знаемъ; но во всякомъ случаѣ съ совершенною вѣроятностію должно думать, что въ концѣ концовъ вина за него падаетъ не на насъ, а на Грековъ. Обычай крестить кости мертвыхъ или же за мертвыхъ крестить живыхъ (повторяя надъ сими послѣдними крещеніе), явился у Грековъ не позднѣе IV вѣка, когда онъ былъ осужденъ соборно (Кароагенск. соб. пр. — по нашему счету 26, по греческому — въ Пидаліонѣ 25, у Ралли и П. 18). Послѣ IV вѣка мы не встрѣчаемъ о немъ извѣстій; но необходимо думать, что онъ у нихъ оставался, — что Ярославъ узналъ про него и что такимъ-то образомъ онъ и воспламенился желаніемъ присоединить своихъ умершихъ дядей

[1]) У князей было въ обычаѣ, чтобы внукамъ давать имена дѣдовъ,—Ипатск. лѣт. подъ 1173 г. fin., 1188 г. sub. fin. и 1192 fin., 2 изд. стрр. 386, 444 нач. и 454 нач.

къ христіанству (вѣроятно, былъ бы присоединенъ къ христіанству volens-nolens и самъ Святославъ, если бы его кости не отсутствовали). Если въ 1044 г. былъ въ Кіевѣ митрополитъ и суевѣрное дѣло совершено съ его согласія, то это необходимо будетъ понимать такъ, что иные наши митрополиты — Греки способны были дозволять рѣшительно все (по крайней мѣрѣ въ области суевѣрія); но вѣроятнѣе думать, что въ 1044 г. митрополита въ Кіевѣ не было и что Ярославъ именно и воспользовался его отсутствіемъ, чтобы сдѣлать дѣло, согласіе на которое онъ не могъ разсчитывать получить отъ митрополита.

Мѵропомазаніе.

Таинство мѵропомазанія требуетъ особой матеріи — св. мѵра.

Въ продолженіе всего періода домонгольскаго, равно какъ и долгое время послѣ, мы получали св. мѵро изъ Константинополя отъ патріарха, ибо хотя каждый епископъ имѣетъ право освящать его, но нужда и обычай усвоили это право только патріархамъ и даже изъ всѣхъ патріарховъ едва ли не одному патріарху Константинопольскому [1]). Для приготовленія или варенія св. мѵра требуются особое приспособленное мѣсто и особые сосуды, а главное — требуется значительное количество благовонныхъ веществъ, которыя можно достать далеко не вездѣ. Съ другой стороны дѣйствію мѵроваренія желали придать возможно большую торжественность; а этого возможно было достигнуть всего болѣе въ патріархіяхъ, гдѣ оно могло быть совершемо цѣлыми соборами архіереевъ (находившихся при патріархахъ, — σύνοδος ἐνδημοῦσα) [2]).

Въ нашихъ извѣстіяхъ мы не находимъ совершенно никакихъ указаній, относящихся къ исторіи пріобрѣтенія нами мѵра изъ Константинополя ни за древнее, ни за позднѣйшее время [3]). Не наши извѣстія

---

[1]) Предполагаемъ послѣднее потому, что патріархи по крайней мѣрѣ Болгарскіе не присвояли себѣ этого права и получали мѵро изъ Константинополя, см. посланіе въ Болгарію патр. Константинопольскаго Каллиста отъ 1355 г. въ Acta Patriarchat. Constantinop. *Миклошича* t. I, pp. 440 и 441 (А что въ патріархатѣ Констант. освящалъ мѵро только патріархъ, см. ib. p. 441 sub fin. и Сѵмеона Солунск., De sacro unguento c. 71, у *Миня* въ Патрол. t. 155, p. 240).

[2]) Строго говоря, не столько нужда, сколько наклонность патріарховъ создать себѣ изъ этого освященія мѵра привиллегію (и статью дохода): каждая митрополія, конечно, могла найдти у себя мѣсто для варенія мѵра и каждая изъ нихъ могла, конечно, пріобрѣтать вещества нужныя для него; а что до собора архіеревъ, то они (не необходимо нужные) могли составляться нарочные изъ епископовъ митрополіи.

[3]) Кромѣ того, что митр. Фотій въ одномъ изъ своихъ посланій во Псковъ пишетъ: «повелѣно есть намъ — православнымъ хрестіяномъ... крещатися во

дають знать, что дѣло было не такимъ образомъ, чтобы мvро было варимо патріархомъ въ опредѣленные сроки и постоянно было готово въ патріархіи для имѣвшихъ въ немъ нужду, какъ это у насъ теперь, а такъ, что митрополіи, имѣвшія въ немъ нужду, присылали въ Константинополь своихъ уполномоченныхъ, которые должны были купить и представить патріарху потребныя вещества, послѣ чего онъ и совершалъ вареніе [1]) (со всею вѣроятностію должно подразумѣвать, что за трудъ также нужно было ему платить, и не менѣе вѣроятно, что плата была болѣе или менѣе высокая, особенно съ такихъ митрополій, какъ наша Русская).

Въ настоящее время въ Греціи и у насъ священники, особенно сельскіе, позволяютъ себѣ съ св. мvромъ большое злоупотребленіе, а именно — не рѣдко разбавляютъ его елеемъ или точнѣе сказать не рѣдко вмѣсто мvра употребляютъ елей, къ которому прилита капля перваго [2]). Слѣдуетъ думать, что еще обычнѣе было это злоупотребленіе въ древнее темное время, тѣмъ болѣе, что тогда нѣкоторые епископы въ Греціи, а вѣроятно и у насъ, находили возможнымъ допускать его [3]).

У Кирика въ Вопрошаніи записаны два наставленія относительно того, какія части тѣла помазывать св. мvромъ, и именно — по одному наставленію, принадлежащему епископу Новгородскому Нифонту: чело, ноздри, уши, сердце и едину правую руку (у *Калайд.* стр. 181); по другому наставленію, принадлежащему епископу неизвѣстной епархіи Саввѣ, — тѣже части й еще уста (ibid. 198, — изъ чего видно, что

имя Отца и Сына и Святаго Духа и потомъ мазатися святымъ и честнымъ великимъ мvромъ, еже идеть изо Царяграда, по заповѣди Господни утвореное и указаное святыми отци», — Акт. Ист. I, 68 col. 2.

[1]) См. указанное посланіе въ Болгарію Констант. патр. Каллиста, p. 441 fin. Въ XVI в. мvро у Грековъ варилось и въ настоящее время варится также не въ опредѣленные сроки и чрезъ весьма большіе промежутки времени: о XVI вѣкѣ см. Сношеній съ Востокомъ т. I, стрр. 124 и 154; о настоящемъ времени въ Пидаліонѣ прим. къ 6 пр. Кароаг. соб. Антоній Новгородскій въ своемъ Паломникѣ сообщаетъ любопытное извѣстіе относительно варенія мvра въ Константинополѣ, что его варили «иконами ветхими, иже не знати святыхъ» (т. е. употребляя такія иконы вмѣсто дровъ,— по изд. *Саввaитова* стр. 71; варилось мvро, по его указанію, въ самой церкви св. Софіи, съ лѣвой стороны олтаря, ibid.). — Сvмеонъ Солунскій говоритъ, что мvро варилось преимущественно въ великую середу (освящаемое въ вел. четвергъ), ibidd. p. 240, чѣмъ даетъ знать — во-первыхъ, что оно варилось одинъ день, во-вторыхъ, что варилось и не на страстной недѣлѣ.

[2]) Откровенныя рѣчи о священникахъ въ семъ отношенія греческихъ, совершенно идущія и къ нашимъ, см. въ Пидаліонѣ, указ. прим. къ 6 пр. Кароаг. соб.

[3]) Іоаннъ Китрскій у Ралли и П. V, 413 sqq.

въ одно и тоже время не было совершеннаго единообразія). Относительно правой руки во второмъ наставленіи прибавлено, что ее нужно мазать «долонь въ знаку» (Въ настоящее время помазуются: чело, перси, уши уста, руки и ноги).

Митрополитъ Кириллъ 3-й въ дѣяніяхъ Владимирскаго собора 1274 года указываетъ на существовавшее отъ неразумія злоупотребленіе, что «муро божественное смѣшивали съ масломъ и такъ мазали по всему тѣлу крещаемаго». Митрополитъ преподаетъ наставленіе, что муро особо, а масло особо, что послѣднимъ мажутъ «на всѣхъ составѣхъ» послѣ оглашенія, а первымъ послѣ крещенія и именно: чело, очи, уши, ноздри и уста (причемъ митрополитъ ссылается на огласительныя слова Кирилла Іерусалимскаго, — Русск. Достопп. I, 113).

Причащеніе.

Относительно того, какъ часто долженъ приступать къ причастію святыхъ Таинъ благочестивый христіанинъ, у митр. Георгія читаемъ правило: «Подобаетъ достойному причаститися пречистыхъ таинъ по вся недѣли святаго поста и въ великій четвертокъ и въ великую субботу и на Пасху и на Вознесеніе Господне и на Сошествіе Св. Духа и въ Петрово говѣнье и на Петровъ день и на святую мученику Бориса и Глѣба и на Преображеніе Господне и на Успеніе св. Богородицы и на Воздвиженіе честнаго креста и въ день св. Димитрія и на Введеніе св. Богородицы и въ день св. Николы и на Рождество Христово и на Крещеніе Господне» (§ 9). Т. е. митр. Георгій предписываетъ достойному христіанину приступать къ причащенію — каждое воскресенье великаго поста, два раза на страстной недѣлѣ и затѣмъ начиная съ Пасхи въ каждый большой годовой праздникъ, а также въ Петровъ постъ.

Извѣстно, что въ первенствующее и древнѣйшее время христіане причащались за каждой литургіей, ибо литургія по своему первоначальному и собственному смыслу есть совершеніе таинства причащенія для присутствующихъ, такъ что присутствовать за ней и не причащаться (когда она именно для причащенія присутствующихъ) есть собственно внутреннее противорѣчіе. Но съ теченіемъ времени людская лѣность и нерадѣніе о достойномъ приготовленіи себя къ принятію таинства произвели то, что христіане начали уклоняться отъ слишкомъ частаго причащенія. Сначала было такъ, что люди не желавшіе причащаться не приходили за литургію. Но когда было постановлено церковію правило, чтобы каждый непремѣнно присутствовалъ за литургіей по крайней мѣрѣ черезъ два воскресенья въ третье (собора Сардик. пр. 11, Трулльск. пр. 8), тогда вошло въ обычай не приступать къ причащенію и присутствуя за

литургіей. Митр. Георгій въ приведенномъ выше правилѣ, по всей вѣроятности, высказываетъ существовавшія въ его время требованія въ семъ отношеніи Греческой церкви, которыя остаются неизвѣстными изъ греческихъ источниковъ. Насколько у насъ въ Россіи исполнялись эти требованія въ періодъ домонгольскій, совершенно ничего сказать не можемъ, ибо не имѣемъ на этотъ счетъ никакихъ указаній.

Больныхъ, находящихся при смерти, правила предписываютъ сподоблять причащенія во всякомъ случаѣ, т. е. хотя бы они состояли подъ епитиміей или были тяжкіе грѣшники. Митр. Георгій пишетъ: «Въ смерть достоитъ причащатися всякому человѣку и во епитимьи; ни одиному человѣку, крестьяну будучему — мужу или женѣ, малу или велику, молоду и стару, не достоитъ умирати безъ покаянія и безъ причастія святыхъ таинъ ли въ нощь ли въ день» (т. е. потребуетъ къ себѣ духовника днемъ или ночью, § id.). Въ Вопрошаніи Кириковомъ епископъ Нифонтъ предписываетъ: «аще безъ покаянія былъ будеть человѣкъ и разболиться на смерть, а оже ся къ тобѣ покаеть добрѣ, да иже аще и вельми грѣшенъ есть, причащеніе дай ему» (у *Калайд.* стр. 186).

Относительно причащенія больныхъ въ церкви у митр. Георгія читаемъ: «трудоватому достоитъ съ здравыми комкати, святый Василей и Григорей Богословецъ струпы ихъ омываху, ту не гнушахуся ихъ» (§ 84). Это, очевидно, должно понимать такъ, что у насъ здоровые гнушались причащаться вмѣстѣ съ больными.

Относительно причащенія больныхъ на дому, а не въ церкви, у Кирика предписывается нести причастіе безъ ризъ (у *Калайд.* стр. 198, § 14). Самый чинъ сего причащенія «вборзѣ» у тогоже Кирика излагается такъ: «Благословенъ Христосъ Богъ нашъ, Пресвятая Троице, Отче нашъ, Вѣрую, Вечери твоей, Слава, стихира Царю небесный, стихира Богородицы, Господи помилуй 40 и молитвы причащенію: и тако дастъ святыхъ даровъ, таже водицы». Затѣмъ прибавляется: «и приготови сосудъ чистъ, да еще възблюеть, влити въ рѣку» (у *Калайд.* стр. 184 fin).

Относительно причащенія бѣсноватаго («аже то взрючаются», — а если иные бѣснуются) [1]) Нифонтъ у Кирика повторяетъ правило Тимоѳея Александрійскаго, а именно — что можно причастить его, если онъ не богохульствуетъ. При этомъ Кирикъ сообщаетъ любопытное извѣстіе,

[1]) Взрючатися значитъ собственно падать, см. *Востокъ.* Слов. подъ сл. възрютитися и Опис. Сνнодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* Отд. II, 2, стрр. 400 и 672. Поэтому, подъ болѣзнью, вѣроятно, должно разумѣть ту женскую болѣзнь, сопровождающуюся паданіемъ, которой страдаютъ такъ называемыя «кликуши» (Вздрючить кого — истрепать кого хорошенько, какъ встрепываетъ болѣзнь женщинъ?).

что по мнѣнію народному причащеніе бѣсноватаго запечатлѣвало въ немъ болѣзнь [1]) (у *Калайд.* стр. 177).

Относительно причащенія человѣка, имѣющаго гнойныя раны [2]), Нифонтъ отвѣчалъ Кирику, что весьма должно причащать его, ибо — говоритъ — не этотъ смрадъ отлучаетъ отъ святыни и не тотъ, который у иныхъ идетъ изъ устъ, а смрадъ грѣховный (у *Калайд.* стр. 186).

Относительно причащенія больной родильницы митр. Георгій пишетъ: «аще жена, родивши дѣтя, умирати начнетъ, омывше ю дати комканіе. аже къ смерти ей будетъ» (§ 63). Тоже самое говорится у Кирика (*Калайд.* стр. 195, § 2).

Относительно причащенія новокрещеннаго младенца въ самый день крещенія у Кирика пишется: «крестивъ дитя, дать ему причастіе, хотя бы и не было приношено на вечерню или на часы, только бы на обѣдню» (у *Калайд.* стр. 179).

Относительно причащенія новокрещеннаго младенца въ 8-й день по крещеніи или въ день омовенія и разрѣшенія отъ одеждъ крещальныхъ, у Кирика читается: «если крестятъ дитя и если его, пока не будетъ разрѣшено, не принесутъ (ни однажды) ни на вечерню ни на заутреню или по недосугу или по убожеству или почему нибудь, и дома ничего не будетъ надъ нимъ пѣто, то дать ему причастье на литургіи, но только та, которая кормитъ дитя — родная мать или кормилица, не должна ѣсть до обѣда, если же поѣстъ, то не давать дитяти причастія, а на обѣдѣ не ѣсть ей ни мяса, ни молока до осьмаго дни, но только одной» (той, которая кормитъ, т. е. или матери или кормилицѣ, — у *Калайд.* стр. 185 fin.).

Относительно причащенія новорожденнаго крещеннаго младенца и его матери у Кирика читаемъ не совсѣмъ вразумительное: «Подобаетъ причащеніе даяти крещеному дѣтяти и матери, аще есть въ покаянія безъ опитемьи [3]) и очистилася дѣтяти [4]), аще и съсало есть [5]) яко на капищи устьца (*вар.* накапити устца). Повели дати съсати такоже и всю о 8 дній. А достояло бы, рече, за 10 лѣтъ, елико дній, даяти причастье» (у *Калайд.* стр. 182 fin.).

---

[1]) Въ настоящее время простой народъ такъ думаетъ о бракѣ.

[2]) «Аже будеть, рече, человѣкъ яжалъся и гной изъядна (изъ ядна)»... Ядно значитъ пластырь, прижиганіе, см. Опис. Сунодд. ркпп. Отд. II, 2, стр. 201. Слѣдовательно подъ яжался должно разумѣть какую либо операцію, которою человѣкъ искусственно вызвалъ гной (какъ это и объясняетъ Востоковъ въ Слов. подъ сл. Яжатися).

[3]) Т. е. если родившая женщина не состоитъ подъ епитеміей духовника.

[4]) Посредствомъ принятія 40-дневной молитвы.

[5]) Если и сама (мать, а не кормилица) кормила младенца.

Относительно причащенія дѣтей въ день Пасхи у Кирика предписывается: «оставить отъ службы въ великую субботу причастіе и дору и давать дѣтямъ въ Пасху послѣ заутрени, послѣ чего (можно имъ ѣсть) сыръ и яйца; если и не были у заутрени, часовъ не пѣть имъ [1]), но прочитать молитву и такъ давать причастіе; это — говоритъ — правило написано для тѣхъ дѣтей, которыя не могутъ утерпѣть до обѣда не ѣвши; если хотятъ причащать сосущихъ (грудь младенцевъ), то можно и послѣ того, какъ кормлены грудью» (у *Калайд.* стр. 185). Изъ сего правила видно, что въ день Пасхи имѣли обычай причащать дѣтей. А если причащали дѣтей, то съ вѣроятностію слѣдуетъ заключать, что имѣли обычай причащаться и взрослые [2]).

Относительно холостыхъ отроковъ блудящихъ у Кирика предписывается давать причастіе на Великій день (Пасху) тѣмъ изъ нихъ, которые чисто сохранили великое говѣніе; если же случилось, что согрѣшили (въ великое говѣніе), то нужно смотрѣть не съ мужней ли женой. И еще: «холостымъ отрокамъ, если соблюдутся отъ блуда надлежащимъ образомъ въ продолженіе 40 дней, хотя и не въ говѣніе, но воздерживаясь отъ мяса и отъ вина, можно дать причастіе» (въ ркпп., у Калайд. оба мѣста опущены).

На вопросъ: должно ли причащаться въ томъ случаѣ, если наканунѣ ночью случится во снѣ тѣлесное оскверненіе, митр. Георгій отвѣчаетъ правиломъ Тимоѳея Александрійскаго, именно: «если человѣкъ мыслію прилежалъ похоти женской, то недостоитъ; а если оскверненіе случилось по искушенію діавола, хотящаго симъ отчуждить людей отъ причащенія, то достоитъ» (§ 151).

«Хотяще камкати (причащаться), говоритъ митр. Георгій, того дни не мытися ни знoитися, такоже и по комканіи» (т. е. и послѣ причащенія въ самый его день, — § 124).

«У попа своего, говоритъ онъ же, (достоитъ) комкати (причащаться) попадьи» (§ 59).

«Надъ мертвецемъ бывши, говоритъ онъ же, (достоитъ) комкати» (Послѣ посѣщенія мертвеца можно причащаться, — § 33).

Относительно причащенія не служащаго священника тотъ же митр. Георгій пишетъ: «Попъ, аще хочетъ комкати не служивъ, въ олтари

---

[1]) «Любо си и не были на заутрени, часовъ не пой имъ».

[2]) Въ слѣдъ за приведеннымъ у Кирика еще читается: «Спросилъ я (Нифонта): а если толчетъ яйцемъ въ зубы до обѣдни, и если дѣлаетъ это и взрослый? Если такъ дѣлаютъ дѣти, отвѣчалъ (Нифонтъ), нѣтъ бѣды, пусть причащаются, а если взрослый, то когда потолчетъ однажды, нѣтъ бѣды причащаться, а если много разъ, и дѣлая это не въ забытьи, то нехорошо и ты это запрещай».

комкаетъ съ попы, фелонь взложь» (§ 20). Въ Вопрошаніи Кирика относительно причащенія не служащаго іеромонаха читается: «аще бы не служилъ, причащатися достоитъ въ монатьи съ людьми» (у *Калайд.* стр. 179).

Митр. Георгій указываетъ и осуждаетъ какой-то обычай, имѣвшій мѣсто въ отношеніи къ святымъ тайнамъ; но, къ сожалѣнію, рѣчь его остается для насъ не совсѣмъ понятною. Онъ пишетъ: «нелѣпо издолбающимъ влагати святое комканіе, аки отъ меча крыюще, якоже друзіи творятъ, укоръ приносяще Христовымъ таинамъ» (§ 107).

Относительно приготовленія запасныхъ даровъ для больныхъ митр. Георгій пишетъ: «достоитъ попомъ вынимати святое Тѣло по вся лѣта въ великій четвергъ и иссушивши держати въ стружцѣ отъ года до года больныхъ дѣля». Сообщая грустный фактъ, что въ Россіи въ семъ отношеніи было далеко не исправно, митрополитъ обращается затѣмъ съ увѣщаніемъ къ нашимъ священникамъ и епископамъ: «аще ли того попове не держатъ и епископы не учатъ ихъ тому, то вси хотятъ въ томъ слово воздати за то къ Богу въ день судный,—и митрополиты и епископы и попове, то бо есть велико дѣло, а не исправлено въ Русской землѣ; а Бога дѣля исправите: архіереи, святители! много людій умираетъ въ васъ безъ причащенія въ вашемъ ненаказаніи и небреженіи и лѣности и піянствѣ» (§ 10).

Епископъ Нифонтъ у Кирика, отвѣчая на вопросы послѣдняго, не запрещаетъ приготовлять запасные дары и во всякое время, но говоритъ, что есть назначенный на то день—великій четвергъ, когда ихъ и должно приготовлять. Относительно самаго приготовленія говоритъ, что въ Тѣло должно накапать Крови «лжкою» изъ потира, когда отъимается. Причащая больныхъ, положить дары въ потиръ и прилить не вина и воды, какъ на преждеосвященной литургіи, но одного вина (у *Калайд.* стр. 176 fin.).

Покаяніе.

Въ настоящее время таинство покаянія неразрывно соединено съ таинствомъ причащенія, такъ что приступаютъ и допускаются къ послѣднему не иначе, какъ послѣ предварительной исповѣди. Это не съ древнѣйшаго времени, а съ неизвѣстнаго намъ позднѣйшаго. Въ древнее время обыкновенно приступали къ таинству причащенія съ предварительнымъ внутреннимъ приготовленіемъ и непосредственнымъ исповѣданіемъ грѣховъ предъ Богомъ (какъ это дѣлаютъ въ настоящее время священники, готовясь совершать литургію), къ очищенію же души посредствомъ таинства покаянія передъ священникомъ обращались въ случаяхъ сознанія особенной нужды въ семъ нарочитомъ духовномъ врачествѣ.

Срокъ относительно того, какъ часто приступать къ таинству покаянія, не былъ назначенъ церковію, ибо эти сроки каждому человѣку должна была назначать его собственная совѣсть. Свидѣтельства даютъ знать, что не только въ древнее, но и въ довольно позднее время приступали къ таинству покаянія далеко не каждый разъ, какъ приступали къ таинству причащенія, а сравнительно рѣдко [1]). Впрочемъ, сравнительно рѣдко вовсе не съ тѣмъ, какъ мы къ нему приступаемъ, а съ тѣмъ, какъ часто причащались.

Въ настоящее время у насъ въ Россіи каждый священникъ, приходскій или не приходскій, eo ipso есть и духовный отецъ, имѣющій право принимать на исповѣдь. Не такъ было у насъ, въ слѣдъ за Греціею, въ древнее время, не такъ это въ Греціи и до настоящаго времени; а именно -- въ Греціи, а въ слѣдъ за нею у насъ, было такъ, что духовникомъ могъ и имѣлъ право быть никакъ не всякій священникъ eo ipso, а только тѣ нѣкоторые изъ числа священниковъ, которымъ нарочито вручалась епископами власть на это и которые по выбору между ними нарочито поставлялись епископами въ духовники. Греческіе канонисты и толкователи церковныхъ чиновъ и обычаевъ объясняютъ происхожденіе нашего обычая тѣмъ, что право вязать и рѣшить грѣхи людей принадлежитъ епископамъ и что поэтому они и вручаютъ власть духовничества не всѣмъ презвитерамъ, а только нѣкоторымъ, какъ бы своимъ нарочитымъ уполномоченнымъ [2]). Съ этимъ однако объясненіемъ вовсе нельзя согласиться. Точно также и совершеніе таинства евхаристіи или литургіи принадлежитъ собственно епископамъ, ибо презвитеръ ничего не можетъ дѣлать безъ вѣдома епископа (апост. пр. 39). Но если всѣмъ презвитерамъ дается епископами право совершать ее; то точно также всѣмъ презвитерамъ могла бы и долженствовала бы быть вручаема (какъ у насъ въ настоящее время и есть) и власть духовничества. Происхожденіе обычая ведущаго свое начало отъ древности [3]), должно объяснять тѣмъ, что не всякій священникъ можетъ быть духовникомъ (хотя быть имъ и всякій имѣетъ право). Таинство покаянія есть духовное врачество; но далеко не всякій священникъ можетъ быть надлежаще искуснымъ врачемъ, способнымъ разсуждать душевныя состоянія кающихся и преподавать надлежащія врачеванія. На этомъ-то основаніи

---

[1]) См. каноническіе отвѣты Константинопольскаго хартофилакса Петра (о немъ *Fabric.* Biblioth. Graec., ed. Harl., XI, 334), написанные въ 1092 г., — у Ралли и П. V, 372 fin.

[2]) Вальсамонъ у Ралли и П. III, 311 sqq, IV, 464; Сумеонъ Солунскій De sacris ordinationibus cap. 468, у Миня t. 155, p. 468 (Пидаліонъ въ примѣч. къ толков. 39 апост. пр.).

[3]) См. Сократа Церк. ист., кн. V, гл. 19 и Созом. кн. VII, гл. 16.

и ввелся въ церкви обычай, чтобы власть духовничества была предоставляема не всѣмъ священникамъ, а только нѣкоторымъ изъ нихъ, которые бы были преимущественно къ сему способны[1]).

Это правило предоставлять власть духовничества не всѣмъ священникамъ, а только способнѣйшимъ, съ теченіемъ времени получило въ Греціи въ высшей степени странное приложеніе: священниковъ способныхъ быть духовниками стали находить сначала преимущественно, а потомъ и исключительно между монахами, такъ что духовничество стало наконецъ исключительною привиллегіею сихъ послѣднихъ, съ совершеннымъ устраненіемъ бѣлыхъ или мірскихъ священниковъ[2]). Въ XII вѣкѣ, если не ранѣе, дѣло уже было въ такомъ положеніи совершенной крайности. Какъ случилась эта величайшая странность, что монахамъ начали поручать, а потомъ и исключительно предоставили исполненіе пастырской обязанности, рѣшительно противорѣчащей идеѣ монашества, объяснить не легко. Отвѣчая на вопросъ, Вальсамонъ высказываетъ мнѣніе, что это случилось отъ лицемѣрной скромности или стыдливости мірянъ, предпочитавшихъ открывать свои грѣхи монахамъ, а не мірскимъ священникамъ[3]). Но едва ли не гораздо вѣроятнѣе думать, что это случилось вслѣдствіе исканій и стараній самихъ монаховъ, которые могли видѣть въ духовничествѣ весьма дѣйствительное средство направлять въ монастыри милостыню людей живыхъ и въ особенности людей умирающихъ[4]).

[1]) До какой степени даже въ концѣ XI вѣка было придаваемо значеніе тому, чтобы исповѣдь была совершаема не механически, а надлежащимъ образомъ, видно изъ Петра хартофилакса, у котораго читаемъ вопросо-отвѣты: «Хорошее ли дѣло исповѣдывать грѣхи наши духовнымъ мужамъ?—Хорошее и весьма полезное, но не такимъ, которые относительно сего неискусны и невѣжественны, дабы неразумнымъ снисхожденіемъ и потворствомъ или безвременымъ и неразсудительнымъ наложеніемъ епитимій не сдѣлали изъ тебя презрителя или лѣнивца или безстрашника. И такъ, если найдешь мужа духовнаго и опытнаго, могущаго врачевать тебя непостыдно и съ вѣрою, исповѣдуйся ему, какъ Господу, а не какъ человѣку.—Если же не найду человѣка, къ которому бы имѣлъ довѣріе исповѣдаться, что долженъ дѣлать?—Исповѣдайся наединѣ Богу, осуждая себя и говоря по подобію мытаря: «Боже нашъ, Ты вѣси....» (у Ралли и П. V, 372 fin.).

[2]) См. патріарха Антіохійскаго Іоанна De disciplina monastica et de monasteriis laicis non tradendis, у Миня въ Патр. t. 132, p. 1128 и Вальсамона у Ралли и П. II, 69 fin. sqq (Зонара ibid. 535), III, 312, IV, 465.

[3]) У Ралли и П. II, 70 и III, 312 (въ первомъ случаѣ онъ выражается неясно, такъ что слова его подали поводъ къ спорамъ между нашими учеными; но онъ совершенно ясно выражается во второмъ мѣстѣ: «думать, что не могутъ принимать помышленія людей всѣ священники, а только священники-монахи,—беззаконно; полагаю, что обычай вошолъ отъ лицемѣрія, и поэтому-то крайне рѣдко, можно сказать—никогда, не пойдетъ кто нибудь открыть свои помыслы къ епископу или священнику, если онъ не монахъ»).

[4]) Cfr ниже въ главѣ о монашествѣ.

У насъ въ Россіи въ періодъ домонгольскій и долгое время послѣ, такъ же какъ въ Греціи, не были духовниками всѣ священники, а только нѣкоторые по избранію и особому назначенію. Но у насъ не доходило до той крайности, чтобы ими были исключительно монахи. Когда мы приняли христіанство, у насъ совсѣмъ не было монаховъ (за исключеніемъ тѣхъ сравнительно весьма немногихъ, которые присланы были изъ Греціи), и слѣдовательно духовничество волей-неволей долженствовало быть поручаемо бѣлымъ священникамъ. Съ теченіемъ времени у насъ явились монахи. Но они весьма долго не являлись въ такомъ числѣ, чтобы ихъ могло быть достаточнымъ для исключительнаго исправленія должности духовниковъ. Какъ бы то ни было, но извѣстія даютъ знать, что у насъ вопреки Греціи (и къ нашей совершенной въ семъ случаѣ похвалѣ) были духовниками не одни монахи, а одинаково какъ монахи, такъ и бѣлые священники. Архіепископъ Новгородскій Антоній говоритъ въ своемъ Паломникѣ о Константинополѣ: «Покаялныхъ отцовъ бѣльцовъ не держатъ, но иноковъ старыхъ и умѣющихъ изучити закону Божію» [1]). Греціи, очевидно, тутъ противополагается Россія, въ которой былъ обычай держать покаялныхъ отцовъ и изъ бѣлыхъ священниковъ. Въ нашихъ сборникахъ читаемъ: «чернцамъ у попа у мірянина пріимати годится причастіе святыхъ таинъ, а въ покаяніи не быти у него, но старца многолѣтна держати себѣ духовника» [2]). Этими словами, очевидно, дается подразумѣвать, что не черицы или міряне имѣли своими духовниками и священниковъ міранъ (иначе — это не запрещалось бы чернцу). Еще читаемъ предписаніе, что «іерей, аще въ старость цѣломудрену доспѣлъ есть», можетъ принимать на исповѣдь, «юній же іерей еще сущи, отнудь никакоже да смѣеть пріяти ни едину душу» [3])…. Хотя и монахъ-священникъ есть іерей, но монахи-іеромонахи никогда не называются іереями, а всегда монахами, и несомнѣнно, что тутъ разумѣется мірской священникъ. У Кирика въ Вопрашаніи читается непонятное: «Достоить всякъ родъ пріяти на покаяніе, толико женѣ (жопы, жонъ) не достоить» *(Калайд.* стр. 199). При этомъ непонятномъ, очевидно, должно быть подразумѣваемо опущенное: монаху [4]), и слѣдовательно для женщинъ духовниками у насъ были исключительно мірскіе священники. Въ дѣяніяхъ Владимирскаго собора 1274 г. читается: «аще кто явится (отъ епископовъ), постризая мирскаго попа на мьздѣ на игуменьство»… (Рускк. Достопп. I, 109 fin). Игуменство

---

[1]) По изд. *Саввант.* стр. 85.

[2]) Ркп. Московск. Дух. Акад., бывш. Волокол. № 566 л. 6 fin. и об.

[3]) Ученыхъ Записокъ II Отд. Акад. Н. кн. V, отдѣлъ 3, стр. 25 (Опис. Бѣлозерск. Сборн. л. 224).

[4]) Весьма можетъ быть, опущенное намѣренно монахами-переписчиками.

въ собственномъ смыслѣ, очевидно, тутъ не можетъ быть разумѣемо; много выше мы говорили, что у Грековъ и въ слѣдъ за ними у насъ игуменами назывались іеромонахи, жившіе у приходскихъ церквей въ качествѣ духовниковъ; ясно, что это игуменство здѣсь и разумѣется, что оно употреблено въ общемъ смыслѣ духовничества и что приведенныя слова значатъ: если кто изъ епископовъ ставитъ на издѣ въ духовники мірскаго священника. Наконецъ, въ лѣтописяхъ прямо находимъ примѣры княжескихъ духовниковъ изъ бѣлыхъ священниковъ[1]).

Усвоеніе духовничества монахамъ доходило въ Греціи до страннаго злоупотребленія, а именно — духовничествовали даже простые монахи, не имѣвшіе священства, и это, какъ кажется, не только самовольно, но и по порученію епископовъ[2]). Было ли и у насъ тоже самое, не знаемъ; но имѣя въ виду наклонность людскую, и особенно монашескую, къ злоупотребленіямъ, не безъ вѣроятности можемъ это предполагать[3]).

Въ Греціи дѣло духовничества организовано или устроено такимъ образомъ, что всѣ приходы каждой епархіи раздѣляются на бо́льшіе или меньшіе духовническіе округи, — что въ каждый округъ назначается въ духовники іеромонахъ, который постоянно живетъ при одной изъ церквей округа, — что въ посты или вообще во времена, назначенныя для исповѣди, онъ объѣзжаетъ всѣ селенія округа и принимаетъ желающихъ на исповѣдь. Есть основанія полагать, что такъ было въ древнее время. Есть основанія полагать, что такъ было въ древнее время и у насъ въ Россіи. Наши памятники говорятъ объ игуменахъ, жившихъ у насъ при приходскихъ церквахъ: очевидно, что подъ игуменами должно разумѣвать никого иного, какъ іеромонаховъ, жившихъ на приходахъ духовниками. Впрочемъ, наши правила, которыя приводимъ ниже, даютъ знать, что у насъ дѣло было не такимъ

[1]) Ипатск. лѣт., 2 изд. стр. 362 sub fin. (у вел. кн. Ростислава Мстиславича былъ духовникомъ Семьюнъ попъ, который, какъ мірской священникъ, отговорилъ князя отъ постриженія въ монахи).

[2]) Отвѣты Константинопольскаго собора, бывшаго при патр. Николаѣ Грамматикѣ († 1111), на вопросы монаховъ Аѳонскихъ,— въ Никон. Кормч. гл. 54, вопр.-отвѣт. 14, л. 581 fin.; отвѣты Вальсамона на вопросы Марка, патріарха Александрійскаго, у Ралли и П. IV, 464, Ἐρώτ.-Ἀπόκρ. 21; Никифора хартофилакса (XIII в.) къ монаху Ѳеодосію, ibid. V, 399 fin.; Симеонъ Солунскій De sacris ordinationibus c. 249, у Миня въ Патр. t. 155, p. 468 (послѣдній даетъ знать, что духовничество поручалось простымъ монахамъ епископами).

[3]) Подъ 1261 г. Ипатская лѣтопись говоритъ, что жители одного города, осажденнаго Татарами, готовясь къ поголовной смерти, исповѣдывались къ духовникамъ, всякимъ священникамъ и діаконамъ (2 изд. стр. 565). Но тутъ разумѣются не православные Русскіе, а католическіе Поляки, ибо городъ — Судомиръ, нынѣшнему Сендомиръ, на Вислѣ, на половинѣ разстоянія между Краковомъ и Варшавою.

образомъ, чтобы всѣ міряне извѣстнаго духовническаго округа непремѣнно обязаны были ходить на духъ къ своимъ духовникамъ (чего, вѣроятно, не было и въ Греціи), но что всякій воленъ былъ и помимо ихъ выбирать себѣ въ духовники кого хотѣлъ изъ лицъ, имѣющихъ права духовничества (не имѣя за тѣмъ права оставлять духовника разъ избраннаго).

У насъ въ Россіи духовники были не изъ однихъ монаховъ, но и изъ бѣлыхъ священниковъ; слѣдовательно въ однихъ округахъ духовниками были первые, въ другихъ вторые. Въ какіе именно округа преимущественно или обыкновенно назначались первые, въ какіе вторые, относительно этого пока мы вовсе не имѣемъ свѣдѣній.

Правила объ исповѣди, читаемыя въ нашихъ каноническихъ сочиненіяхъ домонгольскаго періода, касаются отчасти духовныхъ отцовъ, отчасти казуистическихъ случаевъ, главнымъ же образомъ епитимій, которыя должны быть налагаемы на кающихся.

Если отецъ духовный, пишетъ митр. Георгій, уйдетъ далеко, не передавъ своихъ духовныхъ дѣтей другому, то они сами имѣютъ право искать себѣ другаго духовнаго отца (§ 16).

Если отецъ духовный, пишетъ онъ же, умирая передастъ своихъ дѣтей духовныхъ другому, который имъ нелюбъ, то имѣютъ право сами найти себѣ духовнаго отца, ибо покаяніе дѣло вольное (§ 18).

Если у кого будетъ, пишетъ онъ же, духовный отецъ лютъ или невѣжа, то, отпросившись у него, можетъ идти къ другому каяться, а если не отпуститъ, то не можетъ самъ оставить его (§ 27). У Кирика относительно сейчасъ сказаннаго случая читаемъ слѣдующее наставленіе, преподанное епископомъ Иліей и нѣсколько оригинальнымъ образомъ дозволяющее грѣхъ обмана въ томъ самомъ случаѣ, когда дѣло идетъ объ исповѣданіи грѣховъ: «Если кто захочетъ отъ своего духовнаго отца придти къ тебѣ, то скажи ему: отпросись у него; а если онъ не захочетъ гнѣвать своего духовнаго отца, то прими его на исповѣдь тайно и скажи ему: бери у него (духовнаго отца) молитву и дарокъ ему дай, какъ и прежде, а ко мнѣ ходи на духъ тайно и слушай меня, ибо если будешь и у одного и у другаго духовнаго отца однимъ и тѣмъ же, то нѣтъ тебѣ пользы» (у *Калайд.* стр. 202, § 20). Въ наставленіи этомъ не совсѣмъ понятно, что значитъ брать у духовнаго отца молитву, которая бы не давала ему подозрѣвать, что его сынъ духовный имѣетъ другаго духовнаго отца.

У митр. Георгія читаются слѣдующія два правила, составляющія отвѣты на вопросы казуистическіе:

Брата роднаго можно принимать на исповѣдь (§ 19).

Мужу съ женой можно каяться у одного духовнаго отца (§ 22).

Покаяніе, смотря по степени грѣховности кающагося, должно сопро-

вождаться бо̀льшею или меньшею епитиміей, «для заглажденія неправды грѣха и для побѣжденія грѣховной привычки» (Простр. Катих.). Въ древнее время, какъ даютъ знать свидѣтельства, не было дѣлаемо нынѣшняго послабленія и епитиміи были налагаемы на кающихся или обыкновенно или наибольшею частію [1]).

У митр. Георгія и у Кирика въ Вопрошаніи говорится объ епитиміяхъ за многіе грѣхи. Не представляя всего, находимаго у нихъ списка епитимій, что было бы безцѣльно, укажемъ особенности.

Относительно человѣка, новопокаявшагося, т. е. который никогда не бывалъ на исповѣди и пришелъ въ первый разъ, митр. Георгій предписываетъ: «да хранитъ епитимью 40 дній, ни ядя ни мяса ни масла и по 40 дніи дати ему въ субботу и въ недѣлю мяса и рыбы» (§ 129).

Относительно наложенія епитиміи на тяжкаго грѣшника у Кирика предписывается: не налагать на него тотчасъ же должной епитиміи, но сначала что либо малое, и когда обучится, то постепенно прибавлять ему, но не отягчать вдругъ (у *Калайд.* стр. 201, § 10).

На вопросъ: какъ поступать въ томъ случаѣ, если человѣкъ будетъ въ большой епитиміи, а соберется въ дальній путь, Кирикъ получилъ отвѣтъ: разрѣшить отъ епитиміи и молитву разрѣшительную дать, но пусть разрѣшенный соблюдаетъ положенную на него заповѣдь; если человѣкъ пойдетъ на войну или разболится, то дать ему причастіе (ibidd. § 11).

Тотъ же Кирикъ спрашивалъ: можетъ ли жена помогать мужу нести епитимію и мужъ женѣ, и получилъ въ отвѣтъ: весьма можетъ по доброй волѣ, ибо какъ могутъ дѣлать сіе другъ другу и братъ брату [2]), такъ и супруги между собою» (ibidd. стр. 194 нач.).

Тотъ же Кирикъ спрашивалъ у епископа Нифонта мнѣнія о написанномъ въ одной найденной имъ заповѣди, что 10 литургій избавляютъ отъ епитиміи 4-мѣсячной, 20 отъ 8-мѣсячной, а 30 отъ годовой [3]). Ему отвѣчено было, что заповѣдь непріемлема, ибо иначе богатые люди только давали бы служить за себя литургіи, а сами бы не отрекались отъ грѣховъ нимало (у *Калайд.* стр. 189).

---

[1]) Покаяніе безъ епитиміи называлось чистымъ, епитимія иначе называлась канономъ,— Опис. Сvнодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* Отд. III, ч. I, стр. 177.

[2]) Въ сборникахъ читается правило: «Аще кто възметь мьзду, хотя зань (съ кого взялъ) поститися»... (Волокол. ркп. № 566 л. 125 об.), показывающее, что въ старое время былъ обычай нанимать другихъ нести за себя епитиміи (въ правилѣ предписывается, что нанявшійся поститься столько же долженъ поститься за себя, а взятую мзду раздать нищимъ, иначе будетъ осужденъ).

[3]) Читается это въ Сvнод. ркп. по Опис. *Горск.* и *Невостр.* № 374 л. 260 об., въ Волокол. ркп. № 566 л. 481.

У митр. Георгія написано: если кто смѣсится съ женою въ пятницу, въ субботу и въ воскресенье и зачнетъ, то родившійся будетъ или воръ или разбойникъ или блудникъ, а родители да примутъ двухлѣтнюю епитимію и поклоны по 100 на день (§ 108). Но когда Кирикъ прочелъ это епископу Нифонту, какъ найденное въ нѣкоторой заповѣди, то епископъ сказалъ, что книги, въ которыхъ пишется подобное, стоитъ сжечь (у *Калайд.* стр. 188 fin.).

Между грѣхами, за которые налагаются епитиміи, нѣкоторые указываютъ темныя стороны и пороки нравовъ времени; таковы: убійство или продажа поганымъ челядина (митрр. Іоаннъ и Георгій; по послѣднему епитимія какъ разбойнику), продажа матерями дѣтей (митр. Георгій), ношеніе женщинами дѣтей на молитву вмѣсто своихъ священниковъ къ латинскимъ, а также ношеніе ихъ въ случаяхъ болѣзни не на молитву къ священнику, а на леченіе къ волхвамъ (Кирикъ), хожденіе 1-го января на коляду по обычаю поганыхъ (митр. Георгій).

(Въ рукописяхъ сохранилось не малое количество чиновъ или послѣдованій исповѣди. Нѣкоторыя изъ этихъ послѣднихъ отличаются такою необыкновенною тщательностію въ перечисленіи видовъ блуда, что человѣкъ не совершенно развратный и не занимающійся развратомъ спеціально и такъ сказать научно объ очень многихъ изъ сихъ видовъ только и узнаетъ изъ сихъ послѣдованій. Вина за эти, истинно соблазнительныя, послѣдованія, представляющія собою источникъ къ изученію византійскаго разврата [1]), никоимъ образомъ не должна быть возлагаема на церковь, какъ на таковую. Послѣдованія составлены разными частными духовниками и не получали ни малѣйшей аппробаціи церкви. Между духовниками, нѣтъ сомнѣнія, пользовались особою славой тѣ, которые отличались подробностью разспросовъ на исповѣди, что̀ принималось за строгость. Это должно было возбуждать между ними соревнованіе какъ можно болѣе отличаться требуемымъ качествомъ, и вотъ — произведенія корифеевъ (воображаемыхъ) по части исповѣди мы и имѣемъ въ нашихъ послѣдованіяхъ. Что касается до людей, мнѣнія которыхъ могутъ быть до нѣкоторой степени примаемы за выраженіе собственныхъ взглядовъ церкви, то у нихъ находимъ мы совсѣмъ противное. У діакона Петра, хартофилакса Константинопольской церкви конца XI вѣка, по своему сану хартофилакса представлявшаго собою какъ бы уста патріарха Константинопольскаго, въ каноническихъ отвѣтахъ на вопросы неизвѣстнаго, читаемъ вопросо-отвѣтъ: «Исповѣдаясь Богу, долженъ ли я вспоминать и счислять всѣ грѣхи, которые сдѣлалъ?—Никоимъ образомъ, и особенно если согрѣшилъ тѣломъ и блудомъ, ибо когда хочешь ты припомнить

[1]) Который дѣйствительно былъ ужасенъ и о которомъ нѣсколько мы скажемъ ниже.

такой-то и такой-то грѣхъ, оскверняется твоя душа; поэтому, хорошо по подобію мытаря говорить: Боже, милостивъ буди мнѣ грѣшному»,— у Ралли и П. V, 373 fin.).

Бракъ (и брачное сожитіе).

Христіанскій бракъ, подобно тому какъ было въ Греціи и вездѣ, не могъ скоро утвердиться у насъ въ народной массѣ [1]), и со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что въ семъ отношеніи она полуязычествовала болѣе продолжительное время, чѣмъ въ какомъ нибудь другомъ. Сначала послѣ принятія христіанства оставалось въ своей собственной формѣ и въ своемъ собственномъ видѣ языческое многоженство; затѣмъ, когда совокупными усиліями церкви и государства было уничтожено оно, что̀ впрочемъ случилось весьма не скоро, въ народѣ остался обычай вступать въ браки или брачныя сожитія безъ церковнаго вѣнчанія, произвольно расторгать браки и заключать новые. У митрр. Іоанна и Георгія дается знать, что простой народъ нашъ считалъ церковное благословеніе браковъ назначеннымъ и нужнымъ только для князей и бояръ, для себя находя довольнымъ и одно соблюденіе языческихъ обрядовъ — гудѣніе и плясаніе. Не знаемъ, былъ ли заимствованъ этотъ взглядъ нашимъ народомъ у Грековъ, у которыхъ ко временамъ нашего христіанства остался обычай соединять браками безъ церковнаго вѣнчанія рабовъ, или образовался у него самостоятельно; но примѣръ Грековъ въ отношеніи къ этому браку рабовъ даетъ все право предполагать, что своего языческаго обычая народъ держался у насъ весьма долго: въ Греціи обычай соединять браками рабовъ безъ церковнаго вѣнчанія оставался не менѣе какъ до XIII вѣка [2]).

Относительно вѣнчанія браковъ въ Греціи съ древняго до настоящаго времени было и есть, а у насъ въ слѣдъ за Греціею, въ древнее и старое время было такъ, что священники вѣнчали ихъ не иначе, какъ по особымъ каждый разъ (на каждый отдѣльный бракъ) дозволеніямъ епископовъ, выдававшимся письменно (эти записки, содержавшія дозволеніе, у Грековъ назывались и называются βοῦλλα, что̀ значитъ собственно печать, а въ приложеніи къ письменному оффиціальному акту — актъ, снабженный печатью, а у насъ въ старое, а вѣроятно — и въ древнее, время назывались «вѣнечными знаменами» отъ того же значенія слово знамя, что

---

[1]) Въ Греціи христіанскій бракъ не входилъ въ общій и обязательный обычай до конца IX вѣка (не говоря о рабахъ, о которыхъ ниже), см. новеллу импер. Льва мудраго у *Цахаріе* въ Jus Graeco-Romanum, III, 185.

[2]) У Ралли и П. V, 400 (относительно XI—XII, ibidd. 371 и II, 500 fin.).

βοῦλλα, т. е. печать, cfr Слов. *Восток.* подъ сл. знаменати). Происхожденіе обычая такъ дѣлать греческіе канонисты и толкователи чиновъ и обычаевъ церковныхъ объясняютъ тѣмъ же, чѣмъ — происхожденіе обычая ставить особыхъ духовниковъ. Но дѣйствительной причиной происхожденія обычая должно быть считаемо совсѣмъ другое, а именно — чтобы приходскіе священники по злоупотребленію и по невѣжеству не вѣнчали браковъ въ недозволенныхъ степеняхъ родства (Въ позднѣйшее время вѣнечныя знамена выдавались у насъ не исключительно самими епископами или не исключительно въ ихъ только домахъ ихъ чиновниками, но и чрезъ протопоповъ уѣздныхъ соборовъ. Причиной сего, очевидно, было то, что у насъ, при крайней обширности епархій, обращаться всѣмъ непосредственно къ самимъ архіереямъ было бы весьма затруднительно. А такъ какъ эта причина существовала въ періодъ домонгольскій нисколько не менѣе, а еще значительно болѣе, чѣмъ въ послѣдующее время: то необходимо думать, что такъ было и въ сей періодъ или съ самаго перваго времени).

Правила, читаемыя въ канонических сочиненіяхъ періода домонгольскаго, касаются:

1. Втораго и третьяго браковъ.

Если у покаяльника[1]) или у простца умретъ жена, говоритъ митр. Георгій, и онъ пожелаетъ взять вторую жену законную (а не наложницу), то (бракъ) вѣнчается (§ 45).

Кто возьметъ третью жену или возметъ вторую, разведшись съ первой, говоритъ онъ же, то не вѣнчается (§ 47).

Если кто возьметъ третью жену, говоритъ митр. Іоаннъ, и священникъ благословитъ вѣдая или не вѣдая, то да извержется (Русск. Достопп. I, 95). Правило — непонятное въ отношеніи къ невѣдающему священнику, но въ отношеніи къ браку оно хочетъ сказать то, что третій бракъ отнюдь не вѣнчается.

2. Благословнаго расторженія браковъ и разводовъ.

Если мужу жена не дастъ ножницъ, говоритъ митр. Георгій, то не должно постригать его въ монахи, тоже и женѣ (§ 57), т. е. одинъ изъ супруговъ не можетъ быть постриженъ въ монашество, если другой не изъявитъ на это согласія.

---

[1]) Что такое покаяльникъ, см. первой полов. тома стр. 393, прим. 6.

Законнымъ поводомъ къ разводу епископъ Нифонтъ у Кирика признаетъ прелюбодѣяніе одного изъ супруговъ. Затѣмъ, если мы понимаемъ его рѣчь, не совсѣмъ вразумительную въ рукописяхъ, онъ допускаетъ разводъ еще въ томъ случаѣ, когда произойдетъ великое зло между мужемъ и женою, такъ что они не въ состояніи будутъ терпѣть другъ друга, когда мужъ надѣлаетъ много долговъ и для ихъ уплаты начнетъ грабить одежу жены или когда онъ начнетъ пропивать ее или, наконецъ, когда вообще случится что нибудь подобное. При всемъ этомъ онъ поставляетъ условіемъ то, чтобы зло считалось достаточной причиной къ разводу только послѣ трехлѣтняго его продолженія (у *Калайд.* стр. 192).

3. Супружескаго цѣломудрія или воздержанія супруговъ въ нѣкоторыя времена отъ плотскаго смѣшенія.

Кирикъ спрашивалъ епископа Нифонта: вступившіе въ бракъ могутъ ли совокупляться въ ночь, слѣдующую послѣ брака, такъ какъ они причащались (при совершеніи брака,—см. ниже чинъ вѣнчанія). Нифонтъ отвѣчалъ, что могутъ, ибо—говоритъ—святые отцы, которые велятъ имъ причащаться (при бракѣ), могли бы написать и запрещеніе, если бы находили его нужнымъ (въ ркпп., у Калайд. опущено).

Митр. Георгій предписываетъ воздерживаться супругамъ другъ отъ друга во весь великій постъ, а если не могутъ, то по крайней мѣрѣ первую и послѣднюю недѣлю (§§ 7 и 64). Но Нифонтъ у Кирика возстаетъ противъ строгости этого предписанія и говоритъ, что они должны воздерживаться только въ одну недѣлю Пасхи, въ которой всѣ дни какъ воскресенье. При этомъ Нифонтъ строго осуждаетъ тѣхъ, которые считаютъ должнымъ отказывать въ причастіи супругамъ, невоздержавшимся въ великій постъ (въ ркпп.).

Затѣмъ, митр. Георгій предписываетъ воздерживаться отъ смѣшенія въ пятницу, субботу и воскресенье, въ Господскіе праздники и нарочитыхъ святыхъ (§§ 13 и 108). О дѣтяхъ, зачатыхъ въ пятницу, субботу и воскресенье, онъ говоритъ, что они будутъ или татями или разбойниками или блудниками (§ 108).

Относительно воздержанія, когда одинъ изъ супруговъ или оба приступаютъ къ причастію, митр. Георгій (§§ 8 и 13) и епископъ Нифонтъ у Кирика (*Калайд.* стр. 188) предписываютъ воздерживаться ночь передъ причастіемъ и ночь послѣ причастія. Архіепископъ Илія у Кирика полагаетъ довольнымъ требовать воздержанія въ одну только первую ночь (въ ркпп.).

Относительно смѣшенія съ женами родившими митр. Георгій предписываетъ воздерживаться пока онѣ нечисты, т. е. въ продолженіе 40 дней (§ 13), а епископъ Савва у Кирика совѣтуетъ переждать по крайней

мѣрѣ 8 дней, подвергая не соблюдающихъ сего епитиміи (у *Калайд.* стр. 200 § 24).

(У митр. Георгія есть правило относительно времени совершенія браковъ, именно — относительно ихъ вѣнчанія въ масляную недѣлю. Но оно читается въ рукописяхъ такъ, что само себя уничтожаетъ. Въ однѣхъ: въ масленую недѣлю творится бракъ; въ другихъ: въ масленую недѣлю не творится бракъ, — § 30).

Въ каноническихъ сочиненіяхъ нашихъ домонгольскаго періода не находимъ указанія на одинъ замѣчательный древній обычай, относящійся къ вѣнчанію браковъ. Именно — если вѣнчались лица, находившіяся въ супружескомъ сожитіи прежде брака и если они имѣли дѣтей, прижитыхъ до него, то послѣднія становились при вѣнчаніи вмѣстѣ съ ними и такимъ образомъ привѣнчивались. Въ 1187 г. возвратился изъ плѣна Половецкаго князь Владиміръ Игоревичъ, сынъ Игоря Святославича Новгородъ-Сѣверскаго, попавшій въ плѣнъ вмѣстѣ съ отцомъ въ томъ походѣ, который воспѣвается въ Словѣ о полку Игоревомъ; въ плѣну онъ женился безъ христіанскаго вѣнчанія на Половецкой княжнѣ, дочери князя Кончака; когда онъ возвратился домой, то былъ обвѣнчанъ христіанскимъ бракомъ и при этомъ привѣнчано было указаннымъ способомъ дитя, которое родилось у него до вѣнчанія: «приде Володимеръ изъ Половець съ Кончаковною — читаемъ въ Ипатской лѣтописи — и створи свадбу Игорь сынови своему и вѣнча его и съ дѣтятемь» [1]. Въ одномъ позднѣйшемъ сборникѣ читаемъ между другими правилами: «достоить всякому вѣнчатися, аще и дѣти будуть (рожденныя до вѣнчанія), да входять въ церковь» [2]. Весьма вѣроятно, что этотъ обычай привѣнчиванія заимствованъ нами отъ Грековъ; но во всякомъ случаѣ онъ былъ, подобно намъ, у Сербовъ. Св. Савва сербскій, бывъ поставленъ въ архіепископы, послалъ по странѣ протопоповъ для вѣнчанія христіанскимъ бракомъ супружествъ, которыя были заключены безъ вѣнчанія, что́ было въ Сербіи первоначально такъ же обычно, какъ и у насъ; при этомъ онъ повелѣлъ, чтобы «всѣ дѣти, елицы бѣху рождени отъ нихъ безъ благословенія законнаго, совокупивше ихъ подъ окрилъ родителю своею, тако вѣнчаху ихъ по единому когождо ихъ» [3]).

Въ древнее время у насъ не было соблюдаемо никакихъ правилъ относительно возраста, когда вступать въ бракъ юношамъ и когда выдавать за мужъ дѣвицъ [4]). Примѣры, представляемые лѣтописями, не-

---

[1]) 2 изд. стр. 443 fin.

[2]) Волоколамская ркп. № 566 л. 114 об. fin.

[3]) Живот светога Симеуна и светога Саве написао Доментијан, изд. Даничичемъ, — Бѣлградъ 1865, стр. 244. Cfr нашу книгу Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей Болгарской, Сербской и Румынской, стр. 453.

[4]) Въ Греціи импер. Левъ философъ установилъ, чтобы юноши вступали въ

достаточны для рѣшенія вопроса о среднихъ принятыхъ возрастахъ, если только такіе возрасты были. Женились, какъ кажется и весьма вѣроятно, не позднѣе 19 лѣтъ, а самый ранній извѣстный возрастъ женидьбы у князей 10 лѣтъ (10-ти лѣтъ женатъ князь Константинъ Всеволодовичъ Ростовскій въ 1196 г.). Выдавали за мужъ дѣвицъ вѣроятно не позднѣе 17 лѣтъ, а самый ранній извѣстный возрастъ замужества княженъ 8 лѣтъ (8-ми лѣтъ выдана за мужъ, т. е. именно выдана за мужъ, а не обручена только, сестра помянутаго Константина Верхуслава Всеволодовна въ 1187 г.).[1] Въ простомъ народѣ, у котораго браки заключаются по хозяйственнымъ разсчетамъ, выдавать за мужъ дѣвицъ представляющихъ собою работницъ въ домахъ родителей, вѣроятно, такъ же какъ и теперь, старались какъ можно позже, а женить сыновей, дабы чрезъ сіе пріобрѣтать въ дома работницъ, вѣроятно, старались, какъ это было и въ позднѣйшее время до указовъ о возрастѣ, какъ можно ранѣе (Я самъ зналъ женщину, которая, имѣя около 19—20 лѣтъ, вышла за мужъ за мальчика, которому было не болѣе 10 лѣтъ: весьма долгое время супругъ ея игралъ съ ребятишками и весьма долгое время она трепала его за волосы, когда съ игръ онъ возвращался домой мокрый и оборванный).

Древній чинъ обрученія и вѣнчанія, читаемый въ рукописяхъ, представляетъ не мало отличій отъ нынѣшняго нашего. Вотъ эти отличія по Сѵнодальнымъ служебникамъ XIV вѣка. 1. Замѣчается, что священникъ беретъ перстни и отдаетъ ихъ обручаемымъ (золотой жениху, желѣзный невѣстѣ), а они передаютъ ихъ другъ другу, но не сказано, что при этомъ священникъ произноситъ: «обручается рабъ Божій..., обручается раба Божія». 2. При пѣніи 127 псалма: «Блажени вси боящіися Господа» не показано припѣва: «слава Тебѣ, Боже нашъ, слава Тебѣ». 3. Нѣтъ вопросовъ жениху и невѣстѣ: «имаши ли произволеніе благое»[2]). 4. Не сказано, что при возложеніи вѣнцовъ на главу жениха и невѣсты священникъ произноситъ: «вѣнчается рабъ Божій...., вѣнчается раба Божія», а только: «Господи Боже нашъ, славою и честію вѣнчай»... 5. Чтенія апостола и евангелія не положено. 6. По Отче нашъ священникъ пріобщаетъ бракосочетавшихся преждеосвященными св. да-

---

бракъ не ранѣе 15 лѣтъ возраста, а дѣвицы — 13 (у Ралли и П. I, 285), что потомъ подтвердилъ импер. Алексѣй Комнинъ, ibid. V, 285, cfr Вальсамона ibid. IV, 484, 'Ερώτ.- 'Απόκρ. 50). А обычай, какъ даютъ знать примѣры, считалъ брачнымъ возрастомъ для юношей 12-лѣтній, см. житіе Дороѳея новаго, принадлежащее Іоанну Евхаитскому, въ Патр. *Миня* t. 120, p. 1053, § 3.

[1]) Въ Греціи полагалось, что τὴν ἑπταετῆ γυναῖκα δεκτὴν ἔρωτος εἶναι, — у Ралли и П. IV, 485 нач. Но тамъ дѣвицы, какъ и вообще на югѣ, развиваются гораздо скорѣе нашихъ.

[2]) У Грековъ нѣтъ этихъ вопросовъ и до настоящаго времени.

рами; послѣ сего преподаетъ имъ «общую чашу», относительно которой замѣчается, что — когда все выпьютъ, «стклянищу сокрушаютъ». 7. Пѣнія тропаря: «Исаія ликуй» и другихъ съ троекратнымъ обхожденіемъ вокругъ налоя не положено; но послѣ общей чаши священникъ ведетъ бракосочетавшихся къ «лавицѣ» (лавкѣ) и, посадивъ ихъ на ней, произноситъ молитву, положенную на разрѣшеніе вѣнцовъ (Опис. Сѵнодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* № 344 л. 124 об., стр. 19, и № 345 л. 76 об., стр. 24).

Елеосвященіе.

Въ Греціи въ позднѣйшія времена явился обычай совершать таинство елеосвященія не только надъ живыми людьми, но и надъ тѣлами людей умершихъ. Отъ Грековъ обычай переходилъ къ Сербамъ, въ требникахъ которыхъ XV вѣка находимъ «Чинъ на освященіе масла умершіимъ инокомъ и бѣльцемъ» (Опис. Сѵнодд. ркпп. № 374 л. 112 об., стр. 165, гдѣ и о Грекахъ). Когда именно явился обычай у Грековъ — въ нашъ ли еще періодъ домонгольскій или уже послѣ и переходилъ ли онъ къ намъ, пока не имѣемъ свѣдѣній.

Погребеніе и поминки.

Греческая церковь отличается отъ нашей Русской одною особенностію касательно храненія останковъ людей умершихъ. У насъ зарываютъ покойниковъ въ землю и въ ней оставляютъ навсегда. Въ Греціи не такъ: сначала зарываютъ покойниковъ въ землю, а потомъ черезъ три года или черезъ другой опредѣленный, немного меньшій, немного большій, срокъ кости ихъ выкапываютъ изъ земли и кладутъ въ особомъ помѣщеніи — кимитиріи (χοιμητήριον) или усыпальницѣ.

Откапываніе и положеніе костей въ кимитиріи составляетъ особый обрядъ, служащій какъ бы продолженіемъ или довершеніемъ похоронъ: призывается священникъ и при пѣніи имъ малой паннихиды кости изъемлются изъ земли; бывъ вынуты, онѣ обмываются водою и виномъ, слагаются въ небольшой ящикъ и вносятся въ церковь, гдѣ поется надъ ними заупокойная литургія и великая паннихида; послѣ этого относятся въ кимитирій. Сей послѣдній есть особый домъ или домикъ или сарай при церкви, въ которомъ имѣются, во-первыхъ, большая яма (по серединѣ) или большой ларь для ссыпанія костей людей бѣдныхъ, во-вторыхъ — шкапы съ ящиками или полками для костей людей богатыхъ, желающихъ хранить ихъ особо (на черепахъ дѣлаются надписи, кому они принадлежали и когда владѣльцы ихъ умерли).

Этотъ обычай извлекать изъ земли кости и полагать ихъ въ особыя мѣста для храненія, несомнѣнно, восходитъ къ глубокой древности, ибо подъ кимитиріями или усыпальницами, которыя упоминаются въ памятникахъ съ древняго времени, должны быть разумѣемы именно мѣста для храненія костей и вовсе не наши кладбища. Что было причиною возникновенія обычая, положительно сказать не можемъ [1]), но въ позднѣйшее время ему придавалось значеніе повѣрки — не умеръ ли кто, состоя подъ клятвою архіерейскою или іерейскою. Если по прошествіи трехъ лѣтъ разрывали могилу и находили тѣло неразложившимся и надутымъ (τυμπανιαῖος), то это считалось признакомъ, что человѣкъ умеръ, не разрѣшенный отъ клятвы: призывался архіерей или іерей для разрѣшенія и тѣло снова зарывалось въ землю [2]).

Такому характерному обычаю, повидимому, надлежало бы перейдти и къ намъ, и однако, какъ слѣдуетъ думать, къ намъ онъ вовсе не переходилъ. Мощи преп. Θеодосія Печерскаго для перенесенія въ церковь взяты не въ кимитиріи, а откопаны изъ земли, гдѣ были похоронены; въ Ростовѣ мощи Леонтія и Исаіи спустя долгое время послѣ ихъ погребенія также вынуты изъ земли. Епископъ Нифонтъ у Кирика говоритъ: «оже кости мертвыхъ валяются кдѣ, то велика человѣку тому мьзда, оже погребуть ихъ» (*Калайд.* стр. 184): если бы были кимитиріи, то Нифонтъ приказалъ бы сносить кости въ послѣдніе.

Въ Греціи еще и до настоящаго времени остается отчасти обычай хоронить мертвыхъ безъ гробовъ, полагая тѣла прямо въ землю. Въ древнее же время этотъ обычай, какъ кажется, былъ всеобщимъ. Покойниковъ, хоронимыхъ безъ гробовъ, приносятъ въ церковь, отпѣваютъ и относятъ къ могиламъ на такъ называемыхъ кроватяхъ (τὰ κραββάτια) или одрахъ, которые имѣютъ совершенно одну и туже форму съ нашими спальными кроватями. У насъ въ Россіи употребленіе гробовъ несомнѣнно восходитъ къ самому древнему времени [3]). Весьма возможно однако, что и у насъ люди бѣдные, и особенно въ мѣстностяхъ безлѣсныхъ, гдѣ гробы были дороги, хоронились по обычаю греческому безъ нихъ.

---

[1]) Кимитиріи при церквахъ или отдѣльно отъ нихъ первоначально явились для храненія костей мучениковъ (которыя въ древнѣйшее время не полагались въ церквахъ) и можно думать, что обычай явился вслѣдствіе желанія людей, чтобы ихъ кости лежали при костяхъ мучениковъ. Въ западной церкви если не вездѣ, то въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, въ частности въ Италіи, обычай такъ же существуетъ, какъ и у Грековъ.

[2]) Cfr *Дюк.* Gloss. Graecit. подъ сл. τυμπανῖται; о выниманіи изъ земли костей умершихъ на Аѳонѣ см. Письма Святогорца, ч. I, изд. 2 стр. 106 sqq. (письмо 9), также *Барскаго* Путешествіе, изд. 1800 г. стр. 534 и *Благовѣщенскаго* «Среди богомольцевъ», 2 изд. стр. 62.

[3]) Лѣтоп. подъ 1092 г. («продающеи корсты» — продавцы гробовъ).

Въ Греціи и до настоящаго времени зарываютъ тѣла покойниковъ въ землю чрезвычайно мелко. Такъ было и у насъ въ древнее время, а нынѣшній нашъ обычай зарывать тѣла глубоко, введенный нарочитыми предписаніями правительства, — съ весьма недавняго времени (только съ начала нынѣшняго столѣтія).

Князья и вообще люди богатые хоронились у насъ, такъ же какъ и въ Греціи, въ мраморныхъ и вообще въ каменныхъ ракахъ или гробницахъ. Раки эти по своей формѣ были тоже, что обыкновенные гробы, только несравненно нхъ болѣе. Онѣ заранѣе приготовлялись и поставлялись на назначенныхъ мѣстахъ, тѣла же покойниковъ, бывъ отпѣты въ деревянныхъ гробахъ или безъ гробовъ, потомъ приносились къ нимъ и полагались въ нихъ (ибо носить раки какъ гробы при самыхъ погребеніяхъ было бы невозможно, по причинѣ ихъ тяжести). Раки изъ простаго камня, по всей вѣроятности, приготовлялись у насъ дома, раки же мраморныя, нѣтъ сомнѣнія, привозились изъ Греціи [1]).

Тѣла князей, а отчасти и вообще людей богатыхъ, погребались въ церквахъ, т. е. подъ церквами въ подпольяхъ. Раки или гробницы съ тѣлами не зарывались въ землю, а становились поверхъ земли и только замазывались [2]) (Подполья подъ церквами назывались у насъ въ древнее время голубцами или голбцами [3]), какъ доселѣ называются въ иныхъ мѣстахъ голубцами, въ другихъ голбцами, подполья подъ избами. Голубецъ невольно напоминаетъ римскія колумбаріи (columbarium) или голубятни, какъ назывались у языческихъ Римлянъ кимитиріи или цеметеріи для храненія останковъ умершихъ. Съ немалою вѣроятностію можно предполагать, что тождество названій не случайное и что наше ведетъ свое начало изъ языческой древности).

Правила относительно погребенія.

Если кто умретъ покаявшись, предписываетъ митр. Георгій, то пѣть надъ нимъ въ ризахъ и творить по немъ сорокоустье (§ 72).

Если человѣкъ, не будучи внѣ ума, лишитъ себя жизни, предписываетъ онъ же, то не пѣть надъ нимъ, но поврещи его (§ 93).

---

1) Рака или гробница Ярославова до сихъ поръ сохраняется въ Кіевскомъ Софійскомъ соборѣ. Ея описаніе и рисунокъ у *Фундукл.* въ Обозр. Кіева, стр. 36 fin. (также въ Описаніи Кіевософ. собора).

2) Ипатск. лѣт. подъ 1288 г. о гробницѣ кн. Владимира Васильковича 2 изд. стр. 608.

3) Житіе Евфросиніи Полоцкой, — въ Памм. *Куш.-Безб.* IV, 174 col. 1, *архим. Макарія* Археологич. Описаніе церкк. древностей въ Новгородѣ I, 270 sub. fin.

Нифонтъ говоритъ у Кирика, что умершихъ безъ покаянія онъ приказываетъ иногда отпѣвать безъ ризъ, и это для того, чтобы другіе видя сіе убоялись (у *Калайд.* стр. 184 нач.).

Кирикъ спрашивалъ Нифонта: должно ли отпѣвать младенцевъ, если они умрутъ во время самаго крещенія, и получилъ въ отвѣтъ: не грѣховъ ради поемъ надъ мертвыми, но какъ надъ святыми, ибо должны всякаго христіанина считать за святаго, а Богъ судитъ всѣмъ; должно пѣть по нимъ и въ сороковой день (у *Калайд.* стр. 183 fin.).

Кирикъ сообщилъ Нифонту, что съ однимъ мертвецомъ погребли икону св. Михаила; послѣдній не велѣлъ выгребать, ибо — сказалъ — онъ (погребенный) есть христіанинъ (у *Калайд.* стр. 184). Изъ этого видно, что общаго обычая погребать иконы съ умершими не было, но что частный обычай дѣлать это существовалъ.

Мірскаго священника, предписываетъ митр. Георгій, погребать въ башмакахъ, въ сорочкѣ и въноскахъ безъ наколѣнковъ [1]), такъ же покаяльника и простца (§ 91). Что хочетъ сказать это предписаніе, не совсѣмъ ясно; если не ошибаемся — то, что наколѣнки должны быть надѣваемы только на умершихъ монаховъ, а священники мірскіе и міряне могутъ быть хоронимы и безъ нихъ. Причиной, почему наколѣнки считались нужными для монаховъ и не нужными для мірянъ, можетъ быть, было то, что на послѣднихъ надѣвалось «исподнее» платье, замѣнявшее наколѣнки, т. е. закрывавшее ноги, а первые хоронились безъ него въ однѣхъ сорочкахъ.

По предписанію Нифонта, покойниковъ не должно отпѣвать по захожденіи или передъ захожденіемъ солнца, но когда оно еще высоко, ибо — говоритъ — погребаемый видитъ послѣднее солнце до общаго воскресенія (у *Калайд.* стр. 184).

Увѣщаніе Нифонта погребать валяющіяся кости мертвыхъ мы привели выше.

Правила относительно поминовенія усопшихъ.

Относительно заупокойныхъ литургій въ продолженіе сорокоуста Нифонтъ у Кирика предписываетъ: всегда служить эту литургію на трехъ просфорахъ: одна большая, дорная, изъ которой вынимается агнецъ и гдѣ мертвый не поминается, а другія двѣ за упокой (у *Калайд.* стр. 173). Почему за упокой двѣ просфоры, а не одна, сказать не можемъ (Не потому ли, что заупокойными числами, какъ даетъ знать одно изъ правилъ, приводимыхъ ниже, считались чётныя?).

---

[1]) О которыхъ см. первой полов. тома стр. 518, прим. 3.

Митр. Георгій дѣлаетъ настоятельное увѣщаніе относительно того, чтобы не пѣть нѣскольких сорокоустовъ за одинъ разъ: «се подобаетъ вѣдати, пишетъ онъ, аще попъ возметъ сорокоустье или два или три, да поетъ первое одино, и потомъ (другое), а во едино двое сорокоустье не поетъ; аще ли кто ослушается кануновъ и пѣти начнетъ въ единъ день, то сберетъ себѣ гнѣвъ Божій и пагубу на душу свою въ день страшнаго и праведнаго суда Божія; рече бо Господь: не можетъ наемникъ двѣма господинома работати, то како попираете Слово Божіе, не боящеся суда Божія и по своему изволенію творяще и инѣхъ тому же учаще, о таковыхъ бо рече святое Писаніе: о горе вамъ мудрымъ и о семъ хитрымъ, и паки рече Господь: о горе вамъ вожеве слѣпіи, видяще слѣпи есте, слышаще не хощете разумѣти» (§ 162). Настоятельность увѣщанія и обличенія даетъ знать, что въ Русской землѣ было слишкомъ обычно поступать вопреки должнаго. Требованіе митр. Георгія кратко подтверждаетъ и епископъ Нифонтъ у Кирика [1]).

Въ воскресенье, предписываетъ митр. Георгій, не долженъ пѣть литургіи за упокой (§ 28).

Изъ Греціи перешолъ къ намъ обычай, чтобы еще при жизни давать пѣть за себя сорокоустъ [2]). Митр. Георгій пишетъ противъ этого обычая: если кто при жизни дастъ пѣть за себя сорокоустъ, то не должно пѣть (§ 58). Но Нифонтъ на вопросъ объ этомъ Кирика отвѣчалъ: нельзя того желающимъ запретить, ибо это дѣлаютъ ища спасенія своей душѣ; хотя ты и приводишь Георгія, митрополита Русскаго, написавшаго запрещеніе, а нѣтъ того нигдѣ (т. е. Нифонтъ не зналъ правилъ митр. Георгія); впрочемъ лучше бы имъ было, если бы поручили надежному другу, чтобы исправилъ послѣ смерти ихъ; когда берешь сорокоустъ, то научи его, говоря: братъ, добро бы тебѣ не согрѣшать болѣе, ибо мертвые не грѣшатъ (у *Калайд.* стр. 194 fin.). У епископа Саввы Кирикъ спрашивалъ: если живой человѣкъ дастъ пѣть за себя сорокоустъ, должно ли служить за него и посылать ему самому кутью? Епископъ отвѣчалъ ему: нѣтъ бѣды ѣсть и пить ему освященное (ibid. стр. 199, — такъ что человѣкъ самъ себя поминалъ). Какъ видно изъ нашихъ рукописей, вопросъ о сорокоустѣ за живыхъ и въ послѣдствіи занималъ наше общество. Мнѣнія раздѣлялись: одни защищали обычай, другіе напротивъ, и конечно — справедливо, осуждали его.

---

[1]) «За того единого и пѣніе и служба» — у *Калайд.* стр. 173. — Въ одномъ позднѣйшемъ исповѣданіи священническомъ между другими грѣхами: «или сорокоустья два или три во единомъ мѣстѣ пѣлъ буду», — Опис. Сѵнодд. ркпп., Отд. III, 1, стр. 219.

[2]) О существованіи въ Греціи обычая даже до настоящаго времени см. въ Пидаліонѣ примѣч. къ толков. на 120 пр. Карѳаг. соб.

Относительно кутьи заупокойной Кирикъ пишетъ: «Слышалъ я нѣгдѣ, что надъ кутьею за упокой нужно зажигать двѣ свѣчи или четыре или сколько бы ни было, но чётъ («или колико хотяче ладно»), а за здравіе пять или три (вообще нечетъ). Климъ (— одинъ изъ числа тѣхъ, къ которымъ Кирикъ обращался въ вопросами) сказалъ мнѣ на это: сколько хочешь — и за здравіе и за упокой, но безъ просфоръ, ибо просфора проскомисается въ олтарѣ и не кладется на кутью; въ Царьградѣ въ монастыряхъ принесутъ въ церковь вино, ладанъ, свѣчи, просфоры, и несутъ все на обѣдню въ олтарь, а на вечерню не носятъ кутьи, и канона (молебна, называвшагося въ древнее время канономъ?) не должно пѣть, — канонъ поется на заутрени праздниковъ и безъ кутьи, а за упокой въ субботу; а освящать на блюдѣ, кромѣ сочива, все: горохъ, боръ, сочевицу, ривифь, — на четыре части съ пшеницей и съ коноплями всыпать тѣхъ овощей, которыя есть. Это написалъ я, — прибавляетъ Кирикъ, — не для того, что должно дѣлать все это, а вѣдѣнія ради, когда что такое случится» (у *Калайд.* стр. 180).

Въ старое, а по всей вѣроятности и въ древнее, время у насъ особеннымъ образомъ погребали людей умиравшихъ несчастными и внезапными смертями, — удавленниковъ, утопленниковъ, замерзшихъ, вообще самоубійцъ и умиравшихъ одночасно на дорогахъ и на поляхъ. Ихъ не отпѣвали и не клали на кладбищахъ при церквахъ, а не отпѣтыхъ отвозили на такъ называемые убогіе дома, иначе—божедомы или божедомки и скудельницы, которые находились внѣ городовъ на вспольяхъ. Эти убогіе дома были ничто иное, какъ большія и глубокія ямы, иногда имѣвшія надъ собой «молитвенныя храмы»[1]), попросту — сараи, иногда же, кажется, нѣтъ. Въ эти ямы клали и бросали тѣла и оставляли ихъ незасыпанными до 7 четверга по Пасхѣ или до семика. Въ этотъ послѣдній посылались священники отпѣть общую панихиду[2]), а граждане мужи и жены приходили «провожать скудельницы», принося съ собой къ панихидѣ канонъ или кутью и свѣчи[3]). Послѣ панихиды пришедшіе провожать скудельницы мужи и жены Бога ради засыпали яму съ тѣлами и выкапывали новую. Странно, что съ самоубійцами смѣшивались несчастно или одночастно умершіе. Вѣроятно, что первоначально изъ послѣднихъ были полагаемы въ убогіе дома только тѣ, которые оставались неизвѣстными — кто они и откуда, полагались затѣмъ, чтобы могли найдти и взять ихъ родственники (можетъ быть, это позволялось родственникамъ и въ позднѣйшее время).

---

¹) Опис. Сунодд. ркпп. Отд. III, 1, стр. 401, № 403 л. 133.

²) Ibid. стр. 377.

³) Соф. 2 лѣт. подъ 1474 г. и Псковск. 1 лѣт. подъ 1521 г., — Собр. лѣтт. V, 294 и VI, 198.

Въ скудельницахъ или общихъ ямахъ имѣли обычай погребать и всѣхъ вообще во время общихъ большихъ моровъ. Но эти послѣднія скудельницы устроялись или выкапывались не за городами на пустыхъ мѣстахъ, а при церквахъ на кладбищахъ, только при этомъ были выбираемы церкви, находившіяся на концахъ и окраинахъ городовъ [1]).

Освященіе церквей.

Въ лѣтописяхъ читаются многократныя записи о великихъ освященіяхъ церквей (въ такомъ-то году такая-то церковь священа великимъ священіемъ). Великое освященіе предполагаетъ малое: подъ первымъ, какъ думаемъ, нужно разумѣть освященіе, совершенное самимъ архіереемъ (который самъ лично долженъ бы освящать и всѣ приходскія церкви своей епархіи, — выше стр. 156); подъ вторымъ — освященіе, совершенное священниками съ присланнымъ отъ архіерея антиминсомъ.

Церкви ежегодно должны праздновать день своего освященія какъ свой большой годовой праздникъ (какъ день своего рожденія, — о чемъ выше. Въ древнѣйшее время, какъ показываютъ записи въ святцахъ о дняхъ освященія Кіевскихъ церквей — Десятинной, Софійской и Георгіевской, это было у насъ соблюдаемо по крайней мѣрѣ въ церквахъ важнѣйшихъ. Въ послѣдующее время, какъ даютъ знать свидѣтельства, это не вездѣ было у насъ наблюдаемо и въ сихъ послѣднихъ церквахъ. Епископъ Ростовскій Кириллъ 2-й, при своемъ вступленіи на каѳедру въ 1231 году, ввелъ обычай этого ежегоднаго празднованія въ своей каѳедральной церкви, а у прежде бывшихъ епископовъ Ростовскихъ, по словамъ лѣтописца, сего нѣсть было [2]).

Въ Уставѣ митр. Георгія читается правило объ освященіи церквей, въ извѣстныхъ въ настоящее время рукописяхъ Устава не имѣющее конца: «аще будетъ церкви новопоставлена, то вечеръ и заутра отпѣти ей (въ ней) канунъ во имя той церкви (молебенъ празднику или святому, которому она посвящена), и егда будетъ литургія, обойти около всее церкви съ кресты въ ризахъ и внити въ церковь и створше октенья»... (§ 98).

Относительно положенія мощей въ новоосвящаемыхъ церквахъ въ томъ же Уставѣ предписывается: «церкви безъ мощіи не ставятъ, но мощи въ 4 столпцы трапезы вдолбше положатъ» (§ 53).

---

[1]) О сихъ скудельницахъ см. Новгор. 1 лѣт. подъ 1230 г., также *архим. Макарія* Описаніе церкк. древнн. въ Новгородѣ I, 138 fin., 159, 558 sqq.

[2]) Лаврент. лѣт. подъ 1231 г., 2 изд. стр. 436 fin.

Чинъ братотворенія.

Въ древнее и старое время у насъ былъ обычай такъ называемыхъ побратимства и посестримства; именно два лица,—мужчина съ мужчиной, женщина съ женщиной или же мужчина съ женщиной вступали въ союзъ духовнаго братства съ цѣлію и съ обѣщаніемъ братской любви и помощи. Союзы эти скрѣплялись и освящались нарочитымъ благословеніемъ церкви, что на церковномъ языкѣ называлось братотвореніемъ. Въ старыхъ потребникахъ нашихъ находимъ два чина братотворенія,—краткій и пространный или простой и сложный. Первый состоялъ въ томъ, что священникъ читалъ надъ вступающими въ братство нѣсколько молитвъ [1]). Второй чинъ представляетъ настоящее и довольно обширное послѣдованіе. Священникъ становилъ вступающихъ въ братство предъ олтаремъ, клалъ ихъ руки на евангеліе, положенное передъ ними на налоѣ, опоясывалъ ихъ однимъ поясомъ и давалъ имъ по свѣчѣ; затѣмъ, самое послѣдованіе: ектенія, молитва, чтеніе апостола и евангелія, ектенія сугубая, еще молитвы, Отче нашъ и пріобщеніе побратимовъ преждеосвященными дарами, наконецъ обвожение ихъ кругомъ налоя при пѣніи тропаря: «Господи призри съ небесе и виждь» и другихъ [2]).

---

1) Опис. Сѵнодд. ркпп. Отд. III, 1, стр. 145, № 371 л. 133.
2) Ibid. стр. 211, № 377 л. 61.

Прибавленіе къ главѣ V.

Посты и споры о нихъ у насъ. — Пища въ продолженіе всего года и правила относительно ея. — Домашняя молитва. — Домашняя и личная святыня.

Существующіе въ православной церкви посты раздѣляются на двѣ категоріи. Св. четыредесятница и еженедѣльные посты среды и пятка тотчасъ или вскорѣ послѣ своего появленія, что̀ относится къ весьма древнему, первенствующему, времени, были канонически узаконены церковью какъ посты обще и необходимо обязательные для всѣхъ вѣрующихъ или вообще введены были въ силу путемъ законодательнымъ [1]). Остальные посты — Рождественскій, Успенскій и Петровскій, по своему первоначалу также весьма древніе [2]), ввелись и утвердились въ церкви не путемъ прямаго законодательства, а путемъ обычая. По сейчасъ указанной причинѣ относительно второй категоріи постовъ въ церкви весьма долгое время существовало разногласіе. Одни соблюдали ихъ, другіе не соблюдали, и не только не соблюдали, но даже укоряли и соблюдавшихъ. Сами соблюдавшіе также расходились между собой: одни соблюдали ихъ всѣ три, другіе не всѣ; въ отношеніи къ продолженію одни соблюдали ихъ такъ, какъ нынѣ, другіе сокращали до двѣнадцати дней, до шести, до четырехъ и даже до одного. Это разногласіе оставалось въ Греческой церкви во все время нашего періода домонгольскаго [3]). Что касается до патріархата Константинопольскаго, который долженствовалъ быть для насъ въ семъ случаѣ примѣромъ и образцомъ, то не о всемъ патріархатѣ, а о самомъ Константинополѣ Ѳеодоръ Вальсамонъ сообщаетъ, что въ послѣднемъ въ его время было: монашествующіе и весьма многіе изъ мірянъ соблюдали всѣ три поста и именно въ томъ продолженіи, какъ нынѣ; нѣкоторые изъ мірянъ соблюдали два поста — Рождественскій и Петровскій, продолжая каждый

---

1) Апост. пр. 69, соборовъ — Лаодик. 50 и Гангр. 19, Діонисія Алекс. 1, Петра Алекс. 15.

2) См. у *Бинг.* t. IX, p. 244, De jejuniis quatuor temporum.

3) Рѣчи о сихъ постахъ Анастасія Синаита, патріарха Антіохійскаго (VI в.) Анастасія, епископа Кесаріи Палестинской (послѣ 920 г.), Никона Черногорца (конца XI — начала XII в.) и Ѳеодора Вальсамона (конца XII — начала XIII в.) см. у Ралли и П. IV, 419, 488, 565, 580, 589 sqq.

изъ нихъ по четыре дни, а о постѣ Успенскомъ не хотѣли и слышать [1]). Какъ было у насъ съ сими постами въ періодъ домонгольскій, мы имѣемъ свѣдѣнія только за вторую половину XI в. и свѣдѣнія какъ будто взаимно противорѣчащія. Митр. Георгій въ своемъ Уставѣ бѣлеческомъ какъ будто даетъ знать, что въ его время были у насъ всѣ три поста, — что посты Рождественскій и Петровскій начинаемы были въ тоже время, какъ и нынѣ, но что постъ Успенскій если не у всѣхъ, то у нѣкоторыхъ былъ сокращеннѣе. Говоря о всѣхъ трехъ постахъ, митрополитъ ни одного изъ нихъ не предписываетъ къ соблюденію, изъ чего и слѣдуетъ заключать, что уже всѣ три были соблюдаемы; что постъ Рождественскій начинаемъ былъ съ 14 Ноября, это онъ даетъ знать тѣмъ, что называетъ его Филипповымъ (§ 4,—Ноября 14 ап. Филиппа); что постъ Петровскій (§ 2) начинаемъ былъ спустя недѣлю послѣ Троицы, это видно изъ того, что говоритъ о бывшемъ у насъ обычаѣ держать въ всѣхсвятскую недѣлю мясопустъ (§ 106), который очевидно предшествовалъ посту; наконецъ, о сокращеніи Успенскаго поста если не всѣми, то нѣкоторыми, онъ даетъ знать тѣмъ, что считаетъ нужнымъ прямо сказать, сколько времени онъ долженъ продолжаться: «а къ Госпожину дню, — говоритъ онъ, — постятся 15 дней» (§ 14). Но другое находимъ въ Студійскомъ уставѣ патр. Алексѣя, который введенъ былъ у насъ преп. Ѳеодосіемъ Печерскимъ именно въ правленіе митрополита Георгія и подлинникъ котораго былъ найденъ преп. Ѳеодосіемъ именно у одного монаха, прибывшаго изъ Константинополя вмѣстѣ съ симъ митрополитомъ. Въ Уставѣ говорится только о постѣ св. Филиппа и ничего не говорится о постахъ Петровскомъ и Успенскомъ [2]). Если въ извѣстномъ въ настоящее время единственномъ полномъ спискѣ Устава, относящемся къ періоду домонгольскому [3]), нѣтъ пропуска, то будетъ слѣдовать, что патріархъ Алексѣй, а за нимъ и преп. Ѳеодосій принимали только одинъ постъ, а затѣмъ, примиряя Уставъ съ показаніями Устава митр. Георгія, нужно будетъ думать, что одни держали у насъ (какъ даетъ знать послѣдній) всѣ три поста, а другіе (согласно съ первымъ) одинъ постъ. Со всею однако вѣроятностію слѣдуетъ предполагать, что въ Уставѣ патр. Алексѣя и въ его переводѣ Ѳеодосіевомъ было о постѣ Петровскомъ и что въ извѣстномъ намъ спискѣ перевода сдѣланъ пропускъ, ибо объ этомъ постѣ говорится въ собственномъ словѣ о постахъ преп.

1) Ibid. IV, 577.

2) Опис. Сунодд. ркпп. Отд. III, ч. 1, № 380 л. 205, стр. 258.

3) Сейчасъ указанномъ Сунодальномъ (а въ другомъ сохранившемся отъ періода домонгольскаго спискѣ Устава — Типографскомъ содержится только часть богослужебная и нѣтъ части о жизни, — *архим. Сергія* Полный Мѣсяцесловъ Востока, I, 121).

Ѳеодора Студита [1]), въ краткой Записи его устава, сдѣланной въ самомъ Студійскомъ монастырѣ (см. выше стр. 322) [2]) и въ уставѣ преп. Аѳанасія Аѳонскаго (выше ibid. прим.) [3]). Что касается до поста Успенскаго, о которомъ есть въ собственномъ словѣ Ѳеодора Студита, но нѣтъ въ Записи и въ Уставѣ Аѳанасія Аѳонскаго, то весьма возможно, что о немъ въ Уставѣ Алексѣевомъ не было и что такимъ образомъ нѣкоторые у насъ не только сокращали его, но и совсѣмъ не соблюдали [4]).

Откуда взялся у насъ помянутый выше мясопустъ, которымъ предваряемъ былъ постъ Петровскій и на который не находимъ указаній въ церкви греческой, не можемъ сказать. Митр. Георгій, запрещая его, говоритъ: «нѣсть лѣпо подражати мясопусту другихъ по пянтикостіи чрезъ письмена святая, единъ бо мясопустъ уставихомъ». Впрочемъ относительно произволящихъ прибавляетъ: «по волѣ лѣпо есть поститися и ненарокомъ по уставу, аки по преданію нѣкоему» (§ 106).

Еженедѣльный постъ среды и пятка представлялъ одну сторону, относительно которой въ позднѣйшее время также произошли у Грековъ разногласія, вслѣдствіе чего у насъ въ Россіи были о немъ споры, впрочемъ споры мѣстные и немногочисленные и вовсе не имѣвшіе какого нибудь особеннаго значенія, которое придаютъ имъ иные. Это именно — разногласія у Грековъ, а у насъ споры, относительно того, по случаю какихъ праздниковъ отмѣнять постъ среды и пятка. Въ древнѣйшее время постъ среды и пятка въ продолженіе года былъ отмѣняемъ, вопервыхъ, на недѣли отъ Пасхи до пятидесятницы, во-вторыхъ — для праздника Рождества Христова [5]). Въ это древнѣйшее время не было другихъ Господскихъ праздниковъ, которые бы могли приходиться въ среду или пятницу, ибо сіи праздники были: Богоявленіе, Вознесеніе и Пятьдесятница и изъ нихъ Богоявленіе до второй половины IV вѣка бы-

---

1) Въ поученіи, надписанномъ Κατήχησις χρονική — поученіе временное, т. е. въ поученіи о временахъ года и о пищѣ въ разныя времена, — у Миня въ Patr. t. 99, p. 1693.

2) У Миня въ Patr. ibid., p. 1713 § 29.

3) См. въ Замѣткахъ поклонника святой Горы, Кіевъ 1864 г., стр. 207.

4) Преп. Ѳеодоръ Студитъ говоритъ о постѣ Успенскомъ особеннымъ образомъ и какъ будто предоставляетъ его произволенію людей: въ нарочитыхъ рѣчахъ и предписаніяхъ о постахъ онъ говоритъ о трехъ постахъ — Рождественскомъ, Четыредесятницы и Апостоловъ, но потомъ мимоходомъ упоминаетъ и о постѣ Успенскомъ, повелѣвая соблюдать его, какъ посты Рождественскій и Апостоловъ (§ 11). Послѣ Ѳеодора Студита о постѣ Успенскомъ говоритъ въ началѣ X вѣка, какъ о постѣ соблюдаемомъ, оффиціальный актъ греческой церкви — такъ называемый Τόμος τῆς ἑνώσεως (Воспоминаніе церковнаго соединенія), написанный въ 920 году, — у Ралли и П. V, 8, въ Никоновской Кормчей л. 575 об.

5) См. у *Бинг*. Vol. IV, pp. 76 и 258.

ло празднуемо (на Востокѣ) вмѣстѣ и въ одинъ день съ Рождествомъ [1]). Когда явились другіе Господскіе праздники, первымъ въ числѣ которыхъ было Богоявленіе, отдѣленное отъ Рождества, то начали отмѣнять постъ среды и пятка и для нихъ и кромѣ самыхъ праздниковъ для такъ называемаго двѣнадцатидневья (δωδεκαήμερον) отъ Рождества до Богоявленія (какъ бы новая пятьдесятница). Затѣмъ стали отмѣнять его для явившихся Богородичныхъ праздниковъ; а наконецъ, вполнѣ или не вполнѣ отмѣнять и для праздниковъ нарочитыхъ святыхъ и подобно двѣнадцатидневью еще для нѣкоторыхъ временъ (недѣли Мытаря и Фарисея и сыропустная). Вмѣстѣ съ симъ, какъ бы въ возмѣщеніе за новыя отмѣны, начали держать постъ въ продолженіе пятьдесятницы [2]). Такое съ одной стороны расширеніе, а съ другой сокращеніе непоста совершалось не самою церковью и не способомъ законодательнымъ, а входило путемъ частнаго и мѣстнаго обычая. А отсюда явились у Грековъ и разногласія, ибо одни отмѣняли постъ для одного количества праздниковъ, другіе для другаго, одни постились въ пятьдесятницу, другіе по древнему не постились и т. д. [3]).

У насъ въ Россіи нѣкоторыя правила относительно поста среды и пятка предписалъ митр. Георгій въ своемъ Уставѣ бѣлеческомъ, и именно — ничего не говоря о праздникахъ, если они случатся въ эти дни, онъ даетъ предписанія относительно времени пятьдесятницы, двѣнадцатидневья и недѣль Мытаря и Фарисея и сыропустной: въ среды и пятки пятьдесятницы, по его Уставу, постъ въ смыслѣ воздержанія ослабляется, — ядѣніе дважды днемъ, а не однажды, но въ отношеніи къ роду пищи — мясо только въ Преполовеніе и на Троицкой недѣлѣ, въ остальное же время рыба (§ 1); въ двѣнадцатидневье отъ Рождества до Богоявленія — мясо (§ 5); въ недѣлю Мытаря и Фарисея мясо только тамъ, гдѣ есть Армены, въ укоризну цѣлонедѣльному посту которыхъ въ сію недѣлю положено отмѣнять постъ ея среды и пятка (§ 6); въ недѣлю сыропустную — сыръ, но ядѣніе однажды днемъ (ibid.). Въ отношеніи къ пятьдесятницѣ наша практика не согласовалась съ Уставомъ митр. Георгія и состояла въ томъ, что у насъ не держали поста во все ея продолженіе. Затѣмъ, относительно праздниковъ у насъ утвердился тотъ обычай, чтобы отмѣнять постъ для всѣхъ праздниковъ Господскихъ и Богородичныхъ и

---

1) *Бинг.* ibid. p. 69.

2) Постъ не совершенно полный не позднѣе какъ съ начала IX вѣка, ибо у преп. Ѳеодора Студита въ Κατήχ. χρον.: въ среды и пятки пятьдесятницы воздержаніе отъ мяса и сыра, за исключеніемъ преполовенія и послѣдней недѣли предъ Троицынымъ днемъ, — §§ 10 и 11.

3) Cfr *Руднева* Разсужденіе о ересяхъ и расколахъ, стр. 52.

для праздниковъ нарочитыхъ святыхъ, — Предтечи, апп. Петра и Павла, Іоанна Богослова, великомучениковъ Георгія и Димитрія и другихъ [1]).

Ввелись ли у насъ наши порядки самовольно или взяты съ образца патріархата Константинопольскаго въ ту минуту, какъ мы приняли христіанство, сказать не можемъ. Какъ бы то ни было, но въ половинѣ XII вѣка онѣ представлялись несогласными съ порядками сего послѣдняго. Большинство предстоятелей Руской церкви, а въ томъ числѣ и митрополиты, смотрѣли на это несогласіе какъ на дѣло безразличное, весьма похваляя тѣхъ, которые въ виду патріархата Константинопольскаго ревновали о бо́льшей строгости, но не предпринимая мѣръ и стараній къ тому, чтобы согласовать съ нимъ Русскую церковь [2]). Но нашелся одинъ ревнитель сего соглашенія Русской церкви съ патріархатомъ Константинопольскимъ между епископами. Это былъ епископъ Ростовскій Несторъ, по всей вѣроятности родомъ Грекъ, который въ 1157 г. предпринялъ попытку ввести въ своей епархіи относительно поста среды и пятка порядки Константинопольскіе. Попытка Нестора встрѣтила со стороны Ростовцевъ сопротивленіе; нашлись люди, которые и книжнымъ образомъ его препирали; и дѣло кончилось тѣмъ, что онъ былъ прогнанъ Андреемъ Боголюбскимъ съ каѳедры [3]). Епископъ отправился въ Константинополь къ патріарху (Лукѣ Хризовергу), который, оправдывая его, прислалъ Боголюбскому обстоятельное наставленіе относительно поста среды и пятка. Это наставленіе, пока извѣстное, къ сожалѣнію, въ спискахъ, очевидно, поврежденныхъ [4]), есть слѣдующее: Если случатся въ среду или пятокъ праздники Рождества Христова и Богоявленія, то мірянамъ ѣсть мясо и все, а монахамъ молоко, масло коровье, сыръ и яйца; въ праздники Рождества Богородицы, Успенія, Срѣтенія и Преображенія, если случатся въ среду или пятокъ, разрѣшаются мірянамъ и монахамъ масло деревянное, овощи, рыба и вино; въ два праздника Предтечевы и въ праздники апп. Петра и Павла и Іоанна Богослова и другихъ нарочитыхъ святыхъ, если случатся въ среду или пятокъ, тоже самое, что въ предъидущіе, но только въ томъ случаѣ, если благословитъ и повелитъ епископъ [5]); въ двѣнадцать дней отъ Рождества Хри-

---

[1]) Наши обычаи указываются Никоновскою лѣтописью въ разсказѣ о Поликарпѣ, игуменѣ Печерскомъ, — подъ 1168 г., II, 168.

[2]) См. у Кирика въ Вопрошаніи, по *Калайд.* стр. 194.

[3]) Никон. лѣт. II, 161 и 184.

[4]) Посланіе въ Никон. лѣт. II. 180; именно о постѣ въ немъ стр. 187.

[5]) У преп. Θеодора Студита въ словѣ о постахъ (Κατήχ. χρον.): въ Рождество Христово и Богоявленіе разрѣшаемъ на все (§§ 6 и 7); въ Преображеніе, Рождество Богородицы, Введеніе, Срѣтеніе, Успеніе, въ рождество и усѣкновеніе Предтечи и въ день апп. Петра и Павла разрѣшаемъ на масло и нарыбу (§§ 5 и 11); въ дни мучениковъ и іерарховъ не разрѣшаемъ поста (§ 5).

стова до Крещенія, въ недѣлю о Мытарѣ и Фарисеѣ, въ недѣлю сыропустную, въ недѣлю свѣтлую, въ недѣлю послѣ Троицына дня и отъ свѣтлой недѣли до пятьдесятницы «поста, иже до девятаго часа не соблюдаемъ, но хотя яденія сыра и масла коровьяго отметаемся, стыденіемъ апостольскаго правила, то масло деревянное и другое къ сему и рыбу ѣдимъ»; если отъ пасхи до Пятьдесятницы въ среду или пятокъ случится праздникъ Господскій или какого нарочитаго святаго, то «спрашивай своего епископа и дѣлай такъ, какъ онъ велитъ». Этотъ указъ патріарха о постѣ среды и пятка, повидимому, долженъ былъ ввести у насъ порядки Константинопольскіе. Однако онъ этого не сдѣлалъ (какъ видно изъ дальнѣйшаго, — дѣло Поликарпово), и Русскіе остались при своихъ прежнихъ обычаяхъ.

Въ слѣдъ за Несторомъ, хотѣвшимъ примирить Русскую церковь или точнѣе — свою епархію Ростовскую съ патріархатомъ Константинопольскимъ, не совсѣмъ понятнымъ образомъ явился проповѣдникъ новаго ученія о постѣ среды и пятка, представлявшій собою совершенную крайность. Этотъ проповѣдникъ явился въ томъ же Ростовѣ и былъ преемникъ Несторовъ на епископской каѳедрѣ — Леонъ. Подъ 1164 г. лѣтопись Лаврентьевская сообщаетъ: «въ тоже лѣто вста ересь Леонтіанская; Леонъ епископъ не по правдѣ поставися Суждалю, Нестеру епископу Суждальскому живу сущу, перехвативъ Нестеровъ столъ, (и) поча Суждали учити не ѣсти мясъ въ Господскіе праздники въ среды и въ пятки ни на Рождество Господне ни на Крещенье». Ученіе столько крайнее, противорѣчившее и тому, что̀ предписывалъ патріархъ, естественно должно было показаться Ростовцамъ ересью. На его проповѣдника собранъ былъ Андреемъ Боголюбскимъ мѣстный церковно-земскій соборъ, состоявшій изъ священниковъ и всѣхъ людей и на немъ Леонъ былъ «упертъ» выставленными отъ князя людьми [1]). Оставшись при своемъ мнѣніи, Леонъ, подобно своему предшественнику, хотѣлъ перенести дѣло на судъ патріарха, къ которому и отправился. Однако въ Греціи онъ былъ обличенъ еще прежде, чѣмъ дошолъ до патріарха [2]). Съ какой стати Леонъ проповѣдывалъ свое крайнее мнѣніе, возстававшее противъ только что преподаннаго наставленія патріарха, остается неизвѣстнымъ. Если онъ былъ Грекъ, что̀ весьма вѣроятно, то нужно думать, что онъ опирался на какіе нибудь авторитеты и примѣры, болѣе для него убѣдительные,

---

1) «Упре его владыка Ѳеодоръ», т. е. тотъ Ѳеодоръ или Ѳеодорецъ, который послѣ Леона поставленъ былъ въ епископы Ростовскіе и который, добившись архіепископіи, палъ въ борьбѣ съ митрополитомъ.

2) Лавр. лѣт. ibid. Идя къ патріарху, Леонъ встрѣтилъ импер. Мануила, предъ которымъ былъ обличенъ, на какой-то рѣкѣ, — вѣроятно, на Дунаѣ, когда Мануилъ шелъ войной на Венгровъ.

чѣмъ авторитетъ патріарха и, что отправляясь къ послѣднему онъ хотѣлъ его переубѣдить; если же онъ былъ Русскій, то нужно думать, что онъ дошолъ до своего мнѣнія какимъ нибудь путемъ самостоятельнаго умствованія. Вообще, его поведеніе, именно — желаніе перенесть дѣло на судъ въ Константинополь и потомъ упорство, съ которымъ онъ отстаивалъ свое мнѣніе въ Греціи [1]), даетъ знать, что онъ мнился имѣть за него какія-то твердыя доказательства.

Черезъ четыре года послѣ Леона въ 1168 г. дѣло о постѣ въ среду и пятокъ возобновилось въ Кіевѣ. Митрополитъ Константинъ 2-й, прибывшій на Русь въ предшествующемъ 1167 г., запретилъ и заточилъ игумена Печерскаго монастыря Поликарпа за то, что этотъ совсѣмъ разрѣшалъ постъ въ меньшіе Господскіе праздники и въ праздники Богородичные и нарочитыхъ святыхъ, а также и въ продолженіе времени отъ Пасхи до Пятьдесятницы [2]). Указанное значитъ, что игуменъ Печерскій держался относительно поста того обычая, который господствовалъ у насъ безъ возраженій до епископа Ростовскаго Нестора. Такъ какъ невозможно предположить, чтобы въ случаѣ принятія у насъ къ исполненію указа о постахъ патріаршаго, адресованнаго къ Боголюбскому, воспротивился ему Печерскій монастырь, то изъ поведенія Поликарпа слѣдуетъ заключать, что указъ не былъ принятъ и что въ Печерскомъ монастырѣ продолжали держаться прежняго обычая вмѣстѣ со всѣми другими. Но если такъ, то представляется страннымъ поведеніе митрополита: ему, повидимому, должно было не нападать въ частности на Поликарпа, а издать общій указъ, которымъ бы отмѣнялся существовавшій обычай и подтверждался указъ патріарха. Вѣроятно, дѣло было такъ, что митрополитъ, рѣшившійся согласовать Русскую церковь съ патріархатомъ Константинопольскимъ, хотѣлъ начать введеніе новаго порядка съ монастырей и требовалъ отъ Печерскаго монастыря, чтобы онъ показалъ другимъ монастырямъ примѣръ. Добился ли чего нибудь митрополитъ отъ Поликарпа, остается неизвѣстнымъ; по всей вѣроятности нѣтъ. Вмѣстѣ съ митрополитомъ стояли за Константинопольскіе обычаи два епископа — Черниговскій Антоній, родомъ Грекъ, и Переяславскій, неизвѣстный по націанальности и по имени [3]). Первый хотѣлъ ввести ихъ въ своей епархіи не между одними монахами, но и мірянами; но также потерпѣлъ совершенную неудачу: много возбранялъ онъ своему князю Черниговскому Святославу ѣсть мясо въ меньшіе праздники; но дѣло кончилось тѣмъ, что онъ самъ былъ прогнанъ княземъ съ каѳедры [4]).

---

1) Предъ императоромъ, — Лавр. лѣт., ibid.

2) Лаврент. и Никон. лѣтт. подъ 1168 г.

3) Никон. лѣт.

4) Лаврент. лѣт.

Попытка митр. Константина никѣмъ болѣе не была возобновляема въ періодъ домонгольскій и дѣло осталось такъ, т. е. въ прежнемъ положеніи, до временъ послѣмонгольскихъ.

Замѣчательную черту бывшихъ у насъ споровъ о постѣ въ среду и пятокъ или точнѣе возникавшихъ о немъ дѣлъ составляетъ то, что предки наши, имѣя порядки отличные отъ порядковъ Константинопольскихъ, воспротивились введенію у себя этихъ послѣднихъ. Относительно мотивовъ сопротивленія мы не имѣемъ прямыхъ указаній, а поэтому и не можемъ сказать ничего положительнаго. Со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что такимъ мотивомъ было не нерасположеніе предковъ нашихъ къ посту, ибо человѣкъ подобный Поликарпу, игумену Печерскому, дѣйствовалъ, конечно, не по сему побужденію. Изъ другихъ объясненій вѣроятнѣйшимъ представляется намъ слѣдующее: предки наши вмѣстѣ съ христіанствомъ приняли отъ Грековъ или можетъ быть отъ Болгаръ извѣстный порядокъ относительно поста среды и пятка; впослѣдствіи этотъ порядокъ оказался несогласнымъ съ порядкомъ Константинопольскимъ; но предки наши видѣли въ Греціи, а можетъ быть—и въ самомъ патріархатѣ Константинопольскомъ, не одинъ порядокъ Константинопольскій, но и многіе другіе; изъ сего вытекало для нихъ то заключеніе, что по отношенію къ посту согласіе съ Константинополемъ не обязательно,—что есть право держаться порядковъ и особыхъ отъ него: пользуясь симъ правомъ, они и хотѣли твердо держаться порядка своего собственнаго, наслѣдованнаго отъ отцевъ и имѣвшаго за себя голосъ ихъ отечественныхъ авторитетовъ[1]).

Въ настоящее время посты содержатся у насъ (тѣми, кѣмъ содержатся) наибольшею частію такъ, что отъ нихъ остается почти одно имя. Дѣйствительный постъ есть, во-первыхъ, не безразличное употребленіе всякой такъ называемой постной пищи, а именно извѣстныхъ предписанныхъ родовъ ея; во-вторыхъ и главное, есть воздержаніе отъ пищи, не вкушеніе ея ранѣе положеннаго времени, въ большемъ количествѣ блюдъ (подачъ, перемѣнъ) и большее количество разъ противъ положеннаго. Въ простомъ народѣ различеніе родовъ постной пищи еще отчасти соблюдается; но поста въ смыслѣ воздержанія, въ смыслѣ неупотребленія пищи въ недолжное время и болѣе должнаго и простой народъ у насъ почти вовсе не знаетъ, за исключеніемъ рѣдкихъ отдѣльныхъ въ немъ людей, строго ревнующихъ о соблюденіи уставовъ церкви. Въ древнѣйшее время посты, какъ одно изъ важныхъ и совершенно обязательныхъ установленій

---

[1]) Разумѣемъ слова преп. Θеодосія Печерскаго въ посланіи къ вел. кн. Изяславу: «егда ся приключить въ среду или въ пятокъ Господьскый праздникъ любо святѣй Богородици ли 12 апостолъ: то ѣжь масо» (Учен. Запис. II Отд. Ак. Н., кн. II, вып. 2, стр. 215 нач.).

церкви, были соблюдаемы весьма строго. Какъ было въ семъ отношеніи у Грековъ, а въ слѣдъ за ними и у насъ, въ нашъ періодъ домонгольскій, не знаемъ; но правила того времени продолжаютъ подтверждать древнее узаконеніе, чтобы въ дни поста не вкушать пищи ранѣе 9-го часа, который по нашему теперешнему есть 3-й часъ по полудни[1]).

Полныя правила относительно соблюденія постовъ мірянами предписываетъ митрополитъ Георгій въ своемъ Уставѣ бѣлеческомъ, а нѣчто о постѣ среды и пятка въ непостныя времена года находимъ у преп. Ѳеодосія Печерскаго, причемъ въ отношеніи къ симъ днямъ оказывается между обоими существенное различіе. Вотъ правила митр. Георгія. *Въ Великое говенье* первую недѣлю ѣсть сухо (сухояденье) однажды днемъ, а (вина) не пить; (въ субботу и воскресенье ѣсть дважды) и употреблять рыбу; если кто будетъ боленъ, то (въ эти два дня) на обѣдѣ и на ужинѣ по три великихъ чаши вина; послѣ первой (Ѳеодоровой) недѣли въ продолженіе всѣхъ другихъ недѣль: въ понедѣльникъ, среду и пятокъ сухояденіе однажды днемъ; во вторникъ и четвергъ сочиво съ масломъ деревяннымъ или маковымъ однажды днемъ; въ субботу и воскресенье рыба дважды днемъ (§ 7). Въ *Филипповъ постъ*, во всѣ простые (будніе) дни безъ варива и питья (вина) ѣсть поодцажды днемъ; въ субботу и въ воскресенье (рыба) дважды днемъ (§ 4). Въ *Петровъ постъ* въ понедѣльникъ, среду и пятокъ безъ варива и питья (вина) однажды днемъ; во вторникъ, четвергъ, субботу и воскресенье рыба дважды днемъ (§ 2 fin.). Относительно *Успенскаго поста* нѣтъ предписанія, что̀, вѣроятно, должно понимать такъ, что̀ большая или меньшая строгость его соблюденія оставлялась на собственную волю каждаго. *Среды и пятки* въ продолженіе непостныхъ временъ года: отъ Пасхи до Пятьдесятницы (за исключеніемъ недѣли Троицкой, въ которую мясо) рыба дважды днемъ и питіе (вина) въ мѣру; во все остальное время (за указаннымъ выше исключеніемъ) вариво — сочиво (или) горохъ съ масломъ деревяннымъ и маковымъ, безъ питья вина, однажды днемъ (§§ 1 и 3).

Преп. Ѳеодосій Печерскій въ своемъ посланіи къ вел. князю Изяславу говоритъ о постѣ среды и пятка въ непостныя времена года: «(Божественніи святіи апостоли) законъ положиша, да всякъ крестьянинъ постится въ среду и пятокъ бѣльцы отъ мясъ, черньцы отъ сыра»[2]). Это значитъ, что препод. Ѳеодосій разрѣшаетъ мірянамъ въ среды и пятки ѣсть сыръ, — что по нему такъ называемую скоромную пищу составляетъ одно мясо, а сыръ есть

---

[1]) Патр. Николая Грамматика († 1111) см. у *Руднева* въ разсужденіи о ересяхъ и расколахъ, стр. 52, патр. Луки Хризоверга въ посланіи къ Андрею Боголюбскому см. въ выпискѣ нѣсколько выше (А о древнемъ времени *Бинг*. Vol. IX, pp. 214 и 259).

[2]) Въ Учен. Записк. II Отд. Акад. Н., кн. II, вып. 2, стр. 214.

одинъ изъ видовъ пищи постной. Такъ какъ вовсе нельзя, конечно, думать, что преп. Ѳеодосій уставлялъ собственный законъ, то необходимо наоборотъ думать, что таково было мнѣніе многихъ или нѣкоторыхъ въ Греціи, перешедшее къ намъ совмѣстно съ тѣмъ другимъ мнѣніемъ, представителемъ котораго является митр. Георгій. Не знаемъ, котораго устава держалось у насъ большинство. Но во всякомъ случаѣ, что у насъ господствовалъ не исключительно одинъ уставъ, а совмѣстно оба, на это мы имѣемъ оффиціальное свидѣтельство. Въ Правдѣ Ярославовой о поконяхъ или кормовыхъ урокахъ вирника (полицейскаго чиновника, разслѣдующаго дѣла о мертвыхъ тѣлахъ) говорится, что въ среду ему взять куну или сыръ, а въ пятницу такъ же[1]).

Относительно поста дѣтей митр. Георгій даетъ не вполнѣ ясное предписаніе: «въ говенье дѣтяти молоду коровья молока не ясти: два говѣнья матерь ссетъ, а въ третье не дати ему ясти», т. е. какъ кажется, никакого молока ни материна, ни коровьяго (§ 55).

Затѣмъ, у него же читаемъ еще два наставленія относительно поста, заимствованныя у людей, которые занимались мелочами съ фарисейскимъ тщаніемъ: «Въ говѣнье главу ищи въ субботу или въ недѣлю» (ибо избіеніе головныхъ животныхъ, подразумѣвается, есть дѣло нарушающее строгость поста, — § 66), и еще: «Въ говѣнье не достоитъ сѣдѣти нога на ногу возложше» (ибо это возбуждаетъ плотскую похоть, — § 76).

Въ помянутомъ посланіи преп. Ѳеодосія Печерскаго читаемъ невразумительныя рѣчи о средѣ и пяткѣ. Онъ пишетъ: «Реклъ бо еси, благородне, аще отречется (кто) въ среду и въ пятницю не ясти мясъ, добро ли есть? Добро вельми и полезно, и не я сего завѣщаю, но божественніи святіи апостоли, да тако бо законъ положиша, да всякъ крестьянинъ постится въ среду и пятокъ, бѣлцы отъ мясъ, а черньци отъ сыра: въ среду же, понеже съвѣтъ сотвориша Жидове на Христоса, а въ пятокъ распяша Господа беззаконьници; ты же, княже мой, аще которыя ради вины отреклъся еси или напасти ради въ среду и пятокъ мясъ не ясти, — глаголеть Давидъ пророкъ и царь: обѣщайтеся и воздадите; недостоить человѣку крестьяну себе связати, оже не ясти ни пити, нъ оже связанъ будеть отъ отця духовнаго; обаче преданіе имамы отъ святыхъ апостолъ и отъ святыхъ богоносныхъ отецъ: въ Господьскыхъ праздницѣхъ и святой Богородици во всѣ праздникы и въ память святыхъ апостолъ 12 праздновати духовно, а отъ избытка нашего питати убогыя; и понеже еси мене въпрашалъ недостойнаго (то отвѣчаю тебѣ): аще связанъ еси отцемь духовнымъ въ среду и въ пятокъ мясъ не ясти, отъ того же (отца духовнаго) и раздрѣшеніе пріими-

---

1) Руск. Достопп. I, 30: «въ среду куна оже сыръ, а въ пятничю такоже».

или (а если) самъ ся еси зареклъ, Богъ мене ради простить тя; егда же ся приключить въ среду или въ пятокъ Господьскый праздникъ любо святѣй Богородици ли 12 апостолъ, то ѣжь мясо» [1]). Полагаютъ, что въ приведенномъ мѣстѣ преп. Ѳеодосій отвѣчаетъ на вопросъ Изяслава: ѣсть или не ѣсть мясо въ среду и пятокъ, если въ эти дни случится праздникъ. Однако совершенно ясно, что онъ отвѣчаетъ не на этотъ частный вопросъ, а вообще на вопросъ: ѣсть или не ѣсть мясо въ среду и пятокъ, а о праздникахъ говоритъ только кстати. Но что значитъ этотъ послѣдній вопросъ? Не умѣя что̀ нибудь отвѣчать, оставляемъ вопросъ о вопросѣ открытымъ.

Правила относительно пищи мірянъ въ продолженіе непостныхъ или скоромныхъ временъ года находимъ у того же митр. Георгія, что̀ и о постахъ. «Прежде всего онъ согласно съ Іоанномъ Постникомъ и Уставомъ Іерусалимскимъ, причисляетъ къ постнымъ днямъ понедѣльникъ [2]) и предписываетъ о немъ тоже самое, что о середѣ и пяткѣ (сейчасъ выше). Затѣмъ, его правила, отличающіяся неожиданною и не совсѣмъ понятною для насъ требовательностію, состоятъ въ слѣдующемъ: отъ Пасхи до Пятьдесятницы во вторникъ, четвергъ, субботу и воскресенье — мясо; въ остальное время года по вторникамъ и четвергамъ молоко и рыба, по субботамъ и воскресеньямъ мясо (§§ 1 и 3). Нѣтъ сомнѣнія, что митрополитъ Георгій, возбраняя по вторникамъ и четвергамъ ѣсть мясо, законодательствуетъ не самъ отъ себя; но было ли это въ Греціи въ его время обычаемъ общимъ или только частнымъ, сказать не можемъ. Переходило ли къ намъ это различеніе вторника съ четвергомъ отъ субботы и воскресенья, указаній также не знаемъ.

Митрополитъ Іоаннъ въ своемъ Правилѣ и епископъ Нифонтъ у Кирика въ Вопрошаніи подтверждаютъ каноническія предписанія о томъ, чтобы не употреблять въ пищу крови животныхъ, удавленины, звѣроядины и мертвечины [3]). Первый былъ спрашиваемъ о нашемъ обычаѣ травить звѣрей собаками и ловить птицъ кречетами и далъ отвѣтъ: «животныхъ (и птицъ), ловимыхъ собаками и кречетами или другими птицами, если онѣ будутъ умерщвлены (ими), а не заколоты людьми, по правиламъ божественныхъ отецъ, не должно употреблять въ пищу; итакъ, — прибавляетъ митрополитъ спрашивавшему, — держись лучше

---

[1]) Учен. Запис... стр. 214 sub. fin.

[2]) См. у *Руднева* въ Разсужденіи о ересяхъ и расколахъ прим. 54, стрр. 14 и 16 (Препп. Ѳеодоръ Студитъ, — Κατήχ. χρον. § 11, и Аѳанасій Аѳонскій, — въ Запискахъ поклон. св. Горы, стр. 207, присоединяютъ понедѣльникъ къ середѣ и пятку, когда говорятъ о постѣ Апостоловъ, именно — предписывая особенно строгое пощеніе не въ одни среду и пятокъ, но въ понедѣльникъ, среду и пятокъ).

[3]) Апост. пр. 63, Трулльск. соб. 67, Гангр. соб. 2.

точнаго смысла правилъ, чѣмъ обычая страны»[1]). Кирикъ спрашивалъ Нифонта о другомъ нашемъ обычаѣ ловить птицъ силками и приводилъ ему то, что иные говорятъ, будто слышали отъ другихъ епископовъ, что если-де застанешь птицу въ силкѣ уже удавившеюся, то зарѣжь не вынимая изъ силка, и тогда можно ѣсть. Нифонтъ отвѣчалъ, что лгутъ на епископовъ, что никто изъ нихъ этого не скажетъ, и строго запрещаетъ ѣсть птицъ, удавившихся въ силкахъ[2]). Относительно крови Нифонтъ, отвѣчая на вопросъ Кирика, говоритъ, что не должно ѣсть крови животныхъ и птицъ, но нѣтъ бѣды ѣсть кровь рыбью[3]). Затѣмъ, онъ совѣтуетъ не употреблять въ пищу въ продолженіе нѣкотораго времени, по крайней мѣрѣ — трехъ дней, молока новотельныхъ коровъ, ибо въ первое время оно бываетъ съ кровію[4]).

На вопросъ Кирика: что употреблять въ пищу и чего не употреблять, Нифонтъ отвѣчалъ: все можно употреблять и въ рыбахъ и въ мясахъ, если человѣкъ самъ себя не зазритъ и не гнушается; если же будетъ зазирать себя и все таки ѣстъ, то грѣхъ[5]). Кирикъ спросилъ о деревенскихъ жителяхъ, что иные изъ нихъ каются на духу, что ѣдятъ векшину. Нифонтъ отвѣчалъ, что великое зло ѣсть давленину, а если не давлено, то нѣтъ бѣды ѣсть и векшину, гораздо легче[6]).

Относительно оскверненія пищи и питья чрезъ впаденіе нечистыхъ животныхъ у митрополита Георгія читаемъ: «Если песъ налочетъ или попадетъ сверчекъ, стонога, жаба, мышь, то прочитать только молитву, а если кто вкуситъ не зная, то нѣтъ епитиміи; если же мышь или жаба сгніетъ и разойдется гноемъ, то не ѣсть, а кто вкуситъ не зная, долженъ поститься 8 дней. Если жаба мертвая попадетъ въ колодезь или хомякъ или мышь, то пусть выльютъ 40 ведеръ, сотворятъ молитву и покропятъ св. водой, — и послѣ того начинаютъ пить (§ 80).

Относительно оскверненной чрезъ впаденіе нечистыхъ животныхъ посуды Кирикъ спрашивалъ Нифонта: должно ли давать молитву глиняному сосуду осквернившемуся или только деревянному, а прочіе только вымывать? Нифонтъ отвѣчалъ, что творится молитва всякому сосуду — деревянному, глиняному, мѣдному, стеклянному и серебряному[7]).

Правила относительно домашней молитвы, именно — относительно ежедневнаго количества поклоновъ, читаются у митрополита Георгія.

---

[1]) Греческ. подлинникъ въ Запискахъ Акад. Н., т. XXII, кн. 2, приложж. стр. 6.

[2]) У *Калайд.* стр. 191.

[3]) Ibid. стр. 190 fin.

[4]) Ibid. стр. 191 fin.

[5]) Ibid. стр. 190 sub fin.

[6]) Ibid. стр. 191 sub fin.

[7]) У *Калайд.* стр. 173 (вмѣсто напечатаннаго «избывати» должно читать: измывати).

Они суть слѣдующія. Во всѣ непостныя времена года ежедневно, за исключеніемъ середъ и пятковъ, по 60 поклоновъ середнихъ или поясныхъ; въ середы и пятки по стольку же поклоновъ до земли. Во всѣ посты поклоны двоякіе: въ субботы и воскресенья, начиная съ вечера пятницы и оканчивая вечеромъ воскресенья, — середніе, въ прочіе дни — до земли. Въ великій постъ тѣхъ или другихъ, смотря по днямъ, по 300 на день, въ Филиппов и въ Петровъ посты по 100 (§§ 2 — 7). Относительно того, когда и сколько разъ на дни совершать домашнюю молитву, митр. Георгій дѣлаетъ наставленіе: «Лѣпо есть крестьянину, въ коемъ жо дѣлѣ сущему, въ часы дневныя, въ няже Христосъ укоръ пріятъ, распятіе и смерти вкуси, пѣти и хранити молитвами, глаголю убо 3-й часъ и 6-й и 9-й» (§ 104).

Домашнюю святыню составляютъ домовые кресты и иконы, личную — шейные или тѣльные кресты и иконки.

Относительно домовыхъ крестовъ и иконъ Кирикъ спрашивалъ епископа Савву: «Въ клѣти иконы держати или честный крестъ, достоитъ ли (мужу) быти съ женою своею», т. е. если въ комнатѣ будутъ иконы или честный крестъ, то достоитъ ли и пр. Епископъ отвѣчалъ: «Ни въ грѣхъ, (ибо) положена своя жена; а въ Грецихъ въ полатѣ ту имѣніе, ту иконы, ту честный крестъ, ту лежитъ мужъ съ женою (а у Грековъ такой обычай, что въ одной комнатѣ и имѣніе и иконы, и пр.); а крестъ (который) на тебѣ ци (развѣ) съимаешь, рече, буда (будучи) съ своею женою?»[1]). Слово клѣть въ древнемъ русскомъ языкѣ употребляется не столько въ смыслѣ комнаты жилой, избы, сколько въ смыслѣ внѣшней крестьянской горницы, свѣтелки, — холодной комнаты при жилой избѣ, служившей (и служащей) для помѣщенія имущества (и для пріема гостей лѣтомъ)[2]). Кирикъ въ приведенныхъ словахъ, давая знать, что у насъ въ противность Грекамъ иконы и кресты помѣщались въ древнее время не въ жилыхъ избахъ, а въ находившихся при нихъ «горницахъ», спрашиваетъ епископа: позволительно ли быть мужьямъ съ женами въ этихъ горницахъ, въ которыхъ находились иконы и кресты.

По поводу енколпіевъ архіерейскихъ мы сказали выше, что у Грековъ былъ весьма распространенъ обычай носить на шеяхъ кресты или иконки. Обычай этотъ восходитъ къ весьма древнему времени и начался съ ношенія такъ называемыхъ филактеріевъ или амулетовъ, которое было заимствовано одновременно у Іудеевъ и язычниковъ. Филактеріи Іудеевъ, предписанные къ употребленію Моисеемъ (Исх. 13, 9. 16, Второзак. 6, 8) и упоминаемые Спасителемъ въ Евангеліи, (Мѳ. 23, 5: *раши-*

---

[1]) Начало у *Калайд.* стр. 195 § 4, остальное въ ркпп.

[2]) У Еванг. Матѳея 6, 6: *ты же егда молишися, вниди въ клѣть твою*, по-греч. εἰς τὸ ταμεῖον σοῦ, т. е. въ рухлядницу твою (въ горницу твою — въ точномъ крестьянскомъ смыслѣ этого слова).

ряютъ же хранилища — πλατύνουσι δὲ τὰ φυλακτήρια) состояли изъ полосокъ пергамина или какой нибудь ткани съ написанными на нихъ изреченіями изъ закона и носились въ видѣ повязокъ на челахъ (очелій) и въ видѣ перевязей на рукахъ. Филактеріи или амулеты язычниковъ состояли изъ лоскутковъ пергамина съ написанными на нихъ принятыми изреченіями (заклятіями, заговорами), изъ маленькихъ священныхъ или символическихъ изображеній, а преимущественно изъ драгоцѣнныхъ камней, которымъ въ древности усвояли разнообразныя чудесныя свойства, и носились преимущественно въ видѣ подвѣсокъ (навязокъ, по нашему по древнему «наузовъ») на шеѣ. По подобію Іудеевъ и язычниковъ и у христіанъ ввелся обычай носить свои христіанскіе филактеріи, и именно — по подобію первыхъ преимущественно листки пергамина съ написанными на нихъ словами изъ Евангелія (и даже цѣлыя миніатюрнаго письма Евангелія), а по подобію вторыхъ навязанными на шею[1]): эти, то филактеріи съ теченіемъ времени и замѣнены были крестами и иконками, внутри которыхъ старались имѣть частицы животворящаго древа или мощей святыхъ, для каковой цѣли иногда устрояли ихъ полыми и створчатыми. Обычай носить кресты или иконки не былъ обязательнымъ (и они не надѣвались на крещаемыхъ), но какъ даютъ знать свидѣтельства, весьма распространеннымъ или даже, по нѣкоторымъ указаніямъ, и совсѣмъ всеобщимъ[2]). Они назывались нарицательно — или именемъ предшествовавшихъ имъ, носившихся на груди, священныхъ вещей — филактеріями или, какъ кресты и иконки архіереевъ, отъ мѣста своего нахожденія, енколпіями. Носились они, какъ кажется, не непремѣнно подъ платьемъ, «въ нѣдрѣ» или въ пазухѣ, откуда ихъ послѣднее названіе (ἐγκόλπιον изъ ἐν и κόλπος — нѣдро, пазуха), но и поверхъ платья. Они играли весьма важную роль во взаимныхъ сношеніяхъ людей: если двое давали другъ другу какія нибудь важныя обѣщанія или заключали между собою важное условіе, то скрѣпляли свою вѣрность данному слову тѣмъ, что мѣнялись енколпіями; если кто нибудь хотѣлъ твердо удостовѣрить другаго въ чемъ нибудь, особенно если государь обѣщалъ милость человѣку опальному или виновному, то посылалъ ему свой енколпій (наши позднѣйшія опасныя грамоты)[3]).

У насъ въ Россіи ношеніе шейныхъ или тѣльныхъ крестовъ, какъ свидѣтельствуютъ митр. Георгій и Вопрошаніе Кириково, вошло въ общій обычай въ періодъ домонгольскій. Первый въ своемъ Уставѣ разрѣшаетъ нѣкоторые вопросы и даетъ нѣкоторыя предписанія касательно обращенія

---

[1]) См. у *Дюк.* въ Gloss. Graec. подъ сл. Ἐγκόλπιον и Φυλακτήριον.

[2]) При совершеніи брачныхъ обрученій женихи съ невѣстами мѣнялись енколпіями или шейными крестами-иконками.

[3]) У *Дюканж.* подъ сл. Ἐγκόλπιον.

съ ними. Онъ говоритъ: «Бѣльцемъ мужемъ достоитъ носити крестъ на себѣ и тако совокуплятися съ подружіемъ» (§ 43), затѣмъ не совсѣмъ понятное по чтенію нынѣ извѣстныхъ списковъ: «съ священнымъ крестомъ на проходъ не ходити, или (а если) будетъ съ мощьми, то держати (и) и дележуще кланятися ему» (§ 44)[1]). Носились у насъ шейные кресты если не всѣми, то князьями, и если не всегда, то иногда не не подъ платьемъ, а поверхъ платья.

Подобно тому, какъ и въ Греціи, эти кресты были употребляемы у насъ во взаимныхъ сношеніяхъ людей, а именно — лѣтопись указываетъ примѣры, что бравшіе обѣщаніе съ другихъ заставляли ихъ цѣловать свой шейный крестъ[2]).

У Кирика въ Вопрошаніи читаемъ невразумительное о шейномъ крестѣ. «Если, — пишется въ одномъ мѣстѣ, — случится глядѣть (на шейный крестъ) или надѣвать (его) на кого, цѣловавши, то (послѣ сего) можно ѣсть всё»[3]). «Глядѣть (на шейный крестъ), — пишется въ другомъ мѣстѣ, — или надѣть (его) на кого (и) цѣловать можно и послѣ того, какъ человѣкъ ѣлъ что бы то ни было»[4]). По всей вѣроятности, тутъ разумѣется сейчасъ указанное нами общественное употребленіе шейнаго креста, т. е. подъ глядѣніемъ на крестъ, надѣваніемъ его на другаго и цѣлованіемъ разумѣется глядѣніе, надѣваніе и цѣлованіе, дѣланныя съ цѣлью удостовѣренія.

Въ древнее время у насъ, въ слѣдъ за Греками, были въ употребленіи особаго рода шейныя иконки, которыя представляли собою соединеніе христіанскихъ иконъ съ языческими филактеріями или амулетами. Въ 1821 г. была найдена близь Чернигова золотая шейная иконка, круглая формой, величиной приблизительно съ нынѣшнія большія медали, выбиваемыя для торжественныхъ случаевъ, на которой съ одной стороны изображенъ архангелъ Михаилъ, окруженный надписью, а съ другой стороны женская голова среди змѣй, также окружонная надписью; иконка названа была Черниговской гривной (каковое названіе не можетъ быть признано правильнымъ, ибо гривна значитъ не иконку или медаль, висящую на шеѣ на цѣпи, а самую цѣпь, висящую на шеѣ; гривна — шейное ожерелье). Послѣ 1821 г. найдены были и другія подобныя иконки, т. е. съ тѣмъ же изображеніемъ на одной сторонѣ головы съ змѣями[5]). Сколько знаемъ, вопросъ объ этой

---

1) Какъ кажется, митрополитъ хочетъ сказать, что если крестъ будетъ съ мощами, то не носить его на себѣ, а держать въ честномъ мѣстѣ и такимъ образомъ молиться ему. — Кирика см. немного выше («крестъ на тебѣ ци сънимаешь, буда съ своею женою»).

2) Ипатск. лѣт., 2 изд. стрр. 312 и 318.

3) У *Калайд.* стр. 179 нач.

4) Ibid. стр. 196 нач.

5) Змѣи числомъ отъ семи до двѣнадцати, выходятъ изъ головы со всѣхъ ея сторонъ (на подобіе того, какъ въ колесѣ спицы изъ ступицы) и потом

головѣ съ змѣями до сихъ поръ не рѣшонъ окончательно [1]); но несомнѣнно, что она есть голова Медузы и означаетъ греческій языческій филактерій или амулетъ, перенесенный на христіанскія иконки. По греческой миѳологіи Медуза была одною изъ числа Горгонъ — тріады чудовищъ женскаго пола, назначеніемъ которыхъ было внушать смертельный ужасъ и между которыми у нея — Медузы, самой ужасной изъ всѣхъ трехъ, голова вмѣсто волосъ была покрыта змѣями (или у которой голова была покрыта отчасти волосами, отчасти змѣями, такъ что первые переплетались съ послѣдними); Минерва, приказавъ отсѣчь Медузѣ голову, возложила послѣднюю на свой щитъ, вслѣдствіе чего этотъ пріобрѣлъ силу превращать въ камни враговъ богини [2]). Головѣ Медузы, какъ обладавшей способностью наводить ужасъ, все прогонять и уничтожать, Греки усвоили силу прогонять болѣзни, предотвращать «сглазы» (отъ нехорошихъ глазъ) и всякое волшебство (околдованіе), однимъ словомъ — усвоили значеніе филактерія въ смыслѣ чудеснаго предохранилища, иначе — амулета, талисмана [3]). Какъ таковой они изображали ее на медальонахъ съ тѣмъ, чтобы носить послѣдніе на шеѣ. Эта-то голова Медузина и есть голова съ змѣями нашихъ шейныхъ иконокъ, перенесенная на нихъ въ томъ смыслѣ филактерія или амулета, который она имѣла у языческихъ Грековъ. Подобное крайне предосудительное соединеніе христіанскаго съ языческимъ было сдѣлано не нами, а Греками, мы же, усвоивъ отъ Грековъ иконки, вѣроятно, приписывали головѣ, подобно имъ, чудесную силу, но, конечно, вовсе и не подозрѣвали, что такое она значитъ. По Черниговской гривнѣ, которая представляетъ собою вещь драгоцѣнную (золотая иконка, не менѣе какъ въ полфунта вѣсомъ) [4]), у насъ поспѣшили заключить, что она принадлежитъ къ числу тѣхъ гривенъ, которыя носимы были князьями и знатнѣйшими боярами, и что изображеніе головы было спеціальною особенностію именно сихъ гривенъ. Но въ послѣдствіи найдены были иконки и бронзовыя или мѣдныя, изъ чего ясно, что онѣ были особаго рода шейныя иконки, носившіяся всѣми желавшими (Въ «Древностяхъ Россійскаго государства», отд. 1, рисунковъ № 23, напечатаны два снимка съ греческихъ языческихъ филактеріевъ

простираясь къ окружности, или остаются головами у этой послѣдней или заворачиваются къ головѣ и шипятъ на нее съ разинутыми пастями.

[1]) Въ настоящую минуту мы не имѣемъ подъ руками текста «Древностей Россійскаго государства» и не знаемъ, что тамъ писано; изъ статей, писанныхъ по поводу Черниговской гривны въ свое время и вообще давно, мы имѣемъ подъ руками: двѣ статьи и замѣтку *Каченовскаго* въ Вѣстникѣ Европы 1822 г. №№ 5 и 6, и 1829 г. № 13, и потомъ статьи, помѣщенныя въ Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія за 1836 г., въ частяхъ IX — XI.

[2]) Сказаніе о Медузѣ, подобно тому какъ и о наибольшей части личностей греческой миѳологіи, многообразны и разнобразны. Кто хочетъ обстоятельно съ ними познакомиться, тотъ долженъ обращаться къ спеціальнымъ руководствамъ по миѳологіи.

[3]) См. статью г. *Л. Стефани:* «Аполлонъ Боэдроміосъ», помѣщенную въ Запискахъ Акад. Н., т. III, кн. 2, стр. 41 sqq.

[4]) См. въ Журн. Минист. Н. [illegible] г., ч. 9, статью о гривнѣ проф. *Крузе*, стр. 336.

съ головной Медузы [1]) и шесть снимковъ съ шейныхъ иконокъ, имѣющихъ на одной сторонѣ эту голову. Оба филактерія суть овально-круглые медальоны съ ушкомъ для шнура или цѣпочки; одинъ изъ филактеріевъ — односторонній, имѣющій изображеніе и надпись на одной сторонѣ, именно — въ серединѣ голова Медузы съ змѣями, кругомъ — надпись, о которой сейчасъ ниже; другой двусторонній: на одной сторонѣ голова Медузы, на другой — предшествующая надпись, написанная не кругомъ по краямъ, а по всему полю стороны строка подъ строку. Изъ шести иконокъ три сдѣланы такъ, что на одной сторонѣ священное христіанское изображеніе, а на другой сторонѣ голова Медузы, и на обѣихъ сторонахъ надписи кругомъ; двѣ сдѣланы такъ, что на одной сторонѣ священное изображеніе, на другой голова Медузы, но ни на той ни на другой сторонѣ нѣтъ надписи; одна сдѣлана такъ, что нѣтъ священнаго изображенія, а только голова Медузы, и потомъ на обѣихъ сторонахъ надписи: кругомъ головы христіанская, сзади языческая, написанная какъ на второмъ языческомъ медальонѣ по всему полю, строка подъ строку. Священныя изображенія суть: на одной иконкѣ Божія Матерь, на двухъ иконкахъ архангелъ Михаилъ и на двухъ иконкахъ — святой Никита. Не имѣютъ надписей кругомъ двѣ иконки, на которыхъ изображенъ послѣдній (не имѣя длинныхъ надписей кругомъ, онѣ имѣютъ краткія и прямыя надписи надъ святымъ, означающія его лицо, именно — на одной: **с҃тый н**, на другой: **ѡникит**); обѣ онѣ и формой не круглыя, какъ прочія, но одна восьмиугольная, другая — четвероугольная съ полукруглымъ верхомъ [2]). Надписей кругомъ на иконкахъ въ отношеніи къ характеру двѣ — одна христіанская, другая — языческая, взятая съ языческихъ филактеріевъ вмѣстѣ съ головой Медузы. Слѣдовало бы быть такъ, чтобы кругомъ священнаго изображенія была христіанская надпись, а кругомъ головы Медузы — языческая; однако это не всегда такъ: кругомъ головы Медузы иногда надпись христіанская (на иконкѣ, имѣющей съ одной стороны Божію Матерь, а съ другой голову Медузы, кругомъ на обѣихъ сторонахъ христіанскія надписи, такъ что языческой надписи нѣтъ; на иконкѣ, не имѣющей священнаго изображенія, а только голову Медузы, кругомъ головы христіанская надпись, а языческая сзади). Христіанскія надписи суть: кругомъ Божіей Матери: Θεοτωχε σχεπε χε βοηθη των εχοντα σε α... (правильно орѳографически: Θεοτόχε, σχέπε χαὶ βοήθει τὸν ἔχοντά σε), т. е. Богородице, буди покровъ и помощница имѣющему тя, а (минь); кругомъ архангела Михаила, котораго имѣемъ на двухъ иконкахъ, въ обоихъ

[1]) Оба эти снимка напечатаны ранѣе въ Журн. Мин. Нар. Просв. за 1836 г. въ части 9-й, а одинъ изъ двухъ въ томъ же журналѣ за тотъ же годъ въ части 10-й.

[2]) Святой Никита, не знаемъ — какой, ибо ихъ въ святцахъ нѣсколько, на обѣихъ иконкахъ изображенъ держащимъ за волосы и поражающимъ посредствомъ вервія бѣгущаго отъ него бѣса (можно было бы подумать на Никиту, епископа Новгородскаго; но, во-первыхъ, онъ канонизованъ только во второй половинѣ XVI в.; во-вторыхъ, какъ ясно видно на одной иконкѣ, онъ не въ святительской одеждѣ).

случаяхъ: ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος Σαβαώθ· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ, т. е. святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ, исполнь небо и земля славы Его (написанное въ одномъ случаѣ, на Черниговской гривнѣ: + αγιος αγιος αγιος κς σαβαοθ πλιρ.ς ο ∗ν.ινου κι γι, въ другомъ случаѣ: + αγιος αγιος αγ κς σαβαον πλιργς ϑρανο κς γις τις δοζις); кругомъ головы Медузы въ одномъ случаѣ: ἅγιος, ἅγιος и пр. (написанное: αγιος αγιος κου σλβλοθ ο πληρης ϑρανοο), въ другомъ: θεοθωκε, βοηθει τη ση δουλη μερηεεμ (Μαρηα, αμ?) т. е. Богородице, помози рабѣ твоей Меріеемъ (Маріѣ, аминь?). Языческая надпись какъ на греческихъ языческихъ филактеріяхъ, такъ и на всѣхъ христіанскихъ иконкахъ одна и таже, т. е. она, очевидно, представляетъ собою «заговоръ», который было принято у Грековъ язычниковъ писать кругомъ головы Медузы. На имѣющихся у насъ двухъ филактеріяхъ и всѣхъ иконкахъ заговоръ этотъ читается болѣе или менѣе безграмотно[1]); по снесеніи всѣхъ чтеній получается такое наиболѣе вѣроятное подлинное чтеніе: Ὑστέρα μελάνη, μελα(αι)νομένη μελάνη! Ὡς ὄφις εἰλύεσαι καὶ ὡς δράκων συρίζεις καὶ ὡς λέων βρυχάζεις καὶ ὡς ἀρνίον κίνυσαι, т. е. Послѣдняя черная немочь, распречерная-черная немочь! Какъ змѣй ты извиваешься и какъ драконъ шипишь и какъ левъ рыкаешь и какъ ягненокъ вертишься[2]) (на Черниговской гривнѣ надпись читается: **υссєρα нєλанι нєλанонєнι ос сιна кє ос дρакон ουρηζнс кє ос арнιо кυнιιιτι**). На Черниговской гривнѣ подъ языческой надписью кругомъ головы Медузы читается молитвенное воззваніе отъ владѣтеля иконки: **+ гн** (Господи) **помоҁи рабоу своємоу васиλигж** (Василію) **амин**; на другой иконкѣ между змѣями Медузиной головы читается слово, можетъ быть — означающее имя владѣльца: **єфросин** (написанное: **єфроонн**). — Кромѣ шести иконокъ, снимки съ которыхъ напечатаны въ «Древностяхъ», въ настоящее время извѣстно немалое количество и другихъ, находящихся въ разныхъ частныхъ собраніяхъ, но остающихся не обнародованными и не описанными. На нашего рода иконкѣ, находящейся въ Музеѣ Новгородскаго земства, на одной сторонѣ изображена Божія Матерь съ надписью кругомъ: Θεοτόκε, σκέπε καὶ βοήθει τὸν ἔχοντά σε, ἀμήν, на другой сторонѣ голова Медузы съ надписью кругомъ: Ἅγιος, ἅγιος...., см. Опись Музея Новгородскаго земства, сост. *Богословскимъ*, Новгородъ, 1868 г., стр. 18.

---

[1]) Помимо самыхъ филактеріевъ и иконокъ въ Древностяхъ см. ихъ въ Журналѣ Мин. Нар. Просв. 1836 г. кн. 9, стр. 343.

[2]) Другія вѣроятныя чтенія см. въ Журн. Мин. Нар. Просв. ibid. стр. 344 и 362 (также у Аѳанасьева въ Поэтическихъ воззрѣніяхъ, II, 565).

ПРИЛОЖЕНІЯ [1]).

1. Сvмеонъ Солунскій о древнихъ вечернѣ и утренѣ каѳедрально-епископскихъ церквей или о такъ называемомъ пѣсненномъ (пѣвческомъ) послѣдованіи (ἡ ἀσματικὴ λεγομένη ἀκολουθία).

De sacra precatione главы 300-й конецъ и главы 301 и 302, у Миня въ Patrol. t. 155, p. 553 sqq.

«Уставовъ церковныхъ два, и одинъ изъ нихъ есть уставъ соборной церкви (τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, — каѳедрально-епископскихъ церквей), который по своему чину, какъ онъ изложенъ, соблюдается только въ отношеніи къ одной священной литургіи. (Гл. 301)... Остальныя же всѣ послѣдованія Устава великой церкви (т. е. Константинопольской патріаршей, которая принимается за представительницу церквей каѳедрально-епископскихъ) въ настоящее время въ другихъ (каѳедрально-епископскихъ) церквахъ не соблюдаются, и ни даже въ самомъ христолюбивомъ и царствующемъ градѣ, потому что и онъ нѣкогда плѣненъ былъ латинянами и погубилъ свои добрые и древнѣйшіе обычаи; думаю же, что (случилось это) и по причинѣ недостатка въ множайшихъ священникахъ и пѣвцахъ. Однако исполняетъ его въ праздникъ Воздвиженія, éсли (только) совершаетъ пѣсненное послѣдованіе, и въ Успеніе Богоматери и въ день памяти Златоустаго. Но молитвы свѣтильничнаго и утрени свидѣтельствуютъ о немъ, сохраняясь (до сихъ поръ) и будучи сложены по древнему чину...; и самая молитва вечерни изъ этого послѣдованія. Объ этомъ свидѣтельствуютъ (и) молитвы читаемыя священникомъ, (а равно и то), что̀ поютъ пѣвцы. И пятидесятаго псалма молитва тоже показываетъ, (а также) и (молитва) хвалитныхъ. Итакъ, сіе пѣсненное послѣдованіе прекратилось въ другихъ городахъ, хорошо будучи сложено и возносимое Богу посредствомъ псалмовъ и славословій; и только въ одномъ нашемъ семъ благочестивѣйшемъ городѣ Ѳессалоникѣ, въ его великой (т. е. каѳедрально-митрополичьей) церкви сохранилось (оно) и остается, по древнему прекраснѣйшему обычаю оныхъ великихъ церквей, разумѣю—царствующаго града и Антіохіи

[1]) Часть приложеній, относящаяся къ Студійскому уставу, будетъ напечатана вмѣстѣ съ приложеніями слѣдующей главы.

Потомъ говоритъ священникъ: «Пресвятую, пречистую», и велегласно славитъ въ Троицѣ Бога, (возглашая): «Яко подобаетъ Тебѣ всякая слава, честь и поклоненіе». И такимъ образомъ говорится весь псаломъ съ (припѣвомъ) «Слава Тебѣ, Боже». Итакъ, «Услыши мя», какъ сказано, принадлежитъ присовокупляемому псалму (? τὸ ἐπάκουσόν μου οὖν τοῦ ἐπαγομένου ψαλμοῦ τυγχάνον). Такъ это обычно и въ другихъ пѣсненныхъ послѣдованіяхъ, ибо всегда говорятъ напередъ нѣкоторую часть стиха присовокупляемаго псалма (ἐπιφερομένου ψαλμοῦ), предначиная или съ «Аллилуія» или «Слава Тебѣ, Боже» или иного припѣва (ὑπόψαλμα), — припѣвъ же называется (такъ) потому, что поется съ псалмомъ постишно. И сначала стихъ, а потомъ говорится онъ (припѣвъ): наприм. «Приклони, Господи, ухо твое и услыши мя, Слава Тебѣ, Боже»; подобнымъ образомъ и въ прочихъ (припѣвахъ). Итакъ, на всѣхъ вечерняхъ поется: «Приклони, Господи, ухо Твое». Это потому, что и Солнце правды преклонило небеса и сошло... Посему и весь псаломъ этотъ: «Приклони, Господи» говорится постишно отъ обоихъ хоровъ и «Слава Тебѣ, Боже» на каждомъ стихѣ. Что это есть древній обычай послѣдованія, это ясно и изъ молитвъ, ибо первая изъ молитвъ, читаемыхъ на свѣтильничномъ, содержитъ въ себѣ мысль всего псалма и слова изъ него: «Господи щедрый и милостивый», и прочія (молитвы) подобнымъ образомъ относятся къ псалмамъ антифоновъ, — найдешь, что имѣютъ и мысли ихъ и слова изъ нихъ; какъ ясно показываетъ и молитва входа на вечернѣ, которой начало: «Вечеръ и заутра и полудне». Посему-то (Ἐπεὶ γὰρ) входъ бываетъ во время «Господи воззвахъ» и его стиховъ, и говорится молитва и содержитъ (она) реченія псаломскія изъ поемаго и мысли, такъ что какъ бы все возносится священникомъ къ Богу, какъ-то «Исправи молитву нашу, яко кадило предъ Тобою» и «Не уклони сердецъ нашихъ въ словеса лукавствія» и «Яко къ Тебѣ, Господи, Господи, очи наши». Посему-то и на этомъ стихѣ іерей приглашаемый (діакономъ) восходитъ на входѣ. Это означаетъ, думаю, моленіе (высказанное) чрезъ пророковъ и вмѣстѣ пророчество о снисшествіи и вочеловѣченіи Господа и о спасеніи насъ отъ ада и погибели чрезъ страданіе и воскресеніе. Посему и первый изъ пѣвцовъ призываетъ священника, какъ и Давидъ: «Господи, приклони небеса и сниди» и «Ниспосли силу Твою и пріиди спасти насъ». И какъ бы изъ ада вопіетъ: «Яко къ тебѣ, Господи, очи мои, — На Тя уповахъ, — Да не погубиши души моея». Посему и священникъ тогда, на этомъ стихѣ, восходитъ, знаменуя сошествіе къ намъ Христа даже и до ада и возстаніе Его, чрезъ которое мы освобождены отъ ада, и опять возшествіе на небеса. Итакъ, прежде говорилась псалтырь и вечеромъ, какъ нынѣ утромъ. И подражая сему, монастыри постояно говорятъ (одну) каѳизму псалтири вечеромъ и двѣ утромъ. Въ настоящее же время на пѣсненной вечернѣ, по слабости и нерадѣнію, антифоновъ псалтири не говорятъ, кромѣ одной только святой Четыредесятницы и вечера каждой субботы въ одной святой Софіи, въ которой, по причинѣ ропота нѣкоторыхъ лѣнивыхъ, назначили мы говорить только «Блаженъ мужъ» — одинъ псаломъ съ пѣснію во гласъ. Во святую же Четыредесятницу опять говорятся по обычаю шесть анти-

фоновъ или только одна каѳизма. Псаломъ же: «Приклони, Господи, ухо Твое» содержитъ и моленіе къ Богу и славословіе Его. И восхваляетъ пострадавшаго за насъ Господа Іисуса Христа и называетъ (Его) долготерпѣливымъ и многомилостивымъ и истиннымъ. И проситъ дать намъ знаменіе во благое, то есть крестъ, на которомъ умеръ, къ вечеру пригвожденный плотію, Христосъ; и ищетъ податися намъ силѣ и спастися намъ. Потомъ поютъ «Слава» и другой хоръ «И нынѣ» съ «Слава Тебѣ, Боже». И опять священникъ малую ектенію: «Паки и паки» и «Заступи», и пѣвецъ съ пѣснію «Вселенную» (поетъ) Аллилуія. Поелику священникъ сказалъ къ Богу: «Заступи, спаси, помилуй и сохрани насъ, Боже, Твоею благодатію», то пѣвецъ присоединяетъ: «Яко вселенную, Боже, заступи, спаси, помилуй и сохрани посѣщеніемъ Твоимъ». Сіе означаетъ (и) Аллилуія, ибо Аллилуія толкуется посѣщеніе и пришествіе и явленіе Бога и оно есть преимущественная хвала домостроительства. Поэтому и постоянно поется оно нами и говорится передъ евангеліемъ, такъ какъ Аллилуія значитъ пришествіе Христово; «ибо приходитъ, говоритъ, Богъ»: а Онъ (уже) и пришолъ и опять придетъ съ небесъ. И священникъ, сказавъ: «Пресвятую, пречистую» и предавъ всѣхъ Богу со всѣми святыми, возглашаетъ: «Яко Твоя держава», славословя единаго въ Троицѣ Бога. И тотчасъ пѣвецъ поетъ дневной прокименъ, что называется послѣднимъ антифономъ, потому что другіе антифоны, которые говоримы были прежде, нынѣ оставлены. Итакъ, въ субботу вечеромъ говорится: «Воскресни, Боже», одинъ стихъ и «Слава, И нынѣ», и непосредственно за симъ «Господи воззвахъ» съ припѣвомъ: «Живоносное Твое возстаніе, Господи, славимъ». Это говорится въ одну недѣлю, въ другую же: «Спасительное Твое возстаніе, Господи, славимъ». И когда такимъ образомъ говорятся прочіе по порядку стихи, священникъ творитъ входъ или же и многіе съ нимъ (священники) и діаконы, какой есть (гдѣ) обычай, въ предшествіи свѣчъ и кадила съ ѳиміамомъ, въ образъ вышняго чина и въ преподаяніе отъ жертвенника (олтаря) благодати Божіей и въ возношеніе молитвъ нашихъ горѣ, какъ благовоннаго и чистаго ѳиміама, какъ говоритъ и поемый псаломъ и молитва произносимая при преклоненіи священниками главъ, именно: «Вечеръ и заутра и полудне», согласующаяся, какъ сказано, съ поемымъ, ибо говоритъ: «Исправи молитву нашу, яко кадило предъ тобою» и «Неуклони сердецъ нашихъ» и «Избави насъ отъ всѣхъ ловящихъ души наша» и «Къ Тебѣ, Господи, Господи, очи наша» и «Не посрами насъ, Боже нашъ». И возгласъ. Когда возстанутъ священники [1]), творится знаменіе креста, и говоритъ: «Благословенъ входъ святыхъ Твоихъ, Господи» и «Премудрость прости»,— говорится съ изображеніемъ знаменія креста кадильницею. Все это означаетъ въ послѣдніе вѣки и къ западу жизни сей сошествіе съ небесъ Спасителя (и потомъ съ побѣдою надъ адомъ возшествіе на небеса)... Посему и пѣвецъ на стихѣ: «Яко къ Тебѣ, Господи, Господи» обращается къ западу и покланяясь пригла-

---

[1]) Ἀνισταμένων δὲ τῶν ἱερέων, т. е. священники, вышедъ на входъ, сидѣли гдѣ-то и на чемъ-то (въ стасидіяхъ?).

шаетъ священника, изображающаго Господа, и возглашаетъ поя: «Яко къ Тебѣ, Господи, Господи, очи мои, на Тя надѣяхся, да не погубиши души моея»... Такимъ образомъ, священникъ, восходя въ олтарь, входитъ какъ Спаситель на небеса. Пѣсни же воскресенія (οἱ δὲ ὕμνοι τῆς ἀναστάσεως) поются на амвонѣ по образу ангеловъ, воспѣвшихъ возстаніе Господа, и апостоловъ, возвѣстившихъ (о Немъ) міру. И во время ихъ пѣнія бываетъ кажденіе отъ священника или отъ діакона, поелику воскресшимъ и вознесшимся Христомъ ниспослана намъ благодать Духа. И послѣ «Слава, И нынѣ» поется прокименъ: «Яко Господь воцарися», побѣдивъ смерть и діавола со всѣми демонами... И тотчасъ отъ священника или отъ діакона сугубая ектенія [1]) о всѣхъ вѣрныхъ, о царяхъ и священникахъ, и послѣ ектеніи возгласъ: «Яко милостивъ еси»... Послѣ сугубой ектеніи тотчасъ малая ектенія и возгласъ: «Твое есть еже миловати».

Глава 348.

О трехъ малыхъ антифонахъ на пѣсненной вечернѣ.

И поется первый изъ трехъ антифоновъ, называемыхъ малыми, такъ какъ они имѣютъ не полные псалмы, но четыре стиха изъ каждаго по выбору, и «Слава, И нынѣ». Три же во образъ и въ честь святой Троицы. И первый антифонъ: «Возлюбихъ, яко услышитъ Господь» призываетъ и Богородицу, говоря: «Молитвами Богородицы, Спасе, спаси насъ»... И послѣ стиховъ, говоримыхъ обоими хорами и «Слава, И нынѣ» опять малая ектенія и возгласъ: «Благодатію и щедротами»... Второй же антифонъ: «Вѣровахъ, тѣмъ же возглаголахъ» призываетъ и Господа воплотившагося и говоритъ: «Спаси насъ, Сыне Божій, воскресый изъ мертвыхъ, поющія Ти», — или къ празднику или «во святыхъ дивенъ», если не Господскій праздникъ, а память какого святаго. «Вѣровахъ, тѣмже возглаголахъ» означаетъ вѣру апостоловъ и святыхъ, которою (они) привлекли всѣ народы отъ невѣрія къ вѣрѣ. И «Чашу спасенію пріиму, имя Господне призову» означаетъ общеніе Христа и спасеніе кровію, которою пріобщившіеся Христу чрезъ мученичество и спасенные посредствомъ подвиговъ святые спасаютъ насъ, и чрезъ нихъ мы соединяемся съ Господомъ. Поэтому и на «Славу» говоримъ «Единородный Сыне», показывая Его общеніе съ нами. Это изложено (установлено) божественнымъ Кирилломъ. На «И нынѣ» преславную Божію Матерь именуемъ, потому что чрезъ нее соединился съ нами Единородный и она есть превысшая и освященіе всѣхъ ангеловъ и смертныхъ. И послѣ стиховъ и «Слава, И нынѣ» опять малая ектенія и возгласъ: «Яко святъ еси, Боже нашъ». И пѣвецъ опять (поетъ) третій антифонъ. Антифонъ этотъ: «Хвалите Господа вся языцы» есть ангельская

---

[1]) Погреч. ἐκτενὴς δέησις, собств.: напряженное, усиленное моленіе (въ нашемъ служебникѣ молитва, читаемая священникомъ во время сугубой ектеніи, называется молитвой «прилежнаго моленія»).

пѣснь, призывающая весь міръ къ славословію Троицы. И присовокупляется: «Святый Боже». И когда говорятся стихи обоими хорами и «Слава, И нынѣ», говорится «дополнительная» (περισσή, подразум. Слава?), то есть послѣ «Слава, И нынѣ» послѣднее (? τὸ τελευταῖον). И поется велегласно Трисвятая пѣснь, причемъ всѣ стоятъ съ открвенными главами, такъ какъ воспѣваютъ Бога. Итакъ, смотри въ этихъ трехъ благочиніе пѣсней церкви: въ первомъ антифонѣ призываетъ ходатайство Богоматери; во второмъ молитъ, чтобы Воплотившійся изъ нея былъ милостивъ предстательствомъ святыхъ; въ третьемъ и послѣднемъ воспѣваетъ самаго трисвятаго съ ангелами Бога, испрашивая милости и постепенно восходя къ высшему. На концѣ сего (антифона) архіерей благословляетъ трижды съ своего престола или изъ стасидіи, изображая Господа, благословляющаго съ небесъ. Потомъ великая ектенія, — прошенія: «Исполнимъ молитву» отъ діакона, миръ же и молитва главопреклоненія отъ священника; это означаетъ рабство наше предъ Богомъ и уничиженіе и даже до зрака раба уничиженіе Божіе. И когда священникъ восклонитъ голову и возгласитъ означающее воскресеніе наше отъ паденія и смерти и содержащее благодареніе Спасшему: «Буди держава царствія Твоего», говоря (это) велегласно и вседушно, тотчасъ бываетъ литія позади амвона, для умилостивленія Бога о всѣхъ вѣрныхъ. И когда поются воскресныя стиховныхъ (τῶν ἀναστασίμων ψαλλομένων τῶν ἀποστίχου) и «Слава, И нынѣ», священникомъ творится напряженное моленіе (сугубая ектенія) и «Господи помилуй», по обычаю, какъ бы предъ гробомъ Христовымъ. И послѣ «Услыши насъ, Боже» отпустительныя и отпускъ. Если же день есть непраздничный (будній), литіи не бываетъ. Отпустительное же говорится, когда сходитъ священникъ во образъ (на подобіе, — εἰς τύπον) литіи по-за амвонъ и когда поется: «Богородице Дѣво». И послѣ этого возглашаетъ священникъ: «Господу помолимся, Яко Ты еси освященіе наше Христе Боже нашъ и Тебѣ славу возсылаемъ»... И такимъ образомъ бываетъ отпускъ. Послѣдняя же всѣхъ молитва есть молитва главопреклоненія и отпуска. Подобнымъ образомъ и на утренѣ и на всякомъ другомъ моленіи. Итакъ, изъ сказаннаго ясно, что пѣсненное послѣдованіе есть преимущественнѣйшее и старшее (всякаго) другаго... Если случится праздникъ или память празднуемаго святаго, послѣ возгласа главопреклоненія бываютъ по уставу чтенія (сказаній о праздникахъ и мученикахъ и житій святыхъ).

Глава 349.

О пѣсненной утренѣ.

Изложу и утреню воскресную, по подобію которой и вседневныя утрени, и отсюда будетъ ясенъ чинъ... Заключаются царскія двери божественнѣйшаго храма, — новаго рая и неба, поелику и мы заключили для себя и непрестанно заключаетъ рай и небо, и становится священникъ предъ дверями [1]), какъ посредникъ и какъ

[1]) Подъ царскими дверями разумѣются главныя входныя двери въ церковь съ запада (и именно въ самую церковь изъ нартекса).

имѣющій образъ ангела и благословляетъ Бога, единаго въ Троицѣ, говоря: «Благословенно царство Отца и Сына и Святаго Духа». И тотчасъ присоединяетъ всѣ «мирная» и «Заступи, спаси, помилуй». И пѣвецъ тотчасъ поетъ часть имѣющаго быть пѣтымъ псалма, по божественному слову: «И спахъ, Слава Тебѣ, Боже». И послѣ того какъ священникъ скажетъ: «Пресвятую, пречистую» и предастъ всѣхъ Богу и велегласно прославитъ Бога, сказавъ: «Яко подобаетъ Тебѣ всякая слава», пѣсненно (пѣвчески — μετὰ μέλους) говоритъ пѣвецъ: «Уснухъ и спахъ, Слава Тебѣ, Боже». И такимъ образомъ начавъ псаломъ: «Господи, что ся умножиша», совершаетъ его по стихамъ (постишно) весь съ прочими псалмами, причемъ тотъ и другой хоръ говоритъ: «Слава Тебѣ, Боже». Говорятся же вмѣстѣ три псалма во образъ и въ честь всесвятой Троицы, именно — самый «Господи, что ся умножиша»... «Боже, Боже мой, къ Тебѣ утреннюю»..., и «Се благословите Господа»... На этихъ трехъ (псалмахъ) въ праздники поются и троичны, то есть «Слава Тебѣ, Отче, слава Тебѣ, Сыне, слава Тебѣ, Святый Душе», и подобныя. Въ простые же дни и въ воскресенья, кромѣ воскресеній отцовъ и праотцовъ, только «Слава Тебѣ, Боже», потомъ «Слава» и опять «Слава Тебѣ, Боже», «И нынѣ», — тоже и опять «дополнительная» (Слава? καὶ περισσὴν αὖθις) высокимъ гласомъ тоже. И священникъ: «Паки и паки» и «Заступи», и пѣвецъ: «Вселенную, Аллилуія». И священникъ: «Пресвятую» и возгласъ. И тотчасъ пѣвецъ: «Непорочни въ пути, Аллилуія», «Блажени непорочни въ пути» и прочее стиха и Аллилуія. И такимъ образомъ опять обоими хорами стихи съ Аллилуія, для исполненія всего перваго стоянія (τῆς πρώτης στάσεως ὅλης πληρουμένης). Потомъ «Слава, И нынѣ» и «дополнительная», «Аллилуія». И священникъ опять малую ектенію. Пѣвецъ: «Вразуми мя, Господи». Священникъ: «Пресвятую, пречистую» и возгласъ. И пѣвецъ: «Руцѣ твои сотвористе мя и создасте мя» и остальное псалма съ припѣвомъ: «Вразуми мя, Господи». И остальные стихи (поются) обоими хорами съ «Вразуми мя, Господи, Слава, И нынѣ» и «дополнительная» тоже: «Вразуми мя, Господи». Потомъ опять священникъ малую ектенію. Пѣвецъ: «Вселенную, Аллилуія». Священникъ: «Пресвятую» и возгласъ. Пѣвецъ: «Призри на мя и помилуй мя, Аллилуія». И тотчасъ отворяетъ одну половину дверей, показывая, какъ отворилось намъ небо тотчасъ по воплощеніи Господа, призрѣвшаго съ небеси на насъ и воплотившагося отъ пренебесныя и живыя двери — Богородицы. Онъ и прежде страданія и воскресенія отверзъ намъ небесная, какъ и въ крещеніи его написано, что видѣлъ разверзаемыя небеса... Итакъ, стихи говорятся обоими хорами до «Да взыдетъ моленіе мое предъ Тя, Господи». Тогда же, поелику домостроительство уже совершено и Спаситель пострадалъ и жертва крестная принесена и возстаніемъ Господа освобождены всѣ находящіеся въ адѣ и на землѣ и чрезъ вознесеніе Его взошли на небо, — отворяются двери священникомъ. И велегласно поется такъ называемое входное съ Аллилуія, между тѣмъ какъ всѣ входятъ въ самое небо въ предшествіи священника, держащаго крестъ, который изображаетъ Господа, спасшаго насъ крестомъ. Въ крестъ же водружены (вставлены) и три свѣчи, знаменующія трисол-

нечный свѣтъ и поелику крестомъ познаніе святыя Троицы и чрезъ него явилась и возсіяла ея (Троицы) слава. И тотчасъ по входѣ преклоняетъ священникъ главу, принося благодареніе Господу. Если же присутствуетъ и архіерей, то и онъ преклоняетъ главу вмѣстѣ съ священникомъ, и говорятъ молитву входа. И благословляетъ архіерей, говоря: «Благословенъ входъ святыхъ твоихъ, Господи». Итакъ, одинъ архіерей входитъ въ великую дверь, въ предшествіи ему священника и діакона — во образъ божественныхъ ангеловъ, изображая Христа, который отверзъ намъ двери рая и неба... Прочіе же входятъ боковыми дверями [1]) или всѣ позади [2]), потому что чрезъ Него (Христа), всѣ за симъ (крестомъ) слѣдуя, входимъ на небо, и поютъ оба хора, стоя въ срединѣ церкви, остающееся псалма, поучающее насъ воскресенію Христа и жизни и спасенію. «Да будетъ рука Твоя — говоритъ — спасти мя», и «Да живетъ душа моя и да восхвалитъ Тя» и «Умилосердися яко о овцѣ погибшей, взыщи раба Твоего». Потомъ «Слава, И нынѣ», и опять велегласно поется Аллилуія въ славословіе Воскресшаго и насъ совоздвигшаго; тотчасъ (затѣмъ) «Благословите вся дѣла Господня Господа, пойте и превозносите Его во вѣки», — поется же пѣніемъ краснымъ (украшеннымъ, — μετὰ ᾄσματος ἐμμέλους). Когда сіе поется, восходятъ, причемъ священникъ держитъ крестъ, какъ ангелъ, а архіерей изображаетъ Христа, — восходятъ же какъ бы къ олтарю, послѣдуемые всѣми, какъ къ самому престолу Божію. И архіерей восходитъ на самый престолъ, знаменуя восходъ на небо и сѣдѣніе Спасителя, — подъ престоломъ же разумѣю стасидію. Крестъ же водружается на амвонѣ насупротивъ олтаря, свидѣтельствуя всѣмъ о смерти и возстаніи Господа и чрезъ возженныя въ немъ три свѣчи проповѣдуя о Троицѣ. И поется красно (ἐμμελῶς) и велегласно вся пѣснь святыхъ трехъ отроковъ съ «Благословите», такъ какъ они и прообразили въ пещи и вмѣстѣ прославили Троицу и вочеловѣченіе Слова. И «Благословимъ Отца и Сына и Св. Духа, Господа, и нынѣ и присно». И наконецъ «дополнительная», «Хвалимъ, благословимъ, поемъ и покланяемся Господеви», поелику все благое намъ стало отъ единаго Бога, — всесвятыя Троицы и чрезъ домостроительство Слова, единаго отъ Троицы... Поэтому и тотчасъ славословимъ вину воплощенія Слова — Богоматерь, говоря: «Тя необоримую стѣну, спасенія забрало» (ὀχύρωμα).

Глава 350.

О молитвахъ, говоримыхъ въ нартексѣ (притворѣ) и о бывающемъ тамъ кажденіи и о входѣ. И что̀ (все) это значитъ.

Должно знать, что во время пѣнія трехъ первыхъ псалмовъ священникъ возноситъ къ Богу утреннія молитвы. Потомъ, когда начнутъ «непороченъ», онъ

---

[1]) Въ Греціи въ большихъ церквахъ входныхъ дверей съ запада (изъ нартекса въ самую церковь) было не по однимъ, но по нѣскольку: обыкновенно трои, а въ Константинопольской Софіи девятеры (по̀ трои въ середнюю церковь и въ боковыя отдѣленія, что̀ подъ палатями или верхними галлереями).

[2]) Т. е. когда нѣтъ боковыхъ дверей.

беретъ кадило и положивъ еиміамъ (ладонъ) и благословивъ, — а если присутствуетъ архіерей, то сей благословляетъ еиміамъ, — начинаетъ (кадить) отъ правой стороны нартекса, гдѣ находится на стѣнѣ святая икона архангела [1]), и кадитъ кругомъ нартексъ по столпамъ (περὶ τούς θεμελίους) и по стѣнамъ, а стоящіе у стѣнъ отступаютъ и опять становятся. И возвратившись туда, откуда началъ, творитъ образъ креста кадиломъ, говоря: «Премудрость, прóсти», — одна свѣча предносится предъ нимъ въ одни (только) праздники и въ нартексѣ зажигаются малыя и немногія свѣчи. Пѣвецъ же, приглашая его (священника), возглашаетъ: «Благословенъ еси, Господи», ибо обычно, чтобы этотъ стихъ былъ при концѣ кажденія. И священникъ говоритъ тихимъ гласомъ: «Премудрость, прóсти» и тотчасъ идетъ кадить архіерея и затѣмъ остальныхъ всѣхъ. Потомъ, вошедши чрезъ боковую дверь въ храмъ, въ молчаніи кадитъ весь его, а онъ (храмъ) остается затвореннымъ, какъ сказано. И вошедъ въ олтарь и покадивъ тамъ и положивъ кадило, беретъ честный крестъ, который стоитъ позади священнаго престола, и никто не предшествуетъ ему и нѣтъ (предносимыхъ) свѣчей, но только одинъ онъ или діаконъ. И вышедъ (изъ храма) другою боковою дверію и преклоняя главу предъ архіереемъ несетъ и ставитъ крестъ на правой сторонѣ (нартекса) близь великихъ дверей божественнаго храма, гдѣ онъ и стоитъ до окончанія псалмовъ. Тогда возжигается въ немъ три свѣчи и отворяются двери и бываетъ торжественный входъ... (Далѣе толкованіе описанныхъ дѣйствій). Сіе и о чинѣ утрени. Когда же предложено будетъ чтеніе, и преимущественно изъ Синаксаря (Пролога), возвѣщающее (подвиги) пострадавшихъ за Христа и исторію наступающаго праздника или дѣлà праведно скончавшихся для Христа, которые подражали умершему и воскресшему Христу, опять бываетъ ектенія и «Помилуй мя, Боже», съ приличнымъ припѣвомъ, чтò называется пятидесятнымъ (τὸ πεντηκοστάριον).

Глава 351.

О пятидесятомъ псалмѣ.

Пятидесятное же (такъ) называется потому, что псаломъ пятьдесятый; и будучи сложенъ Давидомъ по поводу обвиненія въ убійствѣ и прелюбодѣяніи, онъ приличествуетъ всѣмъ благочестивымъ смертнымъ, какъ псаломъ покаянный... Итакъ, пятидесятное подобающимъ образомъ (ἁρμοδίως) говорится на этомъ псалмѣ (ἐν τούτῳ), по стиху на обоихъ хорахъ, (а) отпустительное или дня или праздника или святаго. И въ Господскіе праздники «Слава, И нынѣ» праздника, а въ простые дни — дня. И на «Не отвержи мене отъ лица Твоего» (поется) «Предстательство христіанъ». На «Славу» — «Единородный» и на «И нынѣ» —

[1]) Въ Солунской ли только Софіи находилась икона архангела на указанномъ мѣстѣ или она должна была находиться на немъ въ каждомъ храмѣ, у Симеона не ясно.

«Преславную», и тотчасъ каноны (οἱ κανόνες) праздника или святаго, которые приложили мы для благоукрашенія и для благоустроенія церкви, въ славу Божію и святыхъ его. И поются на восемь, если два (святые); на шесть, если великій святой; на четыре, если нѣтъ празднуемаго (святаго), — для пользы, утѣшенія и укрѣпленія благочестивыхъ, какъ уложено въ канонахъ. Прежде каноны не пѣлись на пѣсненной (утренѣ), но послѣ пятьдесятаго псалма и послѣ ектеніи тотчасъ говорились: «Хвалите». Нынѣ же послѣ канонов говорятся ексапостиларіи. Потомъ малая ектенія. И тотчасъ: «Хвалите»... Пѣвецъ перваго хора: «Хвалите Господа съ небесъ, Тебѣ подобаетъ пѣснь Богу», и другой въ другой стихъ тоже самое; и говорятъ подобнымъ образомъ и другіе шесть стиховъ. Итакъ, отсюда ясно, что и монастыри изъ пѣсненной утрени имѣютъ (взяли) свои поводы (пѣть каноны), ибо и они подобнымъ образомъ говорятъ въ началахъ «Тебѣ подобаетъ пѣснь, Боже», а на «Хвалите Господа отъ земли» — «Дайте славу Богу» и на остальные шесть стиховъ. А на «Вознесеся имя Его» — «Тому подобаетъ хвала» и слѣдующіе. На «Восхвалятъ имя Его» — «Слава Тебѣ, Святый Отче», и на другой (стихъ) (т. е.) на «Возвышенія Божіи», — «Сыне Божій, помилуй насъ», и (еще) другой стихъ (т. е.) на «Связати цари ихъ узами» — «Пощади насъ, Господи, ради Духа Святаго». Господь же, говоритъ Павелъ, Духъ есть, дабы прославлена была Троица, и подобнымъ образомъ на остальные. На «Хвалите Бога во святыхъ Его» — «Сыне Божій, помилуй насъ», опять ради воплощенія, и на прочіе подобнымъ образомъ. На «Хвалите Его въ кимвалѣхъ доброгласныхъ» — «Слава Тебѣ, показавшему свѣтъ» и на прочій послѣ него. Потомъ «Благословенъ Господь Богъ Израилевъ, яко посѣти и сотвори избавленіе людемъ своимъ». И это говорятъ на всѣхъ стихахъ, ибо пѣснь эта есть пророчество о воплощеніи Слова и предвареніе его (воплощенія) и благодареніе и произнесена скоро по рожденіи Предтечи и Крестителя и какъ благодарственную пѣснь свѣтло (торжественно) поетъ ее церковь. На «Славу» — «Благословенъ Господь Іисусъ царь, яко посѣти» и прочее велегласно. На «И нынѣ» — тоже. И (потомъ) «дополнительную», «Матерь Бога восхвалимъ вси, еюже получихомъ прегрѣшеній прощеніе»... И тотчасъ на амвонѣ чтецъ, берущій въ руки крестъ (λαμβάνων τὸν σταυρὸν ταῖς χερσί) и стоящій на амвонѣ (возглашаетъ): «Слава въ вышнихъ Богу», и присовокупляется отъ пѣвцовъ великое славословіе. Это бываетъ ежедневно. Въ воскресеніе же говорятся «Хвалите» во гласъ съ припѣвами. И наконецъ воскресныя стихиры или праздника или великаго святаго, если есть память его, «Слава» утренняя, на которой входъ священниковъ съ крестомъ и божественнымъ евангеліемъ, такъ какъ входъ сей означаетъ воскресеніе Спасителя, бывшее около утра. Поэтому, когда священники говорятъ преклонившись молитву входа на утренѣ, что̀ изображаетъ до насъ и даже до ада уничиженіе и низшествіе Господа и возставляемыхъ возстаніе, возвышается евангеліе, такъ какъ и оно возвѣщаетъ воскресеніе и говорится «Премудрость, прости», — и сіе въ возвѣщеніе воскресенія, и поется на «И нынѣ и присно» — «Преблагословенна еси»... Когда священники войдутъ внутрь (олтаря), сначала чтецъ на

амвонѣ, держа крестъ, говоритъ: «Слава въ вышнихъ Богу», потомъ пѣвцы поютъ его пѣсненно (ᾀσματικῶς). Потомъ священники въ священномъ олтарѣ все вмѣстѣ (съизнова) говорятъ, и отъ «Въ человѣцѣхъ благоволеніе» бываетъ согласное (общее) славословіе внутри и внѣ, потому что стали мы единою церковію Христовою горѣ и низу. И это въ проповѣданіе и славу воскресенія Христова. Поэтому и тропарь воскресный: «Днесь спасеніе» — въ одно воскресенье и «Воскресъ изъ гроба» — въ другое трижды сладкогласно (ἡδυμελῶς) поется внѣ пѣвцами и внутри священниками... Поэтому тотчасъ поется: «Возстани, Господи» и читается презвитеромъ на амвонѣ утреннее евангеліе... И послѣ того сугубая ектенія, — великія прошенія, главопреклоненіе и отпускъ»...

---

2. Новелла импер. Льва Мудраго (886—911) неизвѣстнаго года о всеобщемъ празднованіи нѣкоторымъ святителямъ (Напечатана въ Jus Graeco-Romanum Цахаріе, III, 184).

Τῷ σεβασμίῳ τῶν σεπτῶν ἀποστόλων θεσπίσματι πρὸς δόξαν καὶ τιμὴν ἐκπεφωνημένῳ τῶν τε ἱερωτάτων ἡμερῶν, αἳ τὸ ἑορτάζειν ἡμῶν τῷ τῶν ὅλων δεσπότῃ κομίζουσι, κἀκείνων δὲ, ὅσαι τάς τε αὐτῶν τούτων τῶν ἀοιδίμων νομογράφων καὶ τῶν ἄλλων καλλινίκων ἀγωνιστῶν, οἳ σφαγαῖς οἰκείαις τὴν δυσσέβειαν ἐτροπώσαντο, τὰς τελειώσεις μηνύουσι, ἀξίου τυγχάνοντος καὶ τούτου συσεπισυνῆφθαι, ὥστε καὶ τῶν μετ' ἐκείνους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διαλαμψάντων θεηγόρων ἀνδρῶν καὶ φωστήρων δίκην τὸ τῆς ἐκκλησίας στερέωμα πράξεσι καὶ διδάγμασι καταπυρσευσάντων μὴ ἀγεράστους μηδ' ἀνεόρτους εἶναι τὰς μνήμας, τὸ λεῖπον προσαναπληροῦντες θεσπίζομεν, καὶ τούτων τὰς ἱερὰς τῆς τελειώσεως ἡμέρας τιμαῖς ἱεροπρεπέσι κατασεμνύνεσθαι· ὧν ἐστί γε τὰ ὀνόματα· ἀθανάσιος, ὁ ἐν ἀρχιερεῦσι θεοῦ περιώνυμος· βασίλειος, τῆς ἐκκλησίας σεμνότης· γρηγόριος, ὁ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος· γρηγόριος, ὁ γλυκὺς τῆς ἐκκλησίας ποταμὸς καὶ ὑπέρλαμπρος· ἰωάννης, τὸ πάγχρυσον στόμα τοῦ πνεύματος· καὶ σὺν τούτοις κύριλλος καὶ ἐπιφάνιος, ὧν καὶ τὰ κατορθώματα καὶ τὸ κλέος τοῖς εἰρημένοις ἐφάμιλλον.

Русскій переводъ:

«Къ досточтимому славныхъ апостоловъ узаконенію, изглашонному въ честь и славу священнѣйшихъ дней, празднованіе которыхъ приводитъ насъ къ Владыкѣ всяческихъ[1]), а также и тѣхъ (дней), которые являютъ кончины самихъ сихъ

---

[1]) Мысль та, что славные апостолы изгласили узаконеніе о празднованіи Господскихъ праздниковъ.

блаженныхъ законодавцевъ и другихъ доблопобѣдныхъ борцовъ, своими мученическими смертями посрамившихъ нечестіе[1], (—къ узаконенію этому) достойно присовокупить и то, чтобы памяти и послѣ нихъ возсіявшихъ въ церкви богопроповѣдныхъ мужей и на подобіе звѣздъ озарившихъ твердь церкви дѣлами и ученіями не были оставлены безъ чествованія и безъ празднованія. Посему, восполняя недостающее, узаконяемъ, чтобы священные дни кончины и сихъ были чтимы священно-подобающими честями; имена же сихъ: *Аѳанасій*, во архіереяхъ Божіихъ преславный; *Василій*, царское украшеніе церкви; *Григорій*, богословію тезоименитый; *Григорій*, сладкая церкви рѣка и преславный; *Іоаннъ*, всезлатыя уста Духа, и съ сими *Кириллъ* и *Епифаній*, которыхъ подвиги и слава (которые подвигами и славою) соревновали съ (выше) поименованными.

---

3. Службы русскимъ святымъ и русскимъ праздникамъ.

Двѣ службы русскимъ святымъ домонгольскаго періода, представляющія наибольшую сравнительную важность и вмѣстѣ извѣстныя по древнимъ рукописямъ, мы напечатаемъ сполна; это — службы мученикамъ Борису и Глѣбу и преп. Ѳеодосію Печерскому. Что касается до остальныхъ службъ, менѣе важныхъ и извѣстныхъ намъ по рукописямъ только позднѣйшимъ, включая въ ихъ число и принадлежащія, по всей вѣроятности, не періоду домонгольскому, а уже послѣдующему времени, службы свв. Владиміру и Ольгѣ, то мы сдѣлаемъ такъ сказать библіографическіе ихъ указатели, именно — выпишемъ начала пѣснопѣній, изъ которыхъ онѣ состоятъ.

Служба свв. мученикамъ Борису и Глѣбу, 24 Іюля, написанная митр. Іоанномъ [изъ Іюльской служебной Минеи XII вѣка, находящейся въ библіотекѣ Московской Сѵнодальной Типографіи, № 235/1259].

Мц҃а. того̑. (Іюля) въ к҃д. творение іѡана. митрополита роусьскаго ст҃ыма. мч҃кома. бориса и глѣба ·:—

Св̑. гл҃а. а҃. по̑. ликъ англ҃ск ·:—

Измлада х҃а възлюбивъша коупьно брата ус҃тная. и жизнь нестаростьноую възлюбивша славьная. цѣломоудрие изволиста. и поще-

[1]) Т. е. дней празднованія кончины апостоловъ и мучениковъ.

ние ѿтъ страстии дш҃егоубьныихъ. тѣмь съ поспѣшениемь б҃жию бл҃годать приимъша нцѣлиета болмщая [1]) ·:—

Конда. гл҃а. г҃ — по. Два дн҃ь.

Въ сии дн҃ь преславьная памать ваю мч҃нка хв҃а. романе и дв҃де съзываюши насъ къ похваленню х҃а б҃а нашего. тѣмь и притѣкающе къ рацѣ ваю. исцѣлениа дары приемлемъ. вы божествьная врача неста ·:—

Ико. по ·:— едема вифл ·:—

Разоумьное житие съвьршая пребл҃жне цр҃ьскыимь вѣньцемь ѿтъ оуности оукрашенъ преб҃атыи романе. власть велиа б҃ы своемоу ѿчьствоу. и всеи твари. тѣмь вида твои оуспѣхъ х҃съ б҃ъ. соудомь своимь. на моучение призъва та. и крѣпость ти подавъ съ н҃бсе. да побѣдиши врага. съ дв҃дмь моужьскы. съ братомь си пострадавшимь. и живъшимь съ тобою ·:— лю: Ты бо бж҃ствьная.

Ст҃ра гл҃а. д҃. по ·:— Дасть знаме ·:—

Придѣте цѣломоудриа любьци ч҃стьноую двоицю поучьтѣмъ. х҃а възлюбившая вьсѣми владѣюща ч҃стьнымь срдцемь. и дш҃ею съвьршеною ст҃рпца романа. и славьнааго и кротъкаго дв҃да. достославьнаго. иже дш҃ама и телесема ч҃тая. съкроушьшая бѣсовьскыя пл҃кы ·:—

Отъ корене издрастоста ч҃стная брата славьная бл҃городьная. и благородьство въ истиноу възлюбиста. нетьлѣньноую възлюбивъша славоу и живот. и цр҃ство нераздроушимое. правьдьно же пострадавъша. вѣньца побѣды приаста. ст҃рпца бл҃жная. и м҃лтвьника ѿ дш҃ахъ нашихъ ·:—

Дѣлы и оучении хв҃ы исполниающа заповѣди и того повелѣниа. врагомъ не вражьдоваста на оубиение пришьдъшихъ. ваю неправьдьно. нъ ѩко стефаноу подобника. пьрвомч҃нкоу молистася. не постави имъ грѣха гл҃ша чл҃вколюбьче б҃е нашь і҃с и сп҃се дш҃амъ нашимъ [2]) ·:—

На стиховнѣ. гл҃а. в҃. ·:— Кыими п ·:—

Кыими похвальныими вѣньци вѣньчанмъ пѣваемая. раздѣленая телесема. и съкоуплена дш҃ею вѣрьныимъ людемъ теплая застоупьника. земля роусьскыя оудобрение. и всея вселеныя наслажение мужеоумьныимь съмысломь. бѣсовьскоую дьржавоу раздроушивша хв҃омъ подобиемь подающаго мирови велию милость ·:—

Кыими п҃ѣныими добротами оукрасимъ пѣваемая. романа силоу имоущаго на страсти доблесть ми. и дв҃да коупьно ѡба рьвьнителя. свѣтилѣ присно сиающи. и ѡзарающи свѣтомь добродѣтели бл҃гу-

---

[1]) Въ нынѣшней печатной Минеѣ это — на утренѣ по 2-й стихологіи сѣдаленъ.

[2]) Эта стихира и двѣ предшествующія въ печатной Минеѣ — на великой вечернѣ на стиховнѣ стихиры 1-я, 2-я и 3-я.

стивъıа вьсѩ. х҃въı бо оувѣдавъша ꙁаповѣди бж҃ствьнъıѩ преставистасѩ славьно. всѣмъ подающа миръ и велию мл҃ть ·:—[1]).

Ст҃ра. на хвали̑ гн҃. гла. а҃. по̑. Ѩснъıи̑мъ ·:—

Свѣтоꙁарьна и ст҃а. и бл҃гоѡбраꙁьна м҃нкоу бориса и глѣба вьсе праꙁдьнаѩ пам҃ѩ вьсю ꙁемлю просвѣщающа. мракъ ꙁлобъı ѿтъгонѩща. цѣльба бл҃гдть истаүаета ·:—

Каплѩми кръвьнъıими и ст҃ъıми ѡүьрвивъша риꙁъı пр҃стаѩ романе и д҃вде. тѣмь веселомь ср҃дцемьваю пам҃ праꙁдьноүюще молимъса непрестаньно да сѩ молита ꙁа вьсѩ нъı ·:—

Ѩко ꙁвѣꙁдѣ двѣ мира просвѣщаета үоүдеснъıими блистаниі. ср҃нца гн҃ѩ романе и д҃вде. мракъ грѣховьнъıи ѿгонѩща тѣмь въспѣваемъ радостьно похвалѩюще ваю пам҃ ·:—[2]).

На стиховнѣ. гл҃а. г҃. самогласно ·:—

Д҃нь вселенаѩ вса ср҃нцю лоүүами просвѣщаеть сѩ. и бж҃иѩ ц҃ркъı цвѣтъı оукрашаема романе и д҃вде въпиеть ва. оүгодьника х҃ва и ꙁастоүпьника теплаѩ не престанта молѩщасѩ. ꙁа рабъı своѩ ·:—[3]).

Ка̑нъ. тѣмаже ст҃ъıимъ. имѣѩи по главамъ грьүьскъıи. стихъ си д҃вдоу пѣ̑ приношоу романоу. гл҃. и҃. [4]) Водоу прошьдъ а ·:—

Дажь ми ѿтъпоустъ многъıимъ прегрѣшенниимъ моимъ сп҃се. премоүдрость ми подаѩ. ѩко да пѣ̑ми похвалю тебе прославльша ст҃аѩ твоѩ ·:—

Въспоимъ пѣ̑ми бл҃гоүстивии. прославленъı иѩ цѣломоүдрьнъıимь съмъıсломь. романа славьнаго д҃вда же бл҃гоүтива коүпно славѩщ ·:—

Даръ бл҃городьства ѿ б҃а приимъша ѡба бл҃городьство д҃шевьноѥ въꙁлюбиста паүе цѣломоүдриѥ и добродѣтелию оүдабраюшеса ·:—

Иꙁбьраноу ѿ родъ всѣхъ достоино. похвалимъ вѣрнии. д҃воүю въ истиноу паүе слова. б҃а слова въплътивъшоүю ·:—

Пѣ̑. г҃. ирмо̑. Тъı еси оүтвьрже ·:—

Вьсе съмъıшлениѥ къ б҃оу моүдраѩ имоүща. братьнею любовию съвъкоупльшасѩ бл҃гоүстиво пожиста ·:—

---

[1]) Эта стихира и предшествующая въ печатной Минеѣ — двѣ первыя «ины» (вторыя) стихиры на Господи воззвахъ.

[2]) Въ печатной Минеѣ эти же стихиры на хвалитѣхъ.

[3]) Въ мѣсячномъ Стихирарѣ XII вѣка, находящемся въ библіотекѣ Академіи Наукъ, помѣщено 11-ть стихиръ свв. Борису и Глѣбу. Изъ нихъ двѣ первыя суть наши двѣ первыя на стиховнѣ («Кыими похвальными вѣньци»... «Кыими пѣсньными добротами»...); остальныя девять суть новыя. Стихиры напечатаны во 2 выпускѣ II книги Ученыхъ Записокъ II Отд. Акад. Н., въ приложеніи къ Описанію рукописей А. Х. Востокова, стр. 123. Нѣкоторыя изъ этихъ новыхъ стихиръ читаются въ печатной Минеѣ.

[4]) Въ печатной Минеѣ нашъ канонъ есть второй изъ двухъ каноновъ, въ ней помѣщенныхъ.

Младъ оубо тѣломь. дшама же коупно стаꙗ. ꙗко благоустнка ѡбетшавъша ба възлюбила юста ·:—

Вещь бъзненавидѣста тьлѣньнынхъ инмотекоущоую. и добродѣтѣлии ꙗвистася съсоуда славьно ѿ оуности ·:—

Єдина ты породи несъказаньно нетлѣньна. тълѣниꙗ. въ истиноу потребителꙗ нии распспсла юси ·:—

Пѣ. д. ірмо ·:— Ты ми хе гь ·:—

Оуношьскы подвигъшаса блжнаꙗ въздрастомь свѣта оуностию. ѿ сластехъ любъве плътьскъꙗ не имѣста ѿтиноудь бжиꙗ писаниꙗ поучтающа. тѣмь и просвѣщьсꙗ заповѣдьми бжствьныими тьмнаго погоубиста кназꙗ ·:—

Всемысльно ѡускынмъ послѣдоуꙗ ꙗко моудръ стопамъ блжне сърьвьнителꙗ имѣ добрыимъ. романе бгомоудре. двда въ истиноу присноплмѧнаго брата бо вы коу благоутъно съвъкоуплена дшамъ и тѣломъ ꙗвистаса ·:—

Законы бжиꙗ ѿ дша възлюбивъша. и зьрѣние. къ жизни градоуща. съмыслъ же простираюша. устьнаꙗ. усти земльныꙗ. и власти възненавидѣста. и нетьлѣньное цртво и славоу. оумьно и моудрѣ измѣнила юста ·:—

Гламь ти. послѣдоующие непорочьнаꙗ. блжноую тебе именоуемъ хрьстиꙗнии вси роди ꙗко ба рожьшоую въ истиноу а не мьчтанием. съвьршена ѡбоимь. бжство юстьствомь и законы члвъуска съмѣшениꙗ ·:—

Пѣ. є. ірмо. Въскоую ма ѿтъри ·:—

Ꙗко ѡца благустнва любовию съвꙗзана. и того любꙗща боустивиꙗ свѣтълостию въ роуси въсиꙗвъша. братома же нече възлюбльшема сего ради. завистьнꙑими стрѣлами искоушена быста ·:—

Разгнѣвавъсꙗ братооубиица ꙗко каинъ преже. стопълкъ ѡканьныи ꙗвисꙗ законопрестоупьнъ. и къ зависти оубииство приплете властию прельстивъсꙗ словолюбиꙗ. и ѿ мьщениꙗ правьдьнаго не оубѣжа ·:—

Кръвию своюю прапроудоу. носаща преславьнаꙗ и перь въ скипетра мѣсто. въ десноую роукоу носꙗщꙗ. съ хсомь црствовати нынꙗ сподобистасꙗ романе и двде воина хва непобѣдимаꙗ ·:—

Вышьшоу та вьсѣхъ и стѣншоу. чиновъ прославлꙗемъ нбснынхъ. ꙗко дольнаꙗ съ вышьнимии съвъкоупльшоу. иъ ѿ мти бжна пѣвьца твоꙗ посѣщаеши. и поганынхъ оуставлꙗеши шатание ·:—

Пѣ ѕ. ірмо. Оцѣсти ма спсе ·:—

Нощии и тъмы сне. нарекъшеса противьнии. въ нощии та къ боу пѣниꙗ приносаща копии събодоша. ходатаици твоемоу вѣньцю. романе бжтвьномоу бывъше ·:—

Ꙗко въ истиноу подобиикъ ба въплъшагосꙗ. за оубиваюша та

тебѣ молѧше та сте ѩко вьторыи пьрвомч҃нкъ стефанъ великыи. сего ради сними прослависѧ ·:—

Оунoшьскы храборовавъша. и моужьскы побѣдивъша ӡлаго ратоборца. сп҃ныи романъ коупьно съ дв҃домь. дѣломь и словомь покаӡавъшасѧ. и побѣдныи вѣньць ѿтъ б҃а приимъша славьнаѩ ·:—

Оутѣшиѩють пр҃рустии гласи б҃жию родительницю. поемь же та и мыи. видѧще събытие ч҃стьныихъ прорицании дв҃ства въ истиноу и ч҃стоты въмѣстилище ·:—

Пѣ҃. ӡ҃. ирмо҃. Б҃жиѩ съхожении ·:

Преславьно прослави. б҃жствьнаѩ благд҃тъ самобратьнoю ваю. ѩко притъчоу въ истиноу братолюбиѩ благоуч҃ниѩ свѣтьло наказании въпити прилѣжьно. бл҃нъ б҃ъ ѿц҃ ·:

О моужьство о чистѣи крѣпости. ѿ воли непреклоннѣи. ѩко оуѩӡвѩема велми. и ӡакалаема немл҃ствьно. нєпобѣдима ѩвистасѧ ст҃рпца великаѩ романе и дв҃де юже въсхвалимъ вѣрнии ·:—

Пострадати паче иӡволиста ли оубѣжати ӡлѣ беӡоумьныихъ. сего ради въӡмьӡди приѩста ѿ б҃а. страстии недоугы ѿтъ ӡемьныихъ ѿганѩти. хранѩща и поюща бл҃нъ ·:—

Каплѩ бботоуьныѩ ѿтъ тебе рожьшагосѧ мира ѿст҃ниша бц҃е дв҃о каплѧ оубо мьстии истоуи ѿсщаюши дшоу и съмышление ӡемьныимъ ·:—

Пѣ҃. и҃. ирмо҃. Седмеседмице ·:—

Недоволнии бывъше ѿканьнии твои оучиница ѿ оучении ти повьргоша. нечьстивыимъ ӡвѣремъ на расхыщение. дв҃де бохранимыи. ѿтъ благородьныѩ кръве рожьшасѧ въспитана. благоуч҃ивно та благдть б҃ниѩ хранѩше. храненимь агг҃лы ликоующа сними въ вѣкы ·:—

Коупьно ловѩще пьрьвѣе въ доубровѣ питающаѩсѧ. и видѩще свѣтъ ѿтъ твоего лица ѩви сиѩющь. чьто се видѣние. дроугъ къ дроугоу гл҃ахоу. придѣте видимъ преславьное видѣние. видѣвъше же чоудо проповѣдаша всѣмъ. х҃а похвалѩюще тебе съхраньшаго ·:—

Престаѩ ваю пам҃ ѿсщаюши ми ранꙑ иѩ пришла есть прехвальнаѩ стр҃пца въ нюже молимъсѧ полоучити ваю ӡастоупление романе и дв҃де любовию поюще. ѩко словоу благаѩ оугодьника ·:—

Свѣта съсоудъ чстаѩ бывъши просвѣти мѩ. и въ повелѣниихъ свѣта ходити ми поспѣши пруч҃таѩ ѿтъ чрева твоего въсиѩвъша. и просвѣтивъшаго вѣрныимъ ср҃дца его же. дѣ҃ ·:—

Пѣ҃. ѳ҃. ирмо҃. Оудивисѧ оубо ос ·:—

На ӡемли оубо положена быста ѩко мьртва на н҃бсехъ съпрославлѩетасѧ. съ рабы б҃жии и тѣмь дьрӡновениѩ ѿтъ сподобльшасѧ славьнаѩ. нечстаго вѣрхоу стоѩща надъ гробомь ваю страхомь огньныимъ ѿгънаста б҃жнаѩ ·:—

Съдравы творита болящаꙗ блгоучьстивыꙗ и хромыимъ теченье подаюта. и послоушьствоують съдравъ бывъ оу ваю ракы. о двоице предивнаꙗ. тѣмь и намъ всѣмъ помощьника вараета съвыше. оуставлающа болѣзни и поганыихъ шатание ·:—

Бжствьнаꙗ и свѣтозарьнаꙗ въ истиноу върста. романъ и двдъ добропобѣдьнаꙗ стратърпьца нбси нынѣ троици вседьржителю престоита. избавлениꙗ просаща прегрѣшение злыимъ. вѣрно на земли ваю памѧ тържьствоующемъ ·:—

О чоудеси пребольшоу оума. чоудо велие въ истиноу преславьно. како вмѣстиса въ оутробоу твою бъ никакоже невмѣстимыи. его же за хвалаща та блгоучьстиво. оумоли дѣвице ѿтъ бѣдъ избавлающи и ѿтъ безаконьныихъ азыкъ всегда ·:—

Въ древнихъ Паремейникахъ полагаются три чтенія (пареміи) на память свв. Бориса и Глѣба: «Братіе, въ бѣдахъ пособивы бывайте.... Слыша Ярославъ, яко отець ему умре... Стѣнамъ твоимъ, Вышегороде, устроихъ сторожа (стража)».... Всѣ три чтенія, представляющія ту замѣчательную особенность, что не взяты изъ Свящ. Писанія (въ первомъ чтеніи изъ Свящ. Писанія, — Притч. XVII, 17, только начало) напечатаны въ 1 томѣ Собр. лѣтт., стр. 252 (Въ Паремейникѣ XII вѣка, находящемся въ библіотекѣ Московской Сунодальной Типографіи, № 156, чтенія надписываются: первое «отъ Приточь», второе и третье — «отъ Бытія»).

Служба преподобному Θеодосію Печерскому [изъ Сунодально-типографской Минеи за мѣсяцъ Май, XIII—XIV вѣка, № 226/1258].

Мца того. (Мая) г. стго мч тимоѳеꙗ. И мавры. Во днь оуспенье стго феодосиꙗ. Игумена печерьска.

Послѣ стихиръ Тимоѳею и Маврѣ:

Іны стры Θеодосью. Глс. и. По. О пресла.

Оче бгомдре феодосье. Ты ѿ оутробы приближи си смыслъ. весьма прилежа црю вседержителю. плоды достоины приноса ему ѿ своихъ подвигъ првбне сооукрашаемыи добродѣтелныими вѣнци. тѣмь благихъ обрѣте въсприятье достоуюдне ·:·

Ты минихомъ казатель. и русьсцѣи земли звѣзда прѣсвѣтлаꙗ осиꙗющи чюдесы всю сию странү. та бо бъ преже избра ѿ оуности оче пастыра овцамъ словесныимъ. тѣ првбныхъ та всприятъ [1]. сиими же мола. проси стаду твоему грѣховъ оставленьꙗ ·:·

---

[1]) Въ ркп. очевидно пропущено слово: ликъ.

Ра̑нса д҃во всепѣтаꙗ иже столпомъ огнен҃ы пажить показавши идеже паствитиса б҃ественое стадо хотаще ц҃ркзь бо ту абье въздвиже феодосьи. преукрашену и всеуюдну. внеже вси празднуе̑ оуспенье твое вѣрнии окр҃тъ стоꙗще ракы твоего оугодника ·:·

Приде̑те стецѣмса вси къ бж҃твнѣи памати о҃ца нашего феодосьꙗ. се бо ѿ оуности званье свыше приꙗтъ. и ѿ иереꙗ благодатныи на̑ даръ. тѣмь бывъ х҃олюбивы̑ княз̑е оуу҃тль правыꙗ вѣры велможа̑ твердое защищенье. сир҃ы ꙗко о҃ць млр҃дъ. вдовицам же ꙗко теплое заступленье. скорбащим̑ оутѣшенье. нищи̑ скровище. минишьскому же лику лѣствица. възводащи на высоту н҃бную. всѣм же к нему притекающим̑. ꙗко источникъ приснотекущиꙗ воды. еꙗже и на̑ сподоби вкусити х҃е̑ бе по велицѣ твоеи м҃лсти.

Ка̑ мун҃кмъ.

Гл҃а. ѕ҃. пѣ҃. а҃. Ермо̑. Ꙗко по суху... (Четыре стиха Тимоѳею и Маврѣ).

Дру̑ Ка̑ Ѳеодосью. Гл҃а. и҃. пѣ҃. а҃. Ермо̑. Въоруже̑ [1]).

Б҃оугодныи подвигъ. стажавъ о҃уе феодосье. б҃овидець ꙗвиса. тѣмже молиса б҃у емуже оугоди. ѿгнати мракъ невѣжьства моего. слово же бл҃жное водъхнути ми вспѣти та ·:·

Отъ м҃рна урева прилѣписа к б҃у пр҃пбне ꙗко мл҃рдыи павелъ. и пр҃ркъ же древле иеремиꙗ. т҃ѣ та бж҃твнаꙗ бл҃гть. оустнама феодосье б҃ию слугу наре̑ ·:·

Сп҃свы заповѣди послушавъ ѿ оуности м҃дре и жизнь сию ни во уто же положи. кр҃тъ вжелѣ г҃нь носити вса земнаꙗ възненавидѣвъ. и на н҃бнꙗ взираше. Воплощеса ѿ пру҃ты ти ложесн҃ъ д҃во всеу҃таꙗ б҃не слово вс҃ѣ просвѣти б҃оразумьꙗ любовь и ул҃вуко҃е торжьство лику анг҃лкуму совкупи и на н҃бнаꙗ възведе ·:·

П҃ѣ. г҃. Ермо̑. Н҃ѣста ꙗкоже ты ·:· (Четыре стиха Тимоѳею и Маврѣ).

Інъ. Н҃бниму кр҃.

Нетлѣнными дары и д҃хвными сте бж҃твенаꙗ ти бл҃жнаꙗ об҃ащена д҃ша. видѣти въжелѣ гробъ г҃нь но свыше б҃ы възбраненъ б҃иимь смотренье̑. Мертва свершена истинна и непороуна. въсхотѣвъ быти агньце вземлющаго бл҃жне пру҃тою кровью. грѣхи всего мира. бескровныꙗ приноса ему ·:·

Оустав҃о ты стажатель ѿ версты оунош ьскы о҃уе бывъ. и симъ самодержець мирьскыꙗ пуунны оубѣжалъ еси. наставленье въсприимъ бж҃твнаго д҃ха.

Ра̑іса рож҃ниꙗ еди̑ вс҃ѣ г҃а ра̑нса иже радость ул҃вкмъ възвѣстившиꙗ. ра̑нса сѣнь и несѣкома горо. вѣрнымъ ѳутверженье едина всепѣтаꙗ ·:·

1) Въ печатной Минеѣ нашъ канонъ есть первый изъ двухъ каноновъ, въ ней помѣщенныхъ.

Ко҃. г҃. два дн҃.

Ѕвѣздү дн҃ь русьскую поуте. ѿ въстока восиявшюю. и на западъ пришєшю. всю бо странү сию уюдесы. и добротою обащьшю вса ны. сдѣяньемь блгти миишьскаго оустава бжтвнаго феодосьа ·:·

Ікѡ҃. По҃. Єдема.

Кто изрещи възможеть подвиги твоа оүє ли кто изоутеть множьство трудовъ твои и уюдесъ дивны. и еще бо въ плоти сыи бесплотнаго видѣ. въ плотанѣ образѣ бесѣдүюща к тобѣ. и даръ ти ношаше бмь посланое злато. пауе оүма улвуа ты ависа смиреньє и кроткы нраво дхвиыа всеа мдрти исполнь. тѣ и дха стго в собѣ приятъ. Лю҃. Бжтвиыи феодосье.

Сѣ мүнкм. Гла. а҃. По҃. Гробъ твои. Поуєтше ба...

Інъ Феодосью. Гла. д҃. По҃. Оүдиви.

Пауе оүма улвуа ты ависа на земли ѿ оүтробы. бни са бы дшвиы. посредѣ бо домү гна стоа подаєши плоды үүнкмъ си. ѿ оүстъ бо твои блгть възрасти. образъ бывъ подвиго. и оүставъ любащимъ ба. єюже ны непрестанно моли. спти поющи та.

Пѣ. д҃. Єрмо. Хѣ мнѣ си (Четыре стиха Тимоѳею и Маврѣ).

Інъ. Єрмо. Ты ми хє.

Блгть дха. възрасте в тобѣ оүє. егда рожшюю вида плаующа и рыдающю крѣпцѣ ты престоаше. стрүами слезы тоуа. непоколебимыи столпъ. ако неподвижи пребы ·:·

Лютыи врагъ и вселукавыи. тщаса ѿлүүити та и ѿтергнути ѿ гнѣзда преоукрашена и желаема тобою. но ты сего ни во уторже имѣ. полки сего прогона млтвми. вопьа силѣ тв ·:·

Окроплаа себѣ дожде дхвиымъ. животоуными истоуники. и напаяася азыко наставника антоньа. класъ бжтвиыи възрасти. и питаєши множьство. неистощаема констинү иосифова житница бывъ ·:·

Кто изрещи достоино ти възможеть. уюдесъ твои утаа. глубино уюдесъ. тобою бо весь миръ хвалү ти приносить помилованъ избавлаєтса бѣдъ люты и разлиуны зо и врагъ напастии ·:·

Пѣ. є҃. Єрмо. Бни свѣт. (Четыре стиха Тимоѳею и Маврѣ).

Інъ Єрм ·:· Въскүю ма.

Добродѣтелиыми подвиги. исправленьи. твои оүє всехвалне. древнее бо жилище хүдое создавъ расширі еси и свѣтло намѣстье бү. подающю дарованье твоими млтвми ·:·

Свѣтлыми зарами подвигъ твои. ѿгоиимо бываше множьство люты бѣсъ. ѿ твоего жилища сшествоваше бо ти всѣ творца блгть дха. и славна та показа феодосье ·:·

Щедраго спса посредѣ црквн въспѣлъ еси. тѣмже ти щедроты

бл҃тыꙗ своꙗ посла. оскудѣнью разрѣшаꙗ печаль. и присно текущаꙗ истачаꙗ дары стаду своему ·:·

Превышши бг҃ы вышнх силъ. благодатнаꙗ зачениши слово. нжеꙗ всачьскаꙗ слово створшаго. и рожьши сего иже ѿ оц҃а преже вѣкъ рожьшаса чт҃аꙗ неизреченно ·:·

Пѣ҃. г҃. Ермо҃. Житинскаго. (Четыре стиха Тимоѳею и Маврѣ).

Інъ. Млт҃ву си про҃. Молт҃вми и бдѣньемь. и пѣмьскы пѣнье непрестанно. свою дш҃ю раи бжественыи створивъ. живоносное възрасти древо чтное. ꙗвѣ іс҃а сп҃са и г҃а ·:·

Изволи таино смиренье влч҃не. и нищету бл҃жене волею си. путь шествуꙗ повелѣнье. до бж҃ственаго мѣста везьти. но поклананьемь срѣтающи позианъ бг҃ы ·:·

Подобаса ноги оумывшему. свою оучн҃кмъ бо҃мдре. воду черпати. и на раму носити изволши. и древо преложенье. началника трудо себе мнихо положи ·:·

Оумрт҃вися тобою бц҃е многокозьныи врагъ иже всю тварь тлею преже насадивыи. и мрт҃вии на жизнь взидохо. родила бо еси воистину жизнь и г҃а.

Пѣ҃. з҃. Ермо҃. Халдавц. (Четыре стиха Тимоѳею и Маврѣ).

Інъ Ермо҃. Иже ѿ юдѣꙗ.

Къ млт҃вмъ ти бл҃жне. всакъ прибѣгаꙗ вѣрою не постыдится тогда. приимъ бл҃гть прошеньꙗ оч҃е. пакы възвращается ликуꙗ и въспѣваꙗ. оц҃ь нашн ·:· Ты оц҃ь ꙗвися. и заступни сиры вдовица надежа. болѣзнующи въстанье. оч҃е всѣ все бы. тѣмже поꙗ оц҃ь ·:· Оудобренье мнихо. и путь сп҃нью ты бы члвѣко обаще бо вса своими глы. бжт҃вены таинъ. оуча бо глше. оц҃ь нашн бе ·:·

Изъ дв҃ча оутробы воплощеса. ꙗвися на сп҃нье наше. тѣ твою мт҃рь свѣдуще бц҃ю бл҃годарьствуемъ вопьюще. оц҃ь.

Пѣ҃. н҃. Исплъмени. (Четыре стиха Тимоѳею и Маврѣ).

Інъ Ермо҃ Седмьсе. Ꙗко пррк҃ъ бжт҃веныи провида федосье. и скровена ꙗвлаеши пребл҃жне. повелѣваеши бо дх҃мь принесшему к тобѣ. еуальское изнести писа҃е. вопьꙗти исповѣдаше. чт҃мь смыслω приноса. жертву чт҃у влцѣ ·:·

Къ твоему пристанищю пририща. ꙗко елень ко источнику притекущю. и нетлѣнныꙗ оулучити пища бл҃гоуч҃ьꙗ. иже землю сию держаи хота свечерати бл҃жне. скуденье строителю вопьющю. велѣньемь же твоимь весь ссудъ. дѣти бл҃гте ·:·

Твое англ҃кыꙗ въспѣша силы феодосье. твое и прп҃бныхъ силъ похвалиша житье свѣтлое. и оукрашеное мнихо. тѣ срадуюса имъ веселиши. согласно въспѣваꙗ дѣти бл҃гте ·:·

Та пруч҃таꙗ влч҃це. жизни моеи прелагаю хранителницю и заступ-

нищю непобѣдимую. помощница ми буди. ѿ бѣдъ и скорби избавлающи. недостоинаго ти раба. и любовью поющаго. дѣти бл҃те ·:·

Пѣ. ѳ. Ерм҃. Бг҃а члвкмъ. (Четыре стиха и богородиченъ Тимоѳею и Маврѣ).

Инъ. Оустраши҃.

Памать тво дн҃ь намъ. ꙗко слн҃це восиꙗ прп҃бие. цѣлующе раку окр҃тъ стоꙗще твою ꙗко бж҃ественын кивотъ. вѣрно въспѣвающе. твое ст҃ое оуспенье. с вышними силами феодосье ·:·

Ра҃иса граде русьскын принмъ скровнще некрадомо. ѿ бг҃а оубо помощника велика бо блаженаго. и заступника теплаго, бж҃твнаго феодосьꙗ ты въсприꙗтъ. иже с.лики минишьскыми нынѣ веселитса ·:·

Собраса торжьство нынѣ. впама҃ твою въспѣти гл҃. тобѣ подавшаго доблаꙗ труды. ꙗже ты претерпѣ. тѣмь и молиса ему. избавитиса стаду твоему ѿ соблазнъ вражьи҃. еже ты стажа мудре млтвами си ·:·

Нощади ма сп҃се рожиса. и схранивъ рожьшюю та бес тла паки по рж҃твѣ. егда садеши судити дѣла моꙗ. грѣхи моꙗ презри и беззаконьꙗ моꙗ. ꙗко безгрѣшенъ сын и млт҃вѣ. ꙗко бл҃гъ и члв҃колюбець ·:·

Служба св. Леонтію, епископу Ростовскому,

въ извѣстныхъ намъ старшихъ рукописяхъ, какова напр. Троицкая Лаврская XV вѣка, № 613, содержащая Трефологъ за мѣсяцы Май — Августъ (л. 57 sqq), представляетъ совершенное тождество состава, отъ начала до конца, съ находящеюся въ нынѣшней печатной Минеѣ. А поэтому мы и не будемъ дѣлать ея указателя. Надъ канономъ службы въ рукописяхъ надписаніе: «Твореніе Іоанна епископа».

Служба на перенесеніе мощей Николая Чудотворца въ Баръ-градъ, 9 Мая.

Мы имѣемъ эту службу подъ руками въ Троицкомъ Лаврскомъ Трефологѣ XV вѣка, № 613 л. 25.

Она представляетъ:

Стихиры на Господи воззвахъ:

«Звѣзда незаходимая многосвѣтлаго солнца»...

«Въ мори, святителю, паче ума человѣчьска являющися»...

«Дивнымъ схоженіемъ воду освятилъ еси»...

(Въ нынѣшней печатной мѣсячной Минеѣ двѣ первыя изъ этихъ стихиръ положены на стиховнѣ).

Ины стихиры (на Господи воззвахъ):

«Въ Мурѣхъ поживъ тѣлесно, муро воистинну явися»...
«Побѣдѣ тезоименитъ воистинну вѣрнымъ людемъ явися»...
«Явися Костянтину цесарю съ Авлавіемъ во снѣ»...
Слава:
«Святителемъ удобреніе и отцемъ красоту»...

Чтенія три,—тѣже, что̀ въ нынѣшней печатной Минеѣ («Память праведнаго съ похвалою..., Отъ устъ праведнаго каплетъ премудрость..., Праведный аще постигнетъ скончатися»...).

На стиховнѣ стихиры:

«Радуйся священная главо, честное добродѣтели жилище божественое»...
«Радуйся честный уме, Троицы чистый съсуде»...
«Радуйся, иже ревности божественыя исполнився»...
Слава:
«Человѣче Божій, вѣрный рабе, служителю»...

Тропарь:

«Правило вѣрѣ, образъ кротости»...

На утрени:

На 1-й каѳисмѣ сѣдаленъ:

«Въ Мурѣхъ живый тѣломъ, святителю»...

на 2-й каѳисмѣ:

«Источникъ чюдесъ, отче мудре, пріимъ»...

по поліелеѣ сѣдаленъ:

«Премудраго святителя восхвалимъ, яко тепла»...

по 50-мъ псалмѣ стихира:

«Наслѣдниче Божій и снаслѣдниче Христовъ»...

Канонъ:

1-я пѣснь: «Просвѣти душю и сердце, молютися»...
«Едину Тя обрѣтъ премудрость сличну»...
«Зачинается Превѣчный и Свершеный»...
(Въ печатной Минеѣ два канона; второй изъ нихъ—нашъ).

Свѣтиленъ:

«Великаго пастыремъ началника и святителя вси наставника Мѣряномъ»...

Стихиры на хвалитѣхъ:

«Възрѣвъ неуклонно на высоту разума»...
«Человѣче Божій, вѣрный угодниче»...

«Правило вѣрѣ и образъ кротости»...

«Отче Николае, мѵроположница мощей твоихъ»...

Слава:

«Въструбимъ трубою пѣсней»...

(Въ печатной Минеѣ тѣ же самыя стихиры на хвалитѣхъ).

Служба Всемилостивому Спасу, 1 Августа.

По Троицкой Лаврской рукописи № 599, л. 141 об., конца XV—начала XVI вѣка, служба имѣетъ себя:

Стихиры на Господи воззвахъ:

«Днесь радуется вѣрныхъ множество»...

«Да радуеться тварь (и) играетъ»...

«Паче солнечныя заря хотяй мірови»...

(Въ печатной Минеѣ ины или вторыя стихиры на Господи воззвахъ)..

Ины стихиры:

«Градъ твой пресвѣтло чтить Тя»...

«Отчьскыхъ не оставивъ нѣдръ»...

«Хвалимъ твое праздньство вѣрніи»...

(Въ печатной Минеѣ первыя стихиры на Господи воззвахъ)

(«Слава» мученикамъ).

И нынѣ:

«Гласъ пророка твоего Мѵсіа, Боже»...

Чтенія три,—которыя 16 Августа («Рече Мѵси..., собра Мѵси..., Ста Соломанъ»....)

На стиховнѣ (стихиры и Слава святымъ) И нынѣ: «Егоже древле Мѵси»... (въ печатн. «И нынѣ» на Господи воззвахъ).

Тропарь:

«Свѣтилниче солнечный міру»...

На утрени:

На 1-й стихол. сѣдаленъ: «Яко Владыцѣ всѣхъ и Подателю»...

На 2-й стихол. сѣдаленъ: «Свѣту быти повелѣвъ»...

По поліелеѣ сѣд.: «Господи щедрый и милостивый Спасе»...

По 50-мъ псалмѣ стихира:

«Живоначалный источникъ, всемилостивый Христосъ»...

Канонов два: Кресту и Милостивому (Спасу).

1-го канона 1-я пѣснь:

«Кресту, вѣрныхъ спасенію..., Побѣдоносна явися на страсти и бѣсы... Лучезарна облистаетъ сіянія»...

2-го канона 1-я пѣснь:

«Море очустиваа, погрузивъ..., Грядѣте, вѣрніи, хвалами..., Имъ да возвышается всѣхъ..., Скрижаль богописана утроба..., Веселиться свѣтло верхъ»...

(Въ печатной Минеѣ тѣ же самые два канона, но только переставлены).

Катавасія:

«Таинъ еси, Богородице»...

Свѣтиленъ:

Милостивому: «Милосердія источникъ ниспосли»... Кресту:

«Крестъ, хранитель всей вселеннѣй»... (второй въ печатн. тотъ же).

Стихиры на хвалитѣхъ:

«Небесная шествія, крестъ честный»...

«Кланяющеся вѣрою кресту»...

«Горесть древле услажай»...

(Въ печатн. ины или вторыя стихиры).

Служба Покрову Божіей Матери, 1 Октября.

По Сvнодальной богослужебной Минеѣ за мѣсяцъ Октябрь, № 377 л. 1, XVI вѣка, служба имѣетъ себя:

Стихиры:

«Яко богонасаженый рай»...

«Освящается небо и земля»...

«Доброту Іаковлю»...

(Въ печатной Минеѣ ины или вторыя стихиры на великой вечернѣ).

«Придѣте вси праздолюбци, честный покровъ»...

«Градъ чтущіимъ тя и должно хвалящіимъ»...

«На вышнихъ престолѣхъ опочиваяй»...

«Полата одушевлена Христова»... (Въ печатной Минеѣ на малой вечернѣ: первая — на стиховнѣ Слава, остальныя — самогласны и въ другомъ порядкѣ).

На стиховнѣ стихиры:

«Слава на небесѣхъ и на земли»...

«Пріидите вѣрніи въ святую церковь»...

«Пречистая Богородице, не забуди»...

(Въ печатн. на стиховнѣ на малой вечернѣ).

Слава, И нынѣ:

«Яко вѣнцемъ пресвѣтлымъ, всечистая Богородице»... (въ печатн. на стиховнѣ на великой вечернѣ).

На утрени:

«Пріими, Владычице, вѣрою притекающи»...

«Яко древняго въ истину пречестнѣи кивота»... (печ. сѣдаленъ по поліелеѣ).

Канонъ:

1-я пѣснь: «Съ чинми святыхъ ангелъ..., Скинію тя, Моүсія..., Не яко предъ кивотомъ древле..., Поють тя, Богородице»... (въ печатн. канонъ тотъ же. Во 2-мъ стихѣ 8-й пѣсни въ печатн., какъ и въ рукописяхъ: «за ны грѣшныя Богу помолися, твоего покрова праздникъ въ россійстѣй земли прославлшыя»).

Стихиры на хвалитѣхъ: «Тебѣ припадающе..., Поють тя... Паче Аарона (въ печат. тѣ же). И нынѣ: «Смыслъ очистивше»...

Въ Сѵнодальной Слѣдованной Псалтири XIV вѣка, которой мы не имѣемъ подъ руками, канонъ тотъ же, что̀ выше, но между стихирами есть, кажется, иныя, — см. Опис. Сѵнодд. ркпп. № 431 л. 126 об. (Еще извѣстенъ намъ канонъ Покрову въ Академич. ркп. изъ Волоколл. № 389 л. 1; онъ тотъ же, что̀ выше).

Служба св. Владимиру, 15 Іюля.

По Троицкой Лаврской рукописи № 613, представляющей службу въ ея обширнѣйшей, извѣстной намъ, редакціи (выше стр. 339, прим.), послѣдняя имѣетъ себя:

Стихиры на Господи воззвахъ:

«О преславное чюдо, величавы разумы погубляются днесь»...

«Дивная чюдомъ пучина, жестосердіи Бога не разумѣша»...

«Радуйся руськая похвало, радуйся вѣрнымъ правителю»...

(Въ печатн. эти три стихиры — на стиховнѣ).

Ины стихиры:

«Веселится вѣчно свѣтлосіяющія (sic) гора Синайская»....

«Яко отець дыну (духовно?), цесарь же чювьственно русскымъ бысть, Василіе»...

«Корень правовѣрія ты бысть, Василіе»...

Слава:

«Пріидѣте, стецемся вси къ честнѣи памети отца»...

(Въ печатной Минеѣ наши иныя стихиры — стихиры на Господи воззвахъ, но съ лишнею на первомъ мѣстѣ: «Вторый ты былъ еси Константинъ, словомъ и дѣломъ», которая въ нашей рукописи — Слава на стиховнѣ).

Чтенія три, — которыя 5 Іюля (Память праведнаго..., Уста праведнаго..., Праведныхъ души...).

Стихиры на стиховнѣ:

«Ангеломъ ревнитель (sic), Владимера преблаженаго»...

«Свѣтозарно, святѣ и благообразно, отче славный Владимире»...
«Пресвятая твоя память, освѣщающи міра, нынѣ приспѣ»...

Слава:

«Второй ты Константинъ бысть бысть словомъ и дѣломъ»...

Тропарь:

«Уподобивыйся купцю, ищущи добраго бисера»... (въ печатн. — тоже).

На утрени:

По 1-й каѳисмѣ сѣдаленъ: «Скоро и твердо стяжалъ еси тщаніе»... (въ печатн. это — сѣдаленъ по поліелеѣ).

По 2-й каѳисмѣ сѣдаленъ: «Просвѣтився днесь, преблажене отче и учителю»...

Каноны, которыхъ два:

1-го канона 1-я пѣснь: «Придѣте, празднолюбци, пѣснь духовную..., Иже даруяй сѣмени сѣющему..., Избралъ еси своего владыку, кроткаго царя..., Честнѣйшю верховныхъ чиновъ»...

Этотъ первый канонъ читается по рукописямъ въ двухъ редакціяхъ, различающихся между собою тѣмъ, что въ каждой пѣсни есть въ нихъ стихи розные. Второй редакціи 1-я пѣснь: «Пріидите, празднолюбци..., Иже даруяй сѣмени..., *Иже волею и нужею къ себѣ всѣхъ призываеши»*...

2-го канона 1-я пѣснь: «Събезначалное Слово, иже древле четыремъ стихиамъ..., Выспрь вшедъ, свыше Владыко..., Матеремъ и дѣвамъ»...

(Въ печатной Минеѣ тѣ же самые два канона, но только переставлены; при этомъ нашъ первый канонъ — во второй редакціи).

Свѣтиленъ:

«Мудростію и разумомъ истиннымъ крещеніе водъ духовныхъ»...

Стихиры на хвалитѣхъ:

«Преславная верста, Богомъ возлюбленная»...
«Въ небесныя обители яко апостолъ вшелъ еси»...
«Отъ вражія нападенія соблюди градъ свой»...

Слава, самогласенъ:

«Апостоломъ ревнителя, Владимера преблаженнаго»...

Въ другихъ, видѣнныхъ нами, рукописяхъ служба Владимиру имѣетъ себя:

Въ Троицкой Лаврской рукописи № 578 л. 246, XV вѣка: *На Господи воззвахъ* — три первыя стихиры и слава предъидущей рукописи, *канонъ* — первый предъидущей рукописи (второй редакціи), въ которомъ по 3-й пѣсни сѣдаленъ: «Яко началника и корень вѣрѣ» (въ печатн. сѣдаленъ по первой стихологіи), *на хвалитѣхъ* — одна стихира и своя: «Апостоломъ ревнителя Володимера» (въ печатн. стихира по 50-мъ псалмѣ).

Въ Волокол. ркп. № 389 л. 275 об.: четыре *тропаря:* «Уподобися купцу, ищуще..., Отеческую прелесть и идоли, яко суетни..., Вторый ты бысть Костянтинъ..., Правовѣріа наставниче и всей Руси просвѣтителю»..., *канонъ* — первый Лаврск. ркп. № 613 (второй редакціи).

Въ Волокол. ркп. № 394 л. 395: *тропарь* — первый предъидущей рукописи, *канонъ* — второй Лаврской ркп. № 613 (первый печатной Минеи).

Въ Волокол. ркп. № 651 л. 262, XV в.: *стихиры на Господи воззвахъ* — первыя Лаврской ркп. № 613, *на стиховнѣ* свои стихиры: «Ратнымъ свѣрепьствуя въоружься духомъ..., Миролюбенъ и вѣренъ къ своимъ богомъ..., Вѣренъ къ нимъ и миренъ боговъ (sic) отъиде..., (самогласенъ) Съберитеся усердно вси рускыя державы началницы»..., *тропарь:* «Уподобися купьцю», *канонъ* — первый Лаврской ркп. № 613 (второй редакціи).

Служба св. Ольгѣ, 11 Іюля.

По двумъ, находящимся въ нашемъ распоряженіи рукописямъ, Волоколл. № 372 л. 161 об., и № 389 л. 263 об., служба имѣетъ себя:

Стихиры на Господи воззвахъ:

«Яко солнце восія намъ преславная память»...

«Разума духовнаго, имже посрамила еси»...

«Духовно возвеселитеся рустіи вся концы»...

(Въ печатной Минеѣ ины или вторыя стихиры на Господи воззвахъ).

Тропарь:

«Крилома богоразумія вперивше умъ»... (въ печат. Слава на стиховнѣ).

Канонъ:

1-я пѣснь: «Величіе наше и похвала ты еси, Олго»...

«Величаваго дьявола изъ Руси прогнала еси»...

«Ревность духовную (sic) банею крещенна»...

«Исаія тя жезлъ нарецаемъ»...

(Въ печат. тотъ же канонъ).

Свѣтиленъ:

«Празднуемъ свѣтло память честнаго княженья»...

(Въ № 372: стихиры, тропарь, канонъ и свѣтиленъ; въ № 389: тропарь и канонъ).

---

4. Списокъ богослужебныхъ книгъ, сохранившихся отъ періода домонгольскаго до настоящаго времени.

Евангелія и Апостолы.

Въ древнее и старое время евангелія писались у насъ двояко: въ полномъ видѣ евангелистовъ, по принятому ихъ порядку, и въ видѣ избора изъ евангелистовъ богослужебныхъ чтеній, въ годовомъ порядкѣ сихъ послѣднихъ, начиная со дня Пасхи. Полныя евангелія назывались у насъ тетро-евангеліями и евангеліями-тетрами, изъ коихъ первое названіе есть греческое — τετρευαγγέλιον, четвероевангеліе, а второе явилось посредствомъ нашей перестановки въ сложномъ словѣ составныхъ его словъ (тетро-евангеліе, евангеліе-тетро, тетръ); изборы богослужебныхъ чтеній назывались апракосами (евангеліе-апракосъ), что̀ изъ греческаго — ἄπραχτος (отъ ἀ — не и πράσσω — дѣлаю), которое въ приложеніи къ днямъ (ἄπραχτος ἡμέρα въ противоположность ἔμπραχτος ἡμ.) значитъ день недѣльный, праздничный, и которое употреблено въ приложеніи къ нашимъ евангеліямъ въ смыслѣ избора чтеній на праздники [1]). Сохранившіяся отъ періода домонгольскаго полныя евангелія или тетры указаны нами выше [2]); а здѣсь мы укажемъ одни апракосы.

1. Остромирово евангеліе. Написано въ Новгородѣ, въ 1056—57 г., діакономъ Григоріемъ для тогдашняго Новгородскаго посадника Остромира (приписъ писца на концѣ рукописи), отъ котораго и получило названіе. Представляя собою древнѣйшую, извѣстную въ настоящее время, русско-славянскую рукопись (славянскую рукопись, написанную въ Россіи), состоитъ изъ 294 листовъ, которые написаны писцомъ въ продолженіе 6-ти мѣсяцевъ и 20 дней съ 21 Октября по 12 Мая (таже приписъ). Изборъ богослужебныхъ чтеній, образующихъ изъ себя евангеліе, состоитъ: изъ евангелій на каждый день недѣли отъ дня св. Пасхи до понедѣльника св. Духа; изъ евангелій на субботы и воскресенья отъ понедѣльника св. Духа до Страстной недѣли; изъ евангелій на каждый день страстной недѣли, между коими 12-ть страстныхъ евангелій подъ великую пятницу

---

[1]) По выпискамъ у *Дюканжа* въ Gloss. Graecit. подъ сл. Εὐαγγέλιον какъ будто слѣдуетъ, что сами Греки употребляли названіе τετρευαγγέλιον въ приложеніи не къ полнымъ евангеліямъ, а къ богослужебнымъ изборамъ чтеній или къ нашимъ апракосамъ и что слово ἄπραχτος въ нашемъ приложеніи у нихъ не употреблялось, cfr у него же слл. ἄπραχτος и ἔμπραχτος. Дѣло, можетъ быть, должно понимать такъ, что выписки Дюканжа изъ болѣе ранняго языка, чѣмъ изъ какого взяты наши тетро и апракосъ.

[2]) Первой половины тома стр. 718 sub fin. Нами указано одно евангеліе — Галичское или Крылосское 1144 г. Къ этому одному должны быть прибавлены еще два, сохранившіяся въ весьма небольшихъ отрывкахъ (по два листика изъ того и другаго), оба XII вѣка,— *Срезневскаго* Свѣдѣнія и замѣтки о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ, № XLI, въ Зап. Ак. Н. т. XX, кн. 1.

(въ **прѣстаж мжкж га нашего іс ха: на та фати,** — въ другихъ мѣстахъ пишется **та паѳи,** что̀ есть оставленное безъ перевода греческое τὰ πάθη); изъ 11-ти евангелій утреннихъ воскресныхъ; изъ евангелій на памяти святыхъ всего года по мѣсяцеслову, начиная съ 1-го Сентября (этотъ отдѣлъ чтеній надписанъ: **съборьникъ цьркъвьныи. начинаѥтьса отъ мца септабра. до мца авгоста ·:· рекомаго ѕарева ·÷·** —). Въ настоящее время рукопись находится въ Санктпетербургской Публичной Библіотекѣ. Она издана палеографически и учено-филологически покойнымъ *Востоковымъ* въ 1843 г. подъ заглавіемъ: «Остромирово евангеліе 1056—57 года, съ приложеніемъ греческаго текста евангелій и съ грамматическими объясненіями». Снимокъ письма см. у *Срезн.* въ приложж. къ Древнн. памм. Р. п. и я.

2. Мстиславово евангеліе. Написано въ томъ же Новгородѣ, что̀ и предъидущее, по заказу Новгородскаго князя (послѣ великаго князя) Мстислава Владиміровича, Алексою (Алексѣемъ), сыномъ попа Лазаря (припись писца), до 1117 г. (въ которомъ Мстиславъ ушолъ изъ Новгорода), и было приложено княземъ въ построенную имъ церковь Благовѣщенія на княжескомъ Городищѣ, что̀ близь Новгорода. Для обложенія великолѣпными досками (какъ принято украшать богослужебныя евангелія) оно вожено было по приказанію князя въ Константинополь (его чиновникомъ Наславомъ, — припись на евангеліи этого Наслава) [1]). Содержитъ чтенія евангельскія въ томъ же составѣ, что̀ и Остромирово евангеліе съ нѣкоторыми частными разностями. Въ настоящее время находится въ Московскомъ Архангельскомъ соборѣ. См. о немъ статьи: *Невоструева* въ Извѣстіяхъ Акад. Н., т. 9, стр. 65, и *Билярскаго* ibid. т. 10, стр. 110 (спеціальное не напечатанное изслѣдованіе объ евангеліи перваго хранится въ рукописи въ библіотекѣ Московской Дух. Академіи).

3. Юрьевское евангеліе. Написано для Новгородскаго Юрьева монастыря Ѳеодоромъ Угриньцемъ до 1128 г. (при игуменѣ Киріакѣ, который умеръ въ семъ году, — припись писца); въ настоящее время находится въ Воскресенскомъ Новоіерусалимскомъ монастырѣ. По составу избора чтеній полнѣе двухъ предыдущихъ, именно — есть въ немъ чтенія: на вторникъ-пятницу каждой изъ 16 недѣль по Пятидесятницѣ и на понедѣльникъ-пятницу 18-ти недѣль по новѣмь лѣтѣ. См. о немъ *Срезневск.* въ Извѣстт. Акад. Н., т. 8, стр. 355, и также въ Древнн. памм. Р. п. и я.

4. Сѵмеоново (Добрилино) евангеліе. Написано въ томъ же Новгородѣ, что̀ и всѣ предыдущія, дьякомъ церкви святыхъ апостоловъ Константиномъ Добрилой для священника церкви Іоанна Предтечи Сѵмеона, въ 1164 г. Находится въ Румянцевскомъ Музеѣ. См. *Востокова* Описаніе № 103, стр. 171, также *Калайд.* Іо. Экз. стрр. 31, 107 и 110.

---

[1]) Доски сохранились до настоящаго времени; снимокъ съ передней доски въ Памятникахъ Московской древности Снегирева и въ Древностяхъ Россійск. государства.

5. *Милятино (Домкино) евангеліе.* Написано также въ Новгородѣ для Милятина Лукинича попомъ церкви св. Лазаря «Дъмъкой» въ 1215 или 1230 г. («въ голодьное лѣто, — приписъ). Находится въ Санктпетербургской Публичной Библіотекѣ. См. о немъ *Калайд.* Іо. Экзарха стр. 111, прим. 69, и *Срезн.* Древнн. памм. Р. п. и я., стр. 44.

6. *Типографское евангеліе,* находящееся въ библіотекѣ Московской Сѵнодальной типографіи, XII—XIII вѣка, № 6.

Евангелія, сохранившіяся не въ полномъ видѣ, а въ отрывкахъ:

Туровское, названное такъ потому, что въ началѣ XVI вѣка было приложено князьями Острожскими къ Туровской церкви Преображенія. Сохранился отрывокъ, состоящій изъ 10 листовъ; покойнымъ И. И. Срезневскимъ считается немного младшимъ Остромирова и вообще относится къ XI вѣку. Все сохранившееся напечатано г. *Гильдебрандтомъ* въ Вильнѣ, въ 1869 г., подъ заглавіемъ: «Туровское евангеліе одиннадцатаго вѣка» и потомъ *Срезневскимъ* въ Свѣдѣніяхъ и замѣткахъ о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ, XLI—LXXX, Спб. 1876.

Новгородскіе листки, всего два, въ настоящее время находящіеся въ Санктпетербургской Публичной Библіотекѣ, — *Срезневскаго* Древніе славянскіе памятники юсоваго письма, стр. 25.

Листки Ундольскаго, — изъ одного евангелія два и изъ другаго два, въ настоящее время со всей библіотекой рукописей Ундольскаго находящіеся въ Московскомъ Румянцевскомъ Музеѣ, — *Срезн.* ibid. стрр. 43 и 135.

Апостолъ въ древнее и старое время писался у насъ такъ же, какъ и евангеліе, — въ полномъ видѣ или въ видѣ избора богослужебныхъ чтеній. Употреблялись въ приложеніи къ двумъ его видамъ и названія «апракосъ» и «тетро», хотя послѣднее къ нему и не идетъ [1]). Богослужебныхъ апостоловъ отъ періода домонгольскаго пока неизвѣстно ни одного (а равно неизвѣстно и ни одного апостола небогослужебнаго или полнаго, за исключеніемъ одного списка апостола толковаго, — первой полов. тома стр. 718 fin).

Псалтыри.

Псалтыри богослужебной, т. е. не толковой, а простой, извѣстно:

1. Отрывокъ, относимый къ XI в. (и замѣчательный тѣмъ, что имѣетъ гадательныя приписки), — *Срезневскаго* Свѣдѣнія и замѣтки о малоизв. и неизв. памятнн., № XLII, въ Зап. Акад. Н., т. XX, кн. 1.

2 и 3. Два списка, относимые къ половинѣ XIII в., оба находящіеся въ библіотекѣ (бывшей) Новгородскаго Софійскаго собора. Оба списка представляютъ собою псалтыри такъ называемаго «смѣснаго строенія», въ которыхъ для антифоннаго или перемѣннаго на обоихъ крылосахъ пѣнія псалмовъ, написаны только половины стиховъ (для одного клироса), тогда какъ другія половины заключались

---

1) См. напр. Троицкій Лаврскій апостолъ № 79 въ Описаніи рукописей Лавры и у Востокова въ Опис. № 9, стр. 12 fin.

въ другихъ соотвѣтствующихъ книгахъ, — *Срезневск.* Древнн. пами. Р. п. и я., стр. 59.

(Въ древнихъ памятникахъ юсоваго письма Срезневскій говоритъ о Слуцкой простой или нетолковой псалтыри XI вѣка. Но русскаго ли она письма или южнославянскаго, не ясно, — стр. 21).

Паремейники.

Въ Московской Сѵнодально-Типографской библіотекѣ находится 15 №№ пергаминныхъ паремейниковъ, не имѣющихъ годовъ (№№ 156—170). Два первые изъ этихъ номеровъ съ вѣроятностію относятся къ XIII вѣку и, можетъ быть, принадлежатъ еще первой его половинѣ.

(Паремія, греческ. παροιμία, значитъ притча, нравоучительное изреченіе, нравоученіе. Такъ названы положенныя на дни праздничные чтенія изъ Ветхаго и отчасти изъ Новаго завѣта потому, что въ чтеніяхъ предлагаются нравоученія изъ Свящ. Писанія, соотвѣтствующія праздникамъ).

Служебники и Требники.

Отъ періода домонгольскаго извѣстны два служебника: одинъ, усвояемый преданіемъ преп. Антонію Римлянину, и другой, усвояемый тѣмъ же преданіемъ преп. Варлааму Хутынскому. См. выше стр. 307.

Вмѣстѣ съ служебниками были у насъ въ періодъ домонгольскій и требники, см. выше стр. 363. Но послѣднихъ въ настоящее время неизвѣстно ни одного.

Уставъ церковный.

Изъ церковныхъ уставовъ, бывшихъ у насъ въ употребленіи въ періодъ домонгольскій (выше стр. 321) сохранились отъ нашего періода два списка Студійскаго устава патр. Алексѣя (о которомъ выше стр. 322):

1. *Типографскій*, находящійся въ Московской Сѵнодально-Типографской библіотекѣ, № 285 (1206), XI—XII вѣка. Описаніе у *архим. Сергія* въ Полномъ Мѣсяцесловѣ Востока, т. I, стр. 120 и приложж. стр. 35.

2. *Сѵнодальный*, находящійся въ Московской Сѵнодальной библіотекѣ, № 330, конца XI—начала XIII вѣка. *Опис. у Горск.* и *Невостр.* подъ № 380.

Въ бывшей Новгородской Софійской библіотекѣ, по свидѣтельству И. И. Срезневскаго въ Древнн. пами. Р. п. и я., стр. 38, находится «монастырскій уставъ церковнаго служенія». Но, къ сожалѣнію, этотъ уставъ, какъ можно подозрѣвать — очень важный по отношенію къ вопросу объ уставахъ, у насъ въ періодъ домонгольскій (см. выше) пока не описанъ и остается вовсе намъ неизвѣстнымъ.

Минеи мѣсячныя и праздничныя.

Мѣсячныхъ Миней, сохранившихся отъ періода домонгольскаго, извѣстно:

За мѣсяцъ *Сентябрь* четыре списка: два Типографскіе, конца XI и XII—XIII в., №№ 194 и 195, Сvнодальный XII в., № 159, и Новгородской Софійской библіотеки того же XII в. (первые два видѣны нами самими, о третьемъ *архим. Саввы* Указатель, о четвертомъ *Срезневск.* въ Древнн. пам. Р. п. и я., стр. 39).

За мѣсяцъ *Октябрь* три списка: Типографскій 1096 г., № 200, Сvнодальный XII в., № 160, и Новгородской Софійской библіотеки того же XII в. *(Савва и Срезн.)*.

За мѣсяцъ *Ноябрь* три списка: два Типографскіе, 1097 г. и XII в., №№ 202 и 203, и Сvнодальный XII в., № 161 *(Савва)*.

За мѣсяцъ *Декабрь* три списка: Сvнодальный XII в., № 162 *(Савва)* и два Типографскіе XII—XIII в., №№ 207 и 209.

За мѣсяцъ *Январь* четыре списка: три Типографскихъ XI—XII в., № 210, XII в., № 210, и XII—XIII в., № 209 (въ одной книгѣ съ Январемъ), и Сvнодальный XII в., № 163 *(Савва)*.

За мѣсяцъ *Февраль* три списка: два Типографскіе, XI—XII в., № 214, и XII—XIII в., № 215, и Сvнодальный XII в., № 164 (ibid.).

За мѣсяцъ *Мартъ* полныхъ списковъ пока неизвѣстно ни одного. И. И. Срезневскій нашолъ листокъ изъ Минеи нашего мѣсяца, который онъ относитъ къ XI вѣку, — Свѣдѣній и замѣтокъ о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ № LI, въ Зап. Акад. Н. т. XXII, кн. 1.

За мѣсяцъ *Апрѣль* три списка: Типографскій XI—XII в., № 221, Сvнодальный XII в., № 165 (ibid.) и Новгородской Софійской библіотеки *(Срезневск.)*.

За мѣсяцъ *Май* три списка: Сvнодальный XII в., № 166 *(Савва)*, Новгородской Софійской библіотеки XI—XII в. (описанъ *Востоковымъ* въ Ученыхъ Запискахъ II Отд. Ак. Н., кн. II вып. 2, стр. 126) и библіотеки Общества Исторіи и Древностей XII в. *(Срезневск.)*.

За мѣсяцъ *Іюнь* три списка: Сvнодальный XII в., № 167 *(Савва)*, Санктпетербургской Публичной (небольшой отрывокъ) и Новгородской Софійской библіотекѣ того же XII в. *(Срезневск.)*.

За мѣсяцъ *Іюль* два списка, оба Типографской библіотеки: XI—XII в., № 234, и XII в., № 235.

За мѣсяцъ *Августъ* два списка: Типографскій XI—XII в., № 238, и Сvнодальный XII в., № 168 *(Савва)*.

Праздничныхъ миней извѣстно двѣ, — находящаяся въ Санктпетербургской Публичной библіотекѣ, XI—XII в. (см. о ней въ статьѣ *Лавровскаго:* Описаніе семи. рукописей Спб. Публ. библіотеки, помѣщенной въ Чтенн. Общ. Ист. и Древн., 1858 г. кн. 4), и Типографская XII—XIII в., № 330.

Тріоди постныя и цвѣтныя.

Тріодей постныхъ извѣстно пять списковъ: Новгородской Софійской библіотеки два — начала XII в. и начала XIII в. (*Срезн.* ibid. стрр. 21 и 47; вторую тріодь, написанную попинымъ Савою Грьцинымъ, не имѣющую у Срезневскаго видоваго обозначенія, относимъ къ постнымъ по собственному предположенію), Типографскій XI — XII в., № 254, Сүнодальныхъ два — XII в., №№ 278 и 319 (первый списокъ — Стихиры изъ постной тріоди), — описаніе втораго списка у *Горск.* и *Невостр.* № 423.

Тріодей цвѣтныхъ извѣстно два списка: Типографскій XI—XII в., № 255, и Воскресенскаго Ново-Іерусалимскаго монастыря, XII в. (*Срезневск.* ibid. стр. 38).

Стихирари.

Стихирари, въ настоящее время у насъ неупотребительные, содержали «собраніе повседневныхъ стихиръ на весь годъ» (*Савва* въ Указат. подъ сл. Стихирарь).

Въ настоящее время извѣстно отъ домонгольскаго періода восемь списковъ стихирарей: Сүнодальныхъ три — одинъ писанный въ 1157 г., № 589, два XII в., №№ 279 и 572 (*Савва* ibid. и *Срезн.* ibid. стрр. 32 и 38), Новгородской Софійской библіотеки, писанный до 1163 г. (*Срезн.* ibid. стр. 33), Санктпетербургской Публичной библіотеки XII в. (см. о немъ въ помянутой статьѣ *Лавровскаго:* Описаніе семи рукописей П. Б.), библіотеки Академіи Наукъ того же XII в. (описанъ *Востоковымъ* и *Срезневскимъ* въ Учен. Зап. II Отд. Акад. Н. кн. II вып. 2, стр. 121), Типографскій XII—XIII в., № 303, и Гельсингфорскій (небольшой отрывокъ) XI — XII в. (*Срезн.* Свѣдд. и зам. о неизв. и малоизв. пам., № XLI, въ Зап. Ак. Н. т. XX, кн. 1).

Кондакари.

Кондакари, въ настоящее время также неупотребительные, содержали «собраніе кондаковъ и другихъ церковныхъ пѣсней за цѣлый годъ» (*Савва* въ Указат. подъ сл. Кондакарь).

Отъ періода домонгольскаго извѣстно три списка кондакарей: Нижегородскаго Благовѣщенскаго монастыря, въ настоящее время находящійся въ Санктпетербургской Публичной библіотекѣ, XI — XII в. (*Срезн.* Пам. Русск. п. и я., стр. 38, и архим. Макарія Памятники церковныхъ древностей, — Нижегородская губернія, Спб. 1857, стр. 194), Троицкій Лаврскій конца XII в., № 23 (*Срезн.* ibid. и Описаніе рукописей Лаврской библіотеки), Сүнодальной XII — XIII в., № 777 (*Савва* и *Срезн.*).

Ирмологи.

Ирмологовъ извѣстенъ отъ періода домонгольскаго одинъ списокъ — Типографскій XII в., № 307.

Канонники.

Извѣстенъ одинъ списокъ, содержащій выборъ праздничныхъ каноновъ,— Новгородской Софійской библіотеки, XII в. (*Срезн.* ibid. стр. 38).

Книги, называемыя Праздниками.

Книги, называемыя Праздниками, употребительны у насъ до настоящаго времени. Онѣ «заключаютъ въ себѣ пѣснопѣнія на двунадесятые Господни и Богородичны праздники неподвижные и подвижные» (*Никольск.* Пособіе къ изученію Устава богослуженія).

Одинъ списокъ книги Праздниковъ, XII—XIII в., находится въ Типографской библіотекѣ, № 330.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Монашество.

I.

Первое появленіе у насъ монашества и монастыри несобственные.

Когда говорятъ о нашемъ древнемъ и старомъ монашествѣ, то обыкновенно представляютъ себѣ монастыри исключительно въ формѣ нынѣшнихъ, т. е. какъ особыя и самостоятельныя учрежденія или заведенія, устроенныя болѣе или менѣе соотвѣтственно съ своею цѣлію и болѣе или менѣе достаточно для этой послѣдней. Но кромѣ нынѣшнихъ настоящихъ монастырей мы находимъ у насъ въ старое время еще другой разрядъ ихъ, имѣвшій иную форму, — форму древнѣйшую и первичную монастырей несобственныхъ и, такъ сказать, эфемерныхъ и легкихъ. Нѣсколько человѣкъ, желавшихъ монашествовать, соединялись въ одно общество, ставили гдѣ нибудь въ одномъ мѣстѣ кельи себѣ, — каждый самъ для себя, и эта монашеская слободка или этотъ монашескій скитокъ безъ всего дальнѣйшаго и представлялъ изъ себя или составлялъ собою монастырь. Такъ какъ монахи, по своему призванію — люди молитвы, имѣли нужду въ храмахъ и такъ какъ они, представляя собою своего рода нищую братію, жили подаяніями отъ міррянъ, которыя удобнѣе было получать при тѣхъ же храмахъ, то помянутыя слободки обыкновенно или наибольшею частію ставились при приходскихъ церквахъ въ ихъ оградахъ (отъ чего эти послѣднія во многихъ или по крайней мѣрѣ въ иныхъ мѣстностяхъ Россіи и до настоящаго времени называются монастырями). Вотъ для примѣра выписки о такихъ монастыряхъ или монастырькахъ изъ Писцовой книги Новгородской области второй половины XVI вѣка: «Погостъ Имоченитцкой на Ояти, а на погостѣ цер-

ковь Рождество Пречистыя Богородицы стоитъ на царя и великаго князя землѣ; дворъ попъ Филипъ, дв. дьячекъ Ромашка Григорьевъ, дв. пономарь Микитка, дв. проскурница Огафья; да десять келей, а въ нихъ живутъ 12 братовъ чернцовъ»[1]). Еще: «Погостъ Никольской въ Шунгѣ на озерѣ на Коткѣ на острову; на погостѣ церковь...; на погостѣ же дворъ игуменъ Мисайло, дв. попъ Ларіонъ Яковлевъ, дв. дьячекъ..., дв. пономарь..., дв. проскурникъ черной Пахнутей, да пять келей, а въ нихъ живутъ семь старцовъ, да семнадцать келей, а въ нихъ живутъ двадцать пять старицъ»[2]). Еще: «Погостъ Спасской на рѣкѣ на Шалѣ, а на погостѣ церковь..., да на *монастырѣ* келья игумена Кирила, да 4 кельи, а въ нихъ живутъ черноризцы, да 6 келей пустыхъ, да на монастырѣ же дворъ попъ Титъ Маковѣевъ, да за монастыремъ 5 келей, а въ нихъ живутъ 5 старицъ черноризицъ»[3]).

Необходимо думать, что эти несобственные монастыри не явились у насъ только въ позднѣйшее время, а ведутъ свое начало отъ древнѣйшаго, бывъ заимствованы изъ Греціи. Необходимо думать, что именно съ этихъ несобственныхъ монастырей началось у насъ монашество, потому что только при предположеніи сего могутъ быть объяснены тѣ противорѣчія и та загадочность, которыя встрѣчаемъ въ нашихъ извѣстіяхъ о появленіи у насъ первыхъ монастырей.

Митр. Иларіонъ въ своемъ Словѣ о законѣ и благодати говоритъ, что монастыри явились у насъ при Владимирѣ[4]); между тѣмъ лѣтописецъ вопреки Иларіону и само по себѣ непонятно говоритъ, что при Ярославѣ «черноризьцы почаша множитися и монастыреве починаху быти»[5]). Противорѣчіе Иларіону, что монастыри явились не при Владимирѣ, а при Ярославѣ, и то непонятное, что при Владимирѣ явились монахи безъ монастырей для насъ объяснится въ томъ случаѣ, если мы предположимъ, что дѣло началось съ монастырей несобственныхъ: тогда Иларіона, который относитъ появленіе монастырей ко времени Владимира, должно будетъ понимать такъ, что онъ разумѣетъ монастыри несобственные, а лѣтописца, который относитъ ихъ появленіе ко времени Ярослава, такъ, что онъ разумѣетъ монастыри собственные; тогда непонятныя съ перваго раза слова лѣтописца, что монахи явились прежде монастырей, очевидно, должно будетъ понимать такъ, что монахи прежде яви-

---

1) *Неволина* О пятинахъ и погостахъ Новгородскихъ, въ VIII кн. Записокъ Географическаго Общества, прилож. стр. 151.

2) Ibid. стр. 165.

3) Ibid. стр. 171; см. еще стрр. 160 и 175 и другія.

4) Изображая картину водворенія христіанства на Руси при Владимирѣ, онъ между прочимъ включаетъ ту черту, что «монастыреве на горахъ сташа».

5) Подъ 1037 г.

лись монастырей собственныхъ, начавъ съ монастырей несобственныхъ. Далѣе: лѣтописецъ говоритъ о построеніи въ Кіевѣ въ княженіе Ярославово, съ котораго, по его словамъ, началось появленіе монастырей, всего одного мужскаго монастыря — это Георгіевскаго, построеннаго самимъ княземъ; между тѣмъ, во-первыхъ, по его же словамъ преп. Антоній Печерскій, пришедшій въ Кіевъ въ концѣ правленія Ярослава, прежде чѣмъ избрать для мѣстожительства пещеру, превратившуюся въ Печерскій монастырь, «ходи (въ Кіевѣ) по монастыремъ» [1], — во-вторыхъ, по словамъ Нестора, преп. Ѳеодосій Печерскій, пришедшій въ Кіевъ въ началѣ княженія Изяславова, когда къ единственному монастырю Ярославову не прибавилось въ немъ еще ни одного монастыря, прежде чѣмъ поселиться въ пещерѣ у Антонія, «объходи (въ Кіевѣ) вся монастыря, хотя быти мнихъ» [2]. При одномъ монастырѣ построенномъ — многіе или нѣсколькіе монастыри, о построеніи которыхъ ничего неизвѣстно и которые явились какъ-то безъ построенія: ясно, что эти многіе или нѣсколькіе монастыри суть монастыри несобственные, ибо только эти монастыри могли являться какъ бы не бывъ строены, такъ какъ они являлись не такимъ образомъ, чтобы нарочито были строены, какъ монастыри, а такимъ образомъ, что поставленіе въ извѣстномъ мѣстѣ, однѣхъ за другими, нѣсколькихъ келлій образовывало монастыри. Наконецъ, самый способъ появленія нашего перваго собственнаго или настоящаго монастыря необходимо предполагаетъ предшествующее ему существованіе монастырей несобственныхъ. Этотъ первый монастырь — помянутый Ярославовъ Георгіевскій — не явился на свѣтъ органически такимъ образомъ, чтобы на извѣстномъ мѣстѣ поселился отшельникъ, желавшій подвизаться, — чтобы къ нему собрались люди, желавшіе быть его учениками и сотрудниками, или чтобы на извѣстномъ мѣстѣ сразу поселилась цѣлая «дружина» людей, сговорившихся отшельничествовать, и чтобы эти люди, соединившіеся первымъ или вторымъ образомъ, и построили для себя монастырь: онъ построенъ былъ по приказанію князя. Если князь построилъ монастырь, то, очевидно, имѣлъ въ виду готовыхъ монаховъ, которыми хотѣлъ населить его, ибо предполагать, чтобы онъ построилъ монастырь въ ожиданіи, что когда-нибудь явятся на Руси монахи, чтобы населить его, или съ намѣреніемъ навербовать въ него монаховъ изъ міряна, конечно, было бы весьма странно; а если такъ, то очевидно, что онъ имѣлъ въ виду готовыхъ монаховъ монастырей несобственныхъ.

Митр. Иларіонъ и лѣтописецъ, какъ видно изъ приведенныхъ выше словъ того и другаго, относятъ первое появленіе у насъ монаховъ ко

---

1) Подъ 1051 г.

2) Несторово житіе Ѳеодосія въ Чтен. Общ. Истор. и Древн. 1858 г., кн. 3 л. 5.

времени Владимира. Къ нимъ двоимъ долженъ быть причисленъ еще третій свидѣтель, средній между ними по времени, именно — мнихъ Іаковъ, который, описывая празднованіе Владиміромъ Господскихъ праздниковъ, говоритъ, что князь поставлялъ на этихъ праздникахъ три трапезы и что первая изъ трапезъ была назначена «митрополиту съ епископы и съ черноризьцѣ и съ попы» [1]). Послѣ этихъ трехъ положительныхъ свидѣтельствъ, изъ которыхъ послѣднее впрочемъ не особенно твердо, потому что, не будучи нарочитой рѣчью о появленіи монаховъ, а случайнымъ о нихъ упоминаніемъ, вмѣстѣ съ другими людьми духовнаго чина, можетъ означать простую обмолвку [2]), само по себѣ совершенно необходимо предполагать, что монахи впервые явились у насъ не спустя то или другое довольно значительное время послѣ крещенія страны, а тотчасъ въ слѣдъ за нимъ, и слѣдовательно не при Ярославѣ уже только, а еще при Владимирѣ и въ самые первые дни христіанства. Большинство народа при своемъ крещеніи приняло это христіанство только внѣшнимъ и формальнымъ образомъ, безъ всякой перемѣны внутренней, такъ что первое время представляло изъ себя христіанъ болѣе по имени, чѣмъ сколько нибудь на дѣлѣ. Но вмѣстѣ съ большинствомъ долженствовало быть меньшинство, которое, напротивъ, приняло христіанство совершенно сознательнымъ и искреннимъ образомъ, со всѣмъ убѣжденіемъ и всѣмъ сердцемъ. Это необходимо предполагаемое меньшинство долженствовало быть тѣмъ болѣе ревностнымъ къ христіанству, чѣмъ оно было новѣе и, такъ сказать, свѣжѣе въ немъ, потому что первое познаніе истины всегда есть время наибольшей къ ней горячности. Такъ это было вездѣ, такъ этому быть должно; слѣдовательно — необходимо думать, что такъ было это и у насъ. Изъ сего, очевидно, слѣдуетъ то, что появленіе людей, одушевленныхъ желаніемъ посвятить себя исключительно дѣлу спасенія своей души, въ чемъ состоитъ монашество, должно быть относимо къ самому первому времени, что это появленіе необходимо заставляетъ предполагать себя, какъ естественное выраженіе первой горячности къ новопринятому христіанству, что безъ него нужно будетъ представлять первое наше христіанство не естественно и такъ сказать не физіологически.

Такъ думать о первомъ появленіи у насъ монашества представляется совершенно необходимымъ. Но затѣмъ, если не необходимо, то очень вѣроятно думать не только это, но и другое бо́льшее, а именно — что монахи не только явились у насъ при Владимирѣ немедленно въ слѣдъ за крещеніемъ имъ страны, но что они были у насъ уже до него. Хри-

---

[1]) Похвала князю Володимеру, — первой полов. тома стр. 211 sub fin.

[2]) А также весьма можетъ быть и позднѣйшею припискою, т. е. слова «черноризьцѣ».

стіанство существовало у насъ до Владимира между Варягами въ продолженіе цѣлаго полустолѣтія, и весьма трудно допустить, чтобы, при тогдашней рѣшительной наклонности къ монашеству, это полувѣковое христіанство все время оставалось безъ монаховъ. Варяги были ремесломъ и духомъ воители и съ перваго взгляда какъ будто мало вѣроятности предполагать, чтобы между ними могли быть охотники идти въ монахи. Но между воителями естественно находиться людямъ, которые бы, послѣ бурно проведенной жизни, желали тихой, отрѣшенной отъ суеты мірской и посвященной Богу, старости; притомъ же между этими воителями, нарочито имѣвшими дѣло съ смертью, не могло обходиться безъ тѣхъ случаевъ, чтобы люди, поставленные въ страшныя положенія, искали искупать жизнь обѣщаніемъ посвятить ее Богу.

Такимъ образомъ, очень возможно, что монахи явились у насъ еще до Владимира и что новые монахи, явившіеся съ его времени, примкнули къ этимъ прежнимъ. Какъ бы то ни было, имѣли или не имѣли новые монахи руководителей себѣ относительно монашеской жизни въ прежнихъ, но во всякомъ случаѣ необходимо думать, что въ первое время они имѣли другихъ руководителей, если не болѣе высокихъ жизнью, то обладавшихъ большимъ знаніемъ ея обязанностей и правилъ, въ монахахъ греческихъ. Для приступа къ крещенію народа Владиміръ привелъ съ собой изъ Корсуни, а для учрежденія іерархіи выписалъ изъ Константинополя вмѣстѣ съ епископами то или другое значительное количество священниковъ. Не только необходимо думать, что въ числѣ этихъ священниковъ были священники черные или іеромонахи, но и весьма вѣроятно думать, что послѣднихъ была значительная часть и даже большинство: священники бѣлые, какъ люди семейные и домовитые, едва ли могли имѣть особенную охоту переселяться въ Россію, не смотря на всѣ выгодныя условія, какія могли быть предложены, но другое дѣло монахи, въ отношеніи къ которымъ могло быть притомъ употреблено и простое понужденіе. Эти монахи вызваны были въ Россію не затѣмъ, чтобы составлять монастыри, а затѣмъ, чтобы священствовать на приходахъ. Но при формѣ монастырей несобственныхъ, съ которыхъ началось дѣло, возможно было совмѣщеніе приходскаго священствованія съ монастырскимъ игуменствомъ. Къ іеромонаху, бывшему священникомъ на приходѣ, собирались люди, желавшіе монашествовать, и, поселившись при немъ, составляли вокругъ него монастырекъ; іеромонахъ продолжалъ оставаться приходскимъ священникомъ и въ тоже время принималъ игуменство или духовное руководство надъ этими собравшимися къ нему желателями монашества.

Итакъ, и положительныя свидѣтельства говорятъ и само по себѣ необходимо думать, что монашество, бывшее или не бывшее у насъ въ видѣ какъ бы нѣкотораго введенія еще до Владимира, окончательнымъ обра-

зомъ, послѣ крещенія всей страны, началось не при Ярославѣ уже только, спустя значительное время отъ крещенія, а еще при немъ — Владимирѣ, и именно болѣе или менѣе немедленно въ слѣдъ за симъ крещеніемъ. Но во все правленіе Владимира и до второй половины правленія Ярослава у насъ еще не было собственныхъ или настоящихъ монастырей. Слѣдовательно, необходимо думать, что до появленія собственныхъ монастырей у насъ была форма монастырей несобственныхъ, — монастырьковъ или монашескихъ слободокъ при приходскихъ церквахъ.

Почему не положилъ начала собственнымъ или настоящимъ монастырямъ самъ Владимиръ чрезъ построеніе, по подражанію императорамъ греческимъ, своихъ ктиторскокняжескихъ монастырей, какъ это сдѣлалъ послѣ него Ярославъ, остается неизвѣстнымъ. Самое вѣроятное — потому, что обыкновенно все бываетъ не вдругъ, что онъ какъ во всемъ другомъ, такъ и въ этомъ, еще не простирался подражать императорамъ греческимъ, что̀ поставилъ себѣ задачею Ярославъ. Съ весьма большою однако вѣроятностію слѣдуетъ предполагать, что онъ не былъ совсѣмъ безучастенъ къ дѣлу монашества, что при его Десятинной церкви въ Кіевѣ и при его въ тѣснѣйшемъ смыслѣ придворныхъ церквахъ въ Кіевѣ и внѣ его находились помянутые несобственные монастыри и что монашествующіе въ нихъ содержались болѣе или менѣе на его счетъ, получая отъ него бо̀льшую или меньшую милостыню или ругу (Не ссылаемся на свидѣтельство Дитмара, который называетъ Десятинную церковь подъ именемъ церкви св. Софіи монастыремъ, Chronic. lib. VIII с. 16, ибо онъ жилъ отъ Кіева слишкомъ далеко и полагать, чтобы онъ употреблялъ слово monasterium, а не ecclesia, съ совершеннымъ знаніемъ дѣла, а не по заключенію просто отъ каѳедральныхъ церквей западныхъ, которыя представляли собою именно монастыри, было бы, думаемъ, напрасно).

Мы сказали выше, что къ началу правленія Изяслава, когда собственныхъ мужскихъ монастырей былъ въ Кіевѣ и всего одинъ, существовало въ немъ то или другое количество монастырей несобственныхъ. Послѣ времени Изяслава во все продолженіе періода домонгольскаго мы не встрѣчаемъ болѣе извѣстій о существованіи этихъ послѣднихъ монастырей въ Кіевѣ или гдѣ бы то ни было на Руси ни въ лѣтописяхъ ни во всякихъ другихъ историческихъ памятникахъ, которые всѣ далѣе говорятъ только о монастыряхъ собственныхъ, вовсе не упоминая и не давая знать о существованіи монастырей несобственныхъ. На этомъ основаніи можно было бы подумать, что послѣ Изяслава они перестали существовать, уступивъ мѣсто монастырямъ собственнымъ и бывъ вытѣснены этими послѣдними. Думать такъ было бы однако совершенно ошибочно. Въ послѣдующее время снова являются передъ нами эти монастыри несобственные рядомъ съ монастырями собственными и полагать, чтобы они появлялись, исчезали и потомъ снова явились, есть дѣло вовсе невѣроят-

ное и ненормальное; напротивъ отъ их существованія въ послѣдующее время необходимо заключать, что разъ явившись они продолжали и оставались существовать постоянно и только исчезли изъ памятниковъ историческихъ, которые не имѣли нужды и поводовъ говорить о нихъ (о существованіи этихъ монастырей и въ позднѣйшее время мы узнаемъ не изъ памятниковъ историческихъ, которые молчатъ о нихъ до самаго конца ихъ существованія, а изъ памятниковъ совсѣмъ другаго рода и совсѣмъ стороннихъ — изъ такъ называемыхъ Писцовыхъ оброчныхъ книгъ). Затѣмъ, какъ образъ появленія перваго собственнаго монастыря при Ярославѣ необходимо и очевидно предполагаетъ предшествующее ему существованіе монастырей несобственныхъ, такъ и построеніе наибольшей части дальнѣйшихъ монастырей собственныхъ столько же необходимо и очевидно предполагаетъ современное имъ существованіе монастырей несобственныхъ. Наибольшая часть дальнѣйшихъ собственныхъ монастырей не были построены монахами для самихъ себя, а подобно первому такому монастырю были построены князьями и (отчасти) людьми богатыми для населенія ихъ монахами. Слѣдовательно здѣсь необходимо мыслить тоже, что выше: если князья и люди богатые строили зданія монастырей, то ясно, что они имѣли въ виду готовыхъ монаховъ, которыми бы могли населять зданія; а если такъ, то симъ необходимо предполагается существованіе монастырей несобственныхъ, ибо только монахи этихъ несобственныхъ монастырей могли быть имѣемы въ виду какъ будущіе готовые жители строившихся монастырей собственныхъ. Правда, здѣсь можетъ быть предполагаемо то новое, что имѣлось въ виду перезывать монаховъ изъ существовавшихъ монастырей собственныхъ; но предполагать это на самомъ дѣлѣ, конечно, было бы странно и невѣроятно.

Итакъ, въ періодъ домонгольскій (какъ и въ послѣдующее старое время) у насъ были два класса монастырей — во-первыхъ, монастыри собственные и настоящіе, во-вторыхъ — монастыри несобственные, монастырьки или монашескія слободки при приходскихъ церквахъ.

О второмъ классѣ монастырей, который по времени появленія есть первый, какъ мы давали знать, кромѣ того немногаго, что сказано выше, мы не имѣемъ совершенно никакихъ свѣдѣній. Во всякомъ случаѣ необходимо представлять дѣло не такъ, что ихъ было очень немного и что они представляли собою явленіе исключительное, а наоборотъ такъ, что ихъ было очень много и что они представляли собой явленіе самое обычное. Въ періодъ домонгольскій настоящихъ монастырей было настроено довольно значительное количество только въ двухъ представительныхъ центрахъ Руси — Кіевѣ и Новгородѣ, во всѣхъ же другихъ мѣстахъ и мѣстностяхъ мы находимъ ихъ въ весьма ограниченномъ числѣ: отъ четырехъ-пяти и до одного-двухъ на цѣлыя области. Но въ періодъ домонгольскій, какъ это необходимо предполагать, были такія же уваже-

ніе, усердіе и стремленіе къ монашеской жизни, какъ и въ послѣдующее время старой Руси. Поэтому нельзя думать, что все предполагаемое сравнительное множество желавшихъ идти въ монахи могло умѣщаться въ тѣхъ немногихъ монастыряхъ, которые мы знаемъ и которые должны быть представляемы вообще не особенно большими, ибо слишкомъ большіе монастыри въ родѣ нынѣшнихъ, съ цѣлыми сотнями и нѣсколькими сотнями монаховъ, тогда несомнѣнно составляли крайне рѣдкое исключеніе. Слѣдовательно — всѣ, желавшіе идти въ монахи и не находившіе себѣ мѣста въ монастыряхъ настоящихъ, должны были монашествовать въ монастыряхъ ненастоящихъ, — въ кельяхъ при приходскихъ церквахъ. Сказать чего-нибудь опредѣленнаго и положительнаго о многочисленности несобственныхъ монастырей, за отсутствіемъ всякихъ прямыхъ указаній, мы вовсе не можемъ; но вообще должно представлять себѣ именно многочисленность и при томъ болѣе или менѣе значительную. Всѣ желавшіе пойдти въ монахи и не находившіе себѣ мѣста въ немногихъ монастыряхъ настоящихъ, въ случаѣ неимѣнія другаго исхода, оставались бы дома съ однимъ желаніемъ монашества; но обычай, допускавшій монашествованіе внѣ настоящихъ монастырей, доставлялъ всѣмъ весьма простой и весьма легкій исходъ: пошолъ въ село къ церкви, поставилъ себѣ келью или келейку — и монашествуй. Такая легкость возникновенія ненастоящихъ монастырей, при несомнѣнной въ нихъ потребности, самымъ рѣшительнымъ образомъ говоритъ ни за что другое, какъ за предположеніе объ ихъ бо́льшей или меньшей многочисленности. А другое и еще бо́льшее основаніе предполагать эту многочисленность монастырей несобственныхъ есть то, что послѣ монашества истиннаго не должно забывать о монашествѣ мнимомъ, монашествѣ только по виду и такъ сказать эксплуатаціонномъ. Въ позднѣйшее время (какъ и до настоящаго) у насъ, какъ и у всѣхъ другихъ людей, было крайне злоупотребляемо монашествомъ, именно — кромѣ людей дѣйствительно желавшихъ монашествовать шло въ монахи еще множество людей, которые вовсе не помышляли о монашествѣ и которые имѣли въ виду только кормиться на его счетъ или при помощи его удовлетворять своему честолюбію (превращаясь изъ смердовъ въ «отцы», какъ въ настоящее время превращаютъ себя въ тѣхъ же отцовъ исключенные изъ духовныхъ училищъ ученики); не говоря о многихъ другихъ свидѣтельствахъ, напомнимъ только свидѣтельства о семъ Стоглаваго собора. Что злоупотребленіе явилось слишкомъ скоро въ слѣдъ за употребленіемъ, въ этомъ, конечно, никто не будетъ сомнѣваться, потому что иначе значило бы совсѣмъ не имѣть понятія о людяхъ; но цѣлыя двѣсти лѣтъ періода домонгольскаго заставляютъ думать, что оно не только явилось, но и успѣло получить всѣ свои широкіе размѣры. А если такъ, то это уже рѣшительно говоритъ за предположеніе о многочисленности монастырей несобственныхъ. Всѣ шедшіе

въ монахи не для самаго монашества, а только для проистекавшихъ изъ него выгодъ, должны были предпочитать эти монастыри настоящимъ, хотя бы и имѣли возможность поступать въ послѣдніе: въ монастыряхъ собственныхъ существовалъ большій или меньшій и хотя нѣкоторый надзоръ и соблюдались въ большей или меньшей, хотя бы то и въ весьма слабой, степени правила монашескаго житія, слѣдовательно — въ нихъ нужно было до нѣкоторой степени становиться монахомъ волей-неволей; напротивъ, въ монастыряхъ несобственныхъ, т. е. въ кельяхъ при приходскихъ церквахъ, была возможность и свобода вполнѣ оставаться міряниномъ за исключеніемъ одной перемѣны одежды. Перемѣнить одежду, не перемѣняя ничего другаго и не подвергая себя никакимъ дальнѣйшимъ неудобствамъ и стѣсненіямъ, конечно, дѣло не особенно трудное; а между тѣмъ эта перемѣна одежды давала человѣку право на то, чтобы онъ требовалъ себѣ содержанія у другихъ, чтобы его кормилъ міръ своими подаяніями и своими приношеніями, чтобы на всѣхъ мірскихъ пирахъ онъ былъ почетнымъ гостемъ, чтобы всѣ величали его отцомъ и почитали какъ святаго молитвенника за грѣшный міръ: естественно, что на такую легкую перемѣну, соединенную съ такими немалыми выгодами и пріятностями, должно было находиться большое количество охотниковъ (Сейчасъ сказанное о людяхъ, шедшихъ въ монахи не для самаго монашества, главнымъ образомъ должно быть разумѣемо о людяхъ изъ низшаго сословія. Что касается до людей изъ высшаго сословія, которые шли въ монахи не для монашества, а для удовлетворенія своего честолюбія, для достиженія архіерейства, что̀, конечно, такъ же бывало, какъ въ настоящее время между людьми духовнаго сословія съ академическимъ образованіемъ, то они должны были идти въ монастыри собственные, ибо архіереи брались, какъ кажется, исключительно изъ этихъ послѣднихъ).

Рождается, конечно, вопросъ: отъ чего же не были строимы монастыри собственные, если была въ нихъ нужда, если значительное число монаховъ должно было монашествовать внѣ ихъ? Какъ мы давали знать выше, эти монастыри явились у насъ въ періодъ домонгольскій двоякимъ образомъ — или бывъ строимы монахами для самихъ себя или бывъ строимы для монаховъ князьями и людьми богатыми. На основаніи того обстоятельства, что наибольшая часть нашихъ собственныхъ монастырей періода домонгольскаго построена князьями и людьми богатыми, у насъ существуетъ мнѣніе, что наши князья и люди богатые считали своею обязанностію строить для монаховъ монастыри (а нѣкоторые по странному недоразумѣнію даже сами вмѣняютъ имъ это въ обязанность). На самомъ дѣлѣ однако этого вовсе не было: князья и люди богатые строили монастыри не для удовлетворенія нуждѣ въ нихъ монаховъ, а для удовлетворенія собственной въ нихъ потребности, и вовсе не въ той мѣрѣ, какой требовала первая, а только въ той мѣрѣ, какой требовала по-

слѣдняя. У Грековъ давно явился обычай, чтобы цари, бояре и вообще люди богатые строили такъ называемые ктиторскіе или вотчинные монастыри, которыми бы они владѣли какъ собственностію и которые бы представляли нарочитыя мѣста молитвъ о нихъ-строителяхъ (обстоятельнѣе скажемъ ниже). Подражая Грекамъ, строили ктиторскіе или вотчинные монастыри и наши князья и люди богатые; но только этими, такъ сказать, спеціальными монастырями они и ограничивали свои заботы о монастыряхъ, вовсе не простирая ихъ далѣе, т. е. вовсе не заботясь и не считая своею заботою строить ихъ столько, сколько бы ихъ нужно было для монаховъ. Затѣмъ, обычай строенія ктиторскихъ или вотчинныхъ монастырей у насъ вовсе не получилъ такого широкаго распространенія, какъ это было въ Греціи. Въ Кіевѣ, великокняжескій престолъ котораго занимали князья изъ разныхъ родовъ и семей, каждый родъ и каждая семья хотѣли имѣть свой вотчинный монастырь, и отъ того въ немъ настроено было много монастырей. Въ Новгородѣ отчасти тѣже изъ разныхъ родовъ князья, главнымъ же образомъ (какъ кажется) тамошніе богатые граждане, желая подобно князьямъ имѣть свои вотчинные монастыри, настроили ихъ не менѣе Кіева. Но что касается до удѣловъ послѣ Кіева и до другихъ городовъ послѣ Новгорода, то первыми владѣли постоянно одни и тѣже роды и, естественно, довольствовались одними и тѣми же родовыми монастырями, только изрѣдка и въ небольшомъ числѣ прибавляя къ нимъ монастыри, такъ сказать, личные, а во-вторыхъ — нигдѣ не повелось, чтобы вмѣстѣ съ князьями строили свои родовые монастыри и частные люди богатые. Такимъ образомъ, послѣ князей и частныхъ людей богатыхъ (послѣднихъ единственно въ Новгородѣ) оставалось строить монастыри самимъ монахамъ, чтó составляетъ именно ихъ, а не кого нибудь сторонняго, обязанность, т. е. которые они должны строить сами для себя, а не кто нибудь другой для нихъ. Сами наши монахи построили въ періодъ домонгольскій весьма немного монастырей и притомъ почти исключительно построили, подобно строителямъ мірскимъ, не своимъ трудомъ, а простымъ приказаніемъ — на готовыя деньги, принесенныя изъ міра, въ которомъ строители были людьми богатыми, причемъ если не во многихъ, то по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ есть полное основаніе подозрѣвать, что побужденія къ строенію были не столько общественныя, сколько личныя, — не столько желаніе устроить монастырь для монаховъ, сколько имѣть свой монастырь для самого себя; что же касается до истинно монашескаго строенія безъ предварительныхъ злата и сребра и съ одними предварительными вѣрою и упованіемъ, то такихъ монастырей было построено у насъ монахами въ періодъ домонгольскій, сколько извѣстно, и всего только одинъ, — Кіевскій Печерскій.

Отсутствіе между нашими монахами періода домонгольскаго этой ревности или этого стремленія къ построенію монастырей и предполагаемая отсюда наклонность монашествовать въ монастыряхъ только готовыхъ или внѣ монастырей несомнѣнно составляетъ отличительную черту нашего монашества этого періода въ сравненіи съ нашимъ монашествомъ послѣдующимъ. Чѣмъ и какъ объяснять ее, это не совсѣмъ для насъ ясно и мы не рѣшаемся сказать что нибудь положительное. Самымъ вѣроятнымъ представляется намъ предполагать, что наше монашество періода домонгольскаго воспроизводило современное ему монашество греческое, т. е. что это послѣднее въ своемъ тогдашнемъ стадіи развитія отличалось именно указанной чертой отсутствія стремленія къ построенію монастырей послѣ безчисленнаго множества ихъ, построеннаго въ предшествующія времена. Подобное отсутствіе стремленія къ построенію монастырей для монашества начинающаго есть черта противунатуральная, потому что его естественной чертой должна быть, наоборотъ, чрезмѣрная страсть къ построенію монастырей; но если мы примемъ сейчасъ сказанное объ отношеніи нашего монашества къ монашеству греческому, именно — что оно не пошло самостоятельно естественнымъ путемъ развитія, а примкнуло къ этому послѣднему въ его тогдашней степени развитія и воспроизвело его въ сей послѣдней, то для насъ будетъ понятна указанная противунатуральность.

Это отсутствіе ревности къ построенію монастырей можетъ быть истолковано какъ признакъ сравнительной недоброкачественности нашего монашества періода домонгольскаго. Ниже увидимъ мы, что монашество это дѣйствительно не должно быть представляемо особенно доброкачественнымъ; однако отсутствіе ревности само по себѣ вовсе не составляетъ такого свидѣтельства, какъ, наоборотъ, ея избытокъ вовсе не свидѣтельствуетъ о доброкачественности монашества. Въ позднѣйшее время, какъ бы вознаграждая себя за древнее, монахи наши отличались величайшей ревностью къ строенію монастырей, и однако эта ревность означала не процвѣтаніе монашества, а его совершенную распущеность (Стоглавый соборъ и его свидѣтельства о нашей ревности).

Такимъ образомъ, должно думать, что въ періодъ домонгольскій весьма значительное количество нашихъ монаховъ монашествовали не въ настоящихъ монастыряхъ, а въ монастыряхъ совсѣмъ особенныхъ — въ вольныхъ монашескихъ слободкахъ на погостахъ приходскихъ церквей. Намъ въ настоящее время, конечно, весьма странно представлять себѣ подобные монастыри. Но изъ этого, какъ уже нѣсколько разъ замѣчали мы выше, ровно ничего не слѣдуетъ или слѣдуетъ только то совершенно естественное, что наше время отлично отъ древняго, — что это послѣднее имѣло смѣлость и прихоть быть во многомъ непохожимъ на наше. Съ перваго взгляда, конечно, представляется, что подобные мона-

стыри безъ монастырскихъ стѣнъ были ни чѣмъ инымъ, какъ простой насмѣшкой надъ монастырями. Но, во-первыхъ, для тѣхъ монаховъ, которые желали истинно монашествовать и спасаться, отсутствіе стѣнъ нисколько не составляло препятствія въ семъ, равно какъ и ихъ существованіе не могло оказывать никакой помощи. Во-вторыхъ, отличіе настоящихъ монастырей, имѣвшихъ стѣны, отъ этихъ ненастоящихъ въ отношеніи къ степени способности удерживать отъ грѣховъ тѣхъ монаховъ, которые желали грѣшить, вовсе не было особенно велико. Прежде всего, если читатель воображаетъ, что всѣ настоящіе или дѣйствительные монастыри съ самаго древняго времени имѣли стѣны, подобныя стѣнамъ Троицкой Лавры, т. е. такія высокія, черезъ которыя никакъ не перескочишь, то онъ весьма ошибается: и въ настоящее время очень немалое количество монастырей имѣетъ такія невысокія стѣны, что достаточно подставы стула или небольшой доски, чтобы свободно черезъ нихъ перелѣзть, въ древнее же время, когда стѣны монастырей были почти исключительно деревянныя (каменныя въ наибольшей части монастырей ведутъ свое начало не далѣе какъ отъ прошлаго XVIII столѣтія), онѣ были простые заборы или простые тыны. Такимъ образомъ, между монастырями огороженными и неогороженными или ненастоящими различіе въ отношеніи къ степени внѣшней заключенности и внѣшней принудительной огражденности отъ грѣха было болѣе воображаемое, чѣмъ дѣйствительное. Засимъ, кто хоть сколько-нибудь знакомъ съ жизнью монаховъ, обитающихъ за высокими стѣнами, тотъ очень хорошо знаетъ, что стѣны собственно ни къ чему не служатъ и что грѣхъ, не имѣя возможности перелѣзать черезъ нихъ, ухитряется совершенно свободно входить и выходить въ ворота (высокія стѣны и сдѣланы въ иныхъ монастыряхъ вовсе не противъ грѣха, а противъ внѣшнихъ враговъ, чтобы устроить изъ монастырей крѣпости). Монастырь, стоящій въ міру, никакія стѣны не разобщатъ съ міромъ, и единственное возможное средство этого разобщенія есть удаленіе монастырей изъ міра въ пустыни, какъ это и было въ началѣ монашества. Дѣйствительное различіе между монастырями настоящими и ненастоящими состояло въ томъ, что первые стояли на своей землѣ, имѣли свои церкви и представляли изъ себя нѣчто самостоятельное и прочное, а послѣдніе стояли на чужой землѣ, при чужихъ церквахъ и представляли изъ себя нѣчто весьма непрочное и эфемерное, способное сколько быстро возникать, столько же быстро и исчезать: но различіе, будучи различіемъ въ отношеніи къ внѣшней видимости монастырей и къ внѣшней видности или представительности монашества, нисколько не вліяло на него съ духовной стороны, какъ на образъ жизни и на подвигъ. Было бы существенное различіе между монастырями настоящими и ненастоящими въ семъ послѣднемъ отношеніи, если бы первые въ періодъ домонгольскій непремѣнно и строго держались у насъ

истиннаго монашескаго устава. Этотъ истинный монашескій уставъ, состоящій въ общежитіи, исключающій все свое и особое и предполагающій все общее, монастырское, не могъ быть вводимъ въ нашихъ монастыряхъ ненастоящихъ, ибо требовалъ общихъ трапезъ и поваренъ и вообще всего хозяйственнаго заведенія. Но ниже мы увидимъ, что этотъ уставъ, бывъ введенъ къ намъ преп. Ѳеодосіемъ Печерскимъ, вовсе не сталъ ни обычнымъ ни преобладающимъ уставомъ нашихъ настоящихъ монастырей, а былъ содержимъ, и притомъ весьма не строго и далеко не вполнѣ, развѣ только нѣкоторыми изъ нихъ, въ видѣ весьма рѣдкаго исключенія.

II.

Монастыри собственные и знаменитѣйшіе между ними.

Собственные или настоящіе монастыри впервые явились у насъ, какъ мы сказали выше, во второй половинѣ правленія Ярослава, и именно таковыми были два монастыря — мужской и женскій, построенные имъ самимъ послѣ 1037 г. Въ существѣ дѣла, какъ мы сказали сейчасъ, не велико было различіе между монастырями собственными и несобственными и несомнѣнно въ частности, что не было совершенно никакого различія относительно образа и формы жизни между монастырями несобственными, бывшими до Ярослава, и монастырями собственными, построенными имъ, потому что какъ прежніе монастыри не были общежительными, такъ и его монастыри не были сдѣланы таковыми. Но во всякомъ случаѣ собственные монастыри представляли нѣчто высшее противъ монастырей несобственныхъ по внѣшности, и если они были у Грековъ, то, конечно, должны были явиться и у насъ. У Грековъ, какъ мы сказали, былъ обычай, чтобы цари, бояре и вообще люди богатые строили ктиторскіе или вотчинные монастыри; Ярославъ хотѣлъ въ этомъ отношеніи, какъ и въ другихъ, подражать царямъ греческимъ и сему-то обстоятельству обязанъ своимъ появленіемъ на свѣтъ нашъ первый собственный монастырь. Дальнѣйшіе наши собственные монастыри періода домонгольскаго относительно способа этого появленія на свѣтъ раздѣляются на два класса: одни явились какъ тѣже ктиторскіе или вотчинные монастыри князей и отчасти людей богатыхъ, другіе построены были самими монахами; наибольшая часть монастырей составляетъ первый классъ и только наименьшая — второй, именно — изъ всѣхъ извѣстныхъ собственныхъ монастырей періода домонгольскаго до двухъ третей принадлежитъ къ первому классу и только до одной трети ко второму. Наши свѣдѣнія о

количествѣ собственныхъ монастырей, существовавшихъ въ Россіи въ періодъ домонгольскій, по всей вѣроятности, не отличаются совершенной точностію, такъ какъ можно думать, что то или другое число ихъ совсѣмъ не попало въ историческія записи; есть однако большая вѣроятность усвоять свѣдѣніямъ точность приблизительную. По этимъ свѣдѣніямъ, всѣхъ нашего разряда монастырей было въ Россіи въ періодъ домонгольскій до 68-ми. Не менѣе 30 изъ нихъ построены князьями какъ монастыри ктиторскіе, 10 построены самими монахами, а способъ строенія остальныхъ 28 остается неизвѣстнымъ; если эти неизвѣстные монастыри мы раздѣлимъ на двѣ половины и одну отнесемъ къ одному классу, другую къ другому, то и получимъ то пропорціональное отношеніе послѣднихъ, которое указали выше и именно — до 44 монастырей, явившихся въ видѣ ктиторскихъ княжескихъ, и до 24 монастырей, построенныхъ самими монахами. По мѣстностямъ монастыри распредѣляются такъ: 18 въ Новгородѣ съ его областью, 17 въ Кіевѣ, 7 или 8 во Владимирѣ съ Суздалемъ, по 5 въ Смоленскѣ и Галичѣ, 4 въ Черниговѣ, по 3 въ Полоцкѣ и Ростовѣ, 2 въ Переяславлѣ, по 1 въ Владимирѣ Волынскомъ, Туровѣ и Тмутаракани. При этомъ монастыри, о которыхъ положительно извѣстно, какъ о ктиторскихъ княжеско-боярскихъ, распредѣляются по тѣмъ же мѣстностямъ: 10 въ Кіевѣ, 6 во Владимирѣ, 5 въ Новгородѣ, по 3 въ Черниговѣ и Полоцкѣ, по 2 въ Смоленскѣ и въ Переяславлѣ, по 1 въ Галичѣ, Туровѣ и Ростовѣ. Монастыри, о которыхъ положительно извѣстно, какъ о построенныхъ самими монахами, распредѣляются: по 3 въ Кіевѣ и Новгородѣ, 2 въ Полоцкѣ, по 1 въ Черниговѣ и Галичѣ.

Мы не можемъ представить обстоятельной исторіи постепеннаго возникновенія у насъ въ періодъ домонгольскій настоящихъ монастырей, потому что вовсе не имѣемъ для этого нужныхъ данныхъ. Впрочемъ, эта исторія, если бы мы ее и знали, не была бы исторіей постепеннаго возникновенія самаго монашества: въ каждой мѣстности, прежде появленія въ ней монастырей настоящихъ, могло быть и даже процвѣтать монашество въ монастыряхъ ненастоящихъ, несобственныхъ, а появленіе въ частности гдѣ бы то ни было монастырей ктиторскихъ всегда означаетъ именно предшествующее существованіе въ мѣстности монаховъ (ибо эти монастыри строились только для монаховъ уже готовыхъ). Послѣ перваго настоящаго монастыря, построенаго Ярославомъ въ Кіевѣ, въ правленіе его сыновей явились таковые монастыри, по всей вѣроятности, какъ княжескія ктиторскія, слѣдовательно — давая знать о предшествующемъ существованіи монашества, въ ближайшей къ Кіеву южной Руси, — въ городахъ Переяславлѣ, Черниговѣ и Владимирѣ Волынскомъ; засимъ, подъ 1096 г. не совсѣмъ ожиданнымъ образомъ упоминается настоящій монастырь въ инородческомъ и украйномъ Муромѣ, въ которомъ, какъ

должно думать, благодаря кому-то неизвѣстному, монашество прямо началось съ монастыря настоящаго; въ 1117 г. заложенъ первый настоящій монастырь въ Новгородѣ; во второй четверти XII в. построены два первые настоящіе монастыря въ Полоцкѣ; въ 1152 г. построенъ первый настоящій монастырь во Владимирѣ Клязенскомъ. Относительно другихъ мѣстностей мы знаемъ только позднѣйшія первыя упоминанія о монастыряхъ, неизвѣстно когда впервые явившихся, именно — въ 1138 г. упоминается впервые настоящій монастырь въ Смоленскѣ, во второй половинѣ XII вѣка въ Туровѣ, въ 1189 г. въ Галичѣ, въ 1212 году въ Ростовѣ.

Отличія нашихъ настоящихъ монастырей періода домонгольскаго отъ монастырей греческихъ и отъ нашихъ послѣдующихъ и вообще характеристическія черты суть:

1. Въ Греціи ктиторскіе или вотчинные монастыри были строены царями, боярами и вообще всѣми желающими безъ всякаго ограниченія. У насъ, напротивъ, они строены были почти исключительно князьями: этого рода монастыри, построенные не князьями, находимъ только въ Новгородѣ, въ другихъ же мѣстахъ вовсе ихъ не видимъ. Какъ объяснять себѣ такое ограниченіе права ктиторства одними князьями, положительно сказать что-нибудь не рѣшаемся. Можетъ быть, у насъ смотрѣли на это право, какъ на важную привиллегію, которую обычай усвоилъ исключительно князьямъ и на которую посягать позволяли себѣ только въ вольномъ Новгородѣ.

2. Монастыри, построенные самими монахами, по способу своего построенія раздѣляются на два частнѣйшіе класса: было или такъ, что человѣкъ богатый въ міру, постригался въ монахи и строилъ монастырь на готовыя деньги, принесенныя изъ міра, или такъ, что полагалъ основаніе монастырю отшельникъ «безъ злата и сребра» и затѣмъ постепенно онъ созидался «слезами, пощеньемъ, молитвою, бдѣньемъ»[1]), — трудами монаховъ и по вѣрѣ ихъ доброхотными подаяніями и приношеніями усердствующихъ мірянъ. Послѣднимъ способомъ построенъ у насъ въ періодъ домонгольскій только одинъ Кіевскій Печерскій монастырь, всѣ же другіе монастыри были построены первымъ способомъ.

3. Всѣ наши монастыри періода домонгольскаго, не только ктиторскіе, но и собственно монашескіе были построены въ городахъ или по близости ихъ, и не было ни одного построено въ пустынѣ, въ лѣсу и вообще въ удаленіи отъ жилья человѣческаго. Ктиторскіе монастыри, какъ кажется, большею частію или по крайней мѣрѣ не на меньшую половину были строены въ самыхъ городахъ; монастыри собственно монашескіе, т. е. построенные самими монахами, если не всегда, то пре-

---

[1]) Лѣтопись о Печерскомъ монастырѣ подъ 1051 годомъ.

имущественно были строены внѣ городовъ, однако не въ удаленіи отъ нихъ, а на ихъ вспольяхъ и подгородьяхъ (единственное нѣкоторое исключеніе въ семъ случаѣ представляетъ Новгородскій Хутынскій монастырь преп. Варлаама, который построенъ былъ въ пустынѣ, находившейся въ 10 верстахъ отъ Новгорода). Что касается до самыхъ городовъ, то монастыри ктиторскіе, само собою разумѣется, должны были явиться только въ городахъ стольно-княжескихъ; но подобнымъ образомъ и монастыри собственно монашескіе, за весьма немногими исключеніями, явились только въ главныхъ городахъ областей.

Въ числѣ 68-ми монастырей періода домонгольскаго 12-ть было женскихъ. Статистика этихъ монастырей представляетъ то замѣчательное, что мы ихъ находимъ не по всей Россіи, а только въ нѣкоторыхъ весьма немногихъ мѣстахъ, именно — они были: 4 въ Кіевѣ, 6 въ Новгородѣ и по 1 въ Полоцкѣ и Владимирѣ Кляземскомъ. Нельзя, конечно, думать, чтобы только въ этихъ мѣстахъ женщины имѣли желаніе монашествовать; слѣдовательно, необходимо думать, что въ другихъ мѣстахъ онѣ монашествовали въ монастыряхъ несобственныхъ,— въ слободкахъ при приходскихъ церквахъ. Что касается до появленія на свѣтъ 12-ти помянутыхъ монастырей, то о 3-хъ Кіевскихъ, 2-хъ Новгородскихъ и Владимирскомъ положительно извѣстно, что они были монастырями ктиторскими; монастырь Полоцкій построенъ княжною, которая сама приняла монашество; образъ появленія на свѣтъ остальныхъ монастырей остается неизвѣстнымъ, но принимая во вниманіе женскую немощность, конечно, нельзя думать, чтобы хотя одинъ изъ нихъ явился на подобіе Кіевскаго Печерскаго монастыря, т. е. должно думать, что всѣ они были построены на тѣ или другія предварительно готовыя деньги.

Исторія строенія ктиторскихъ княжескихъ (и въ Новгородѣ боярскихъ) монастырей весьма кратка и совершенно однообразна. Желалъ князь имѣть свой ктиторскій, вотчинный или родовой монастырь: онъ приказывалъ строить его, населялъ монахами, — и монастырь начиналъ свое существованіе. Весьма не длинна исторія строенія и большей части монастырей, построенныхъ самими монахами, которые, какъ мы сказали, всѣ, за исключеніемъ одного Кіевскаго Печерскаго, были построены на готовыя деньги, принесенныя изъ міру. Богатый въ міру человѣкъ постригался въ монахи и желалъ построить настоящій монастырь въ мѣстности, гдѣ таковыхъ не было, или свой новый и для него самого собственный монастырь рядомъ съ существовавшими: онъ приказывалъ строить, собиралъ монаховъ, желавшихъ сомонашествовать съ нимъ, — и монастырь, такъ же какъ и выше, начиналъ свое существованіе. Но такъ какъ большая половина строителей этихъ послѣднихъ монастырей причислены церковію къ лику святыхъ, въ качествѣ подвижниковъ, такъ какъ всѣ они во уваженіе къ сему строенію суть лица до нѣкоторой

степени историческія и такъ какъ число постр:енныхъ ими монастырей за періодъ домонгольскій весьма не велико, то о монастыряхъ этихъ мы скажемъ о каждомъ въ отдѣльности. Мы начнемъ съ того единственнаго въ періодъ домонгольскій монастыря, который построенъ былъ не людьми, принесшими изъ міра готовыя деньги, а отшельниками, удалившимися изъ него ни съ чѣмъ, и потомъ стяжавшими злато и сребро на строеніе «слезами и пощеніемъ», т. е. съ Кіевскаго Печерскаго, который есть старшій изъ всѣхъ и по времени. О прочихъ монастыряхъ скажемъ по мѣстностямъ, именно — Кіевскихъ, Черниговской области Тмутараканскомъ, Новгородскихъ, Полоцкихъ и Галичскомъ.

Основателемъ Печерскаго монастыря былъ преп. Антоній, а его настоящимъ здателемъ и устроителемъ преп. Ѳеодосій [1]). Преп. Антоній былъ родомъ изъ города Любча или Любеча, находившагося въ Черниговской области, а въ настоящее время находящагося въ Черниговской губерніи, на Московской или лѣвой сторонѣ Днѣпра, верстахъ во 120 вверхъ или на сѣверъ отъ Кіева [2]). Неизвѣстно, изъ какого сословія происходилъ преп. Антоній — изъ боярскаго или просто горожанскаго, т. е. мѣщанско-крестьянскаго, но представляется болѣе вѣроятнымъ думать послѣднее [3]). Будучи мірскимъ человѣкомъ (и неизвѣстно какъ называвшись въ міру) [4]), онъ возъимѣлъ желаніе отправиться въ Грецію

---

[1]) Источникъ свѣдѣній о преп. Антоніи — лѣтопись подъ 1051 г. и отчасти подъ 1074 г. (о недошедшемъ до насъ его житіи см. ниже); источникъ свѣдѣній о преп. Ѳеодосіи и о созданіи обоими монастыря—таже лѣтопись подъ указанными годами и Несторово житіе Ѳеодосія.

[2]) Любечъ (Любець) принадлежитъ къ числу доисторическихъ городовъ Руси, существовавшихъ уже передъ прибытіемъ Варяговъ, — лѣтоп. подъ 882 г.; при Олегѣ онъ былъ въ числѣ главныхъ городовъ, въ которыхъ сидѣли его «велиции князи», — ibid. подъ 907 г.; въ послѣдующее время онъ не игралъ никакой политической роли, оставаясь постоянно пригороднымъ (не княжескимъ) городомъ въ Черниговскомъ удѣлѣ и имѣвъ извѣстность только тѣмъ, что близь него была «вся жизнь» Черниговскихъ князей, т. е. ихъ села съ сельско-хозяйственными заведеніями, — Ипатск. лѣт. подъ 1148 и 1149 гг., 2 изд. стрр. 251 и 254 sqq. Въ историческомъ отношеніи Любечъ извѣстенъ — во-первыхъ, сраженіемъ Ярослава съ Святополкомъ въ 1016 г., во-вторыхъ — большимъ съѣздомъ князей «на устроенье (взаимнаго) мира» въ 1097 г. — Въ настоящее время онъ — заштатный городъ или мѣстечко.

[3]) Преп. Антоній не принималъ сана священства, оставаясь простымъ монахомъ, и можно думать, что онъ былъ человѣкъ неграмотный; а это болѣе, хотя вовсе и нерѣшительно, говоритъ за его происхожденіе изъ мѣщано-крестьянства, чѣмъ боярства.

[4]) Въ лѣтописи по спискамъ Лаврентьевскому и Ипатскому и наибольшей части другихъ говорится: «бѣ нѣкій человѣкъ именемъ мірскимъ отъ града Любча», безъ обозначенія мірскаго имени Антонія; но въ нѣкоторыхъ немногихъ спискахъ (такъ называемый Переяславскій лѣтописецъ, — во Временникѣ Общ. Ист. и

для поклоненія тамошнимъ святымъ мѣстамъ [1]). Пришедъ на Аѳонъ, видѣвъ и обходивъ тамошніе монастыри, онъ возлюбилъ монашество и самъ рѣшился постричься. Умоленный имъ игуменъ одного неизвѣстнаго монастыря возложилъ на него монашескій образъ, нарекши ему имя Антонія, весьма возможно — съ выраженіемъ чрезъ сіе парочитаго желанія, чтобы онъ сталъ для Руси тѣмъ же, чѣмъ былъ Антоній Великій для Египта, научилъ его монашеской жизни и отпустилъ на Русь съ благословеніемъ Аѳонской горы [2]). Возвратившись на Русь, Антоній не по-

---

Древн. кн. 9 стр. 45 нач. и одна Сѵнодальная лѣтопись, — у Погодина въ изд. Супрасльской лѣтописи стр. 164) выставлено это имя и есть Антипа. Гораздо вѣроятнѣе думать не такъ, что въ большинствѣ списковъ пропускъ имени, а такъ, что оно было неизвѣстно лѣтописцу и что въ позднѣйшихъ немногихъ спискахъ оно выставлено самими переписчиками и редакторами послѣднихъ, водившимися тѣмъ соображеніемъ, что монашескія имена давались начинавшіяся съ одной буквы съ мірскими (чего въ древнее время впрочемъ вовсе не было) и подобравшими мірское имя наиболѣе подходящее къ монашескому (Ант—ипа, Ант—оній).

[1]) «Възложи сему (мірскому человѣку, неизвѣстному по имени, послѣ Антонію) Богъ въ сердце въ страну ити»; «въ страну» тутъ значитъ въ иную страну, за границу.

[2]) Съ прошлыхъ сороковыхъ годовъ стало у насъ извѣстнымъ вовсе неизвѣстное дотолѣ преданіе Аѳонскаго монастыря Есфигмена (на восточной сторонѣ полуострова, втораго отъ суши или отъ Солуни послѣ Хилендаря), что Антоній былъ постриженъ въ монахи именно въ немъ и что подвизался нѣкоторое время близь него, въ пещерѣ, находящейся на высокомъ морскомъ берегу (на высокой горѣ надъ моремъ). Преданіе это, не упоминаемое обстоятельнѣйшимъ Барскимъ, слѣдовательно — въ его время не существовавшее, не нашло у насъ вѣры между учеными людьми, за исключеніемъ легковѣрнаго Муравьева, но людьми не особенно учеными оно было принято. Прикровенно и не слишкомъ прикровенно противъ преданія было писано, см. Путеводитель по св. горѣ Аѳонской, изд. 3, Спб. 1863, стр. 154 прим., замѣтки поклонника святой Горы, Кіевъ 1864, стр. 293 sqq, Акты Русскаго на святомъ Аѳонѣ монастыря, Кіевъ 1873, стрр. 5 и 6. Но если на Аѳонѣ дѣло извѣстно всѣмъ и каждому безъ всякой прикровенности, то отъ чего не знать нагой истины и намъ въ Россіи? Итакъ, преданіе это просто напросто выдумано Есфигменцами для той цѣли, чтобы поставить свой монастырь подъ патронатъ Россіи, чтобы привлечь въ него нашу извѣстную щедродательность, а во всякомъ случаѣ, чтобы испросить право производить въ Россіи сборы (въ первомъ монастырь не успѣлъ, а въ послѣднемъ дѣйствительно весьма успѣлъ). Сочинивъ преданіе, Есфигменцы написали житіе Антонія съ изложеніемъ доказательствъ, что онъ постриженъ у нихъ; но съ житіемъ случилась та бѣда, что оно приводило Антонія на Аѳонъ въ 973 г., т. е. еще до крещенія Россіи. Когда указана была творцамъ его подобная нелѣпость, они написали вторую его редакцію, потомъ третью. Третья редакція, существовавшая уже въ 1863 г., все еще приводитъ Антонія на Аѳонъ въ 1012—13 г. (согласно съ печатнымъ Патерикомъ, см. ниже), а поэтому весьма возможно, что въ настоящее время (узнавъ про несостоятельность и печат-

шолъ въ свой Любечъ, но рѣшился остановиться въ Кіевѣ. Причина не совсѣмъ ясна, но по всей вѣроятности онъ не надѣялся найдти соревнителей себѣ въ своемъ настоящемъ отшельническомъ подвижничествѣ въ своемъ родномъ городѣ и единственно надѣялся найдти ихъ въ Кіевѣ, наиболѣе успѣвшемъ въ христіанствѣ и уже имѣвшемъ монаховъ. Это было въ концѣ правленія Ярослава, «не по мнозѣхъ днехъ» послѣ поставленія въ митрополиты Иларіона, которое имѣло мѣсто въ 1051 г. Обходивъ находившіеся въ Кіевѣ монастыри, Антоній «не возлюбилъ (ни въ одномъ изъ нихъ остаться), Богу тако не хотящу», и принялъ намѣреніе подвизаться особо, чтобы собрать свой новый и съ новыми правилами и порядками жизни монастырь; съ цѣлію найдти себѣ мѣсто по мысли онъ обошолъ дебри и горы вокругъ Кіева и наконецъ рѣшился поселиться въ 3 верстахъ отъ него внизъ по теченію Днѣпра на высокомъ берегу этого послѣдняго, въ смежьи съ землей или на землѣ подгороднаго великокняжескаго села Берестова [1]), въ небольшой пещеркѣ, которую оставилъ послѣ себя именно Иларіонъ, поставленный въ митрополиты изъ священниковъ села Берестова. Бывъ священникомъ, Иларіонъ, — человѣкъ строго-аскетической жизни, хотѣлъ до нѣкоторой степени подражать монахамъ «пещерникамъ» (см. ниже), выкопалъ на берегу Днѣпра, гдѣ росъ тогда густой и большой лѣсъ, небольшую двухсаженную пещерку, и въ нее приходилъ изъ села пѣть часы и молиться Богу втайнѣ: въ этой-то небольшой пещеркѣ, оставшейся послѣ Иларіона, когда онъ поставленъ былъ въ митрополиты, такъ — праздною,

---

наго Патерика) прибавили ихъ еще двѣ-три (когда мы были на Аѳонѣ въ 1873 г., собственный авторъ житія въ первой и въ послѣдующихъ редакціяхъ былъ еще живъ). Если будетъ доказано, что на Аѳонѣ во вторую половину правленія Ярослава существовалъ Русскій монастырь (въ видѣ настоящаго монастыря или въ видѣ хотя бы кельи въ Аѳонскомъ смыслѣ), что весьма возможно, то самое вѣроятное будетъ предполагать, что Антоній постригся именно въ Русскомъ монастырѣ. Во всякомъ случаѣ для будущихъ сочинителей новыхъ преданій и для будущихъ охотниковъ имъ вѣрить замѣтимъ: приходилъ на Аѳонъ смиренный русскій поклонникъ, въ одномъ изъ монастырей постригся въ монахи съ тѣмъ, чтобы потомъ (послѣ наученія монашеству) воротиться домой, что и сдѣлалъ, — съ какой стати могло остаться и сохраниться о немъ какое-нибудь преданіе въ мѣстѣ его постриженія?

[1]) Гдѣ именно находилось (давно, вѣроятно — съ нашествія Монголовъ несуществующее) село Берестово въ теперешней Печерской части Кіева (ибо явившаяся около Печерскаго монастыря слободка теперь составляетъ уже часть Кіева), остается неизвѣстнымъ. Такъ какъ Иларіонъ въ своей пещерѣ желалъ удаляться изъ села и отъ людей, то очевидно, что оно находилось не рядомъ съ Печерскимъ монастыремъ (который на мѣстѣ и близъ мѣста первой), а въ томъ или другомъ отъ него отдаленіи, слѣдовательно — не менѣе приблизительно версты (по направленію отъ Днѣпра, гдѣ была пещерка и гдѣ потомъ сталъ монастырь, внутрь или къ западу).

и рѣшился поселиться Антоній, желавшій подвизаться именно подвигомъ пещерничества [1]). «И поча жити ту (въ пещеркѣ), моля Бога, ядый хлѣбъ сухъ, и тоже (и то только) черезъ день и воды въ мѣру вкушая, копая печеру, и не да себѣ упокоя день и нощь, въ трудѣхъ пребывая, въ бдѣньи и въ молитвахъ». Вскорѣ узнали про Антонія добрые люди и начали приходить къ нему, нрнося потребное и прося благословенія. Ко времени смерти Ярослава (1054) онъ уже прославился какъ подвижникъ, такъ что преемникъ Ярославовъ Изяславъ приходилъ къ нему съ дружиной [2]) (вѣроятно, тотчасъ послѣ вступленія на престолъ) просить у него благословенія и молитвы. Къ Антонію начала собираться братія для совокупнаго съ нимъ подвизанія и жительства въ пещерѣ; всѣхъ приходившихъ онъ принималъ и постригалъ [3]) и по томъ или другомъ непродолжительномъ времени составилось въ пещерѣ братство изъ 12 человѣкъ [4]). Въ числѣ этихъ первопришедшихъ къ Антонію были: Никонъ презвитеръ, т. е. пришедшій къ нему именно уже презвитеромъ, если вмѣстѣ и не монахомъ, бывшій по своему сану, нѣтъ сомнѣнія, духовникомъ братства, слѣдовательно лицомъ важнѣйшимъ послѣ самого Антонія, и можетъ быть поэтому называемый великимъ («великій Ни-

---

1) Симонъ въ Патерикѣ пишетъ Поликарпу: «Иларіона же митрополита и самъ челъ еси въ житіи святаго Антонія, яко отъ того постриженъ бысть и тако священства (епископства, поставленія въ митрополиты) сподобленъ бысть». Но недошедшее до насъ и загадочное житіе Антонія, о которомъ скажемъ ниже, говорило неправду. Лѣтописецъ ясно даетъ знать, что Антоній воротился съ Аѳона, когда Иларіонъ уже былъ поставленъ въ митрополиты. Затѣмъ, если бы и могло быть такъ, что когда Антоній воротился, Иларіонъ еще не былъ поставленъ, а только избранъ, то во всякомъ случаѣ не было бы ни малѣйшаго основанія и никакой возможности усвоять постриженія ему: во-первыхъ, Антоній воротился съ Аѳона совершенно безвѣстнымъ монахомъ,—съ какой же бы стати постриженіе Иларіона было поручено ему? Во-вторыхъ, Антоній, не имѣя сана священства, постригалъ приходившихъ къ нему учениковъ не самъ, а руками презвитера Никона (Несторъ въ житіи Ѳеодосія); но это постриженіе учениковъ, какъ ясно даетъ знать лѣтописецъ, началось только уже въ правленіе Изяслава.—Поселившись въ пещерѣ Иларіоновой, Антоній, какъ должно думать, сдѣлался чрезъ это извѣстнымъ ему, ибо, конечно, онъ не забылъ своей пещерки и послѣ поставленія; сдѣлавшись извѣстнымъ, онъ долженъ былъ пріобрѣсти все уваженіе и все покровительство Иларіона, ибо послѣдній по духу и на дѣлѣ самъ былъ такой же подвижникъ. Но обо всемъ этомъ мы не можемъ говорить ничего положительнаго, потому что ничего не говорятъ объ этомъ источники.

2) «Приде съ дружиною своею». Дружина значитъ собственно дружину; но она можетъ значитъ и жену—подружіе; такъ какъ не дается основанія понимать слова въ послѣднемъ значеніи, то мы и понимаемъ его въ первомъ.

3) Не самъ, какъ сказали мы выше, а руками презвитера Никона.

4) По Нестору въ житіи Ѳеодосія изъ 15-ти.

конъ»—у Нестора въ житіи Θеодосія),—впослѣдствіи второй преемникъ Θеодосія на игуменствѣ въ монастырѣ [1]), преп. Θеодосій, Варлаамъ, сынъ знатнаго Кіевскаго боярина Іоанна,—первый игуменъ монастыря, главный каженикъ или евнухъ вел. кн. Изяслава Ефремъ, послѣ епископъ Переяславскій [2]).

Преп. Θеодосій (мірское имя котораго такъ же какъ и Антонія неизвѣстно) [3]) родился въ Кіевскомъ Василевѣ, нынѣшнемъ Васильковѣ, отъ одного служилаго великокняжескаго человѣка, не особенно, кажется, знатнаго, но до нѣкоторой степени родовитаго [4]); дѣтство и юность до постриженія въ монашество провелъ въ Черниговскомъ Курскѣ, куда отецъ его (вскорѣ послѣ его рожденія) былъ переведенъ на службу.

---

[1]) Если Никонъ, постригавшій приходившихъ къ Антонію, былъ не самымъ первымъ изъ пришедшихъ, то о пришедшихъ до него должно думать, что они посылаемы были Антоніемъ для постриженія въ другіе монастыри.

[2]) О первыхъ пришедшихъ къ Антонію въ пещеру — Несторъ въ житіи Θеодосія. Варлаамъ, по мірскому имени неизвѣстный, какъ кажется, былъ сынъ того боярина Ивана Творимирича, о которомъ лѣтопись говоритъ подъ 1043 г. Онъ рѣшился пойдти въ монахи, бывъ человѣкомъ женатымъ (и постригшись, какъ кажется, безъ согласія жены, оставшейся какъ будто бы въ міру). Отецъ пытался было возвратить его въ міръ, но напрасно. Въ чемъ состояла не упоминаемая болѣе должность кажениковъ или евнуховъ, — людей оскопленныхъ, скопцовъ, каковъ былъ Ефремъ, ясно не видно, но вѣроятно (подобно евнухамъ византійскимъ и до нѣкоторой степени нынѣшнимъ турецкимъ) они вѣдали всю женскую половину дома (которая въ древности состояла изъ огромнаго множества рабынь, составлявшихъ отчасти домовую прислугу, отчасти продажный товаръ).

[3]) Несторъ утверждаетъ, что Θеодосій и въ мірѣ носилъ имя Θеодосія; по его словамъ, когда дѣтищемъ принесенъ былъ Θеодосій къ презвитеру для нареченія имени, то послѣдній «сердечныма очима прозрѣвъ еже о немъ, яко хощетъ измладу Богу датися, Θеодосіемъ того нарицаетъ (Θεοδόσιος отъ Θεός — Богъ и δίδωμι — даю). Но можно думать, что, увлекшись желаніемъ сказать сейчасъ приведенное, онъ забылъ про то обстоятельство, что при монашескомъ постриженіи перемѣнялось имя (хотя въ то время, можетъ быть, бывало и такъ, что оставлялось мірское имя).

[4]) Что отецъ Θеодосія былъ чиновникъ, видно изъ того, что онъ переселился изъ Василева въ Курскъ, «князю тако повелѣвшю». Немночисленные въ древнее время чиновники городскіе были посадники или житійнымъ слогомъ «властелины градовъ» и при нихъ тіуны двоякаго рода — княжескіе, дѣйствительные чиновники, и ихъ собственные — просто ихъ холопы. Такъ какъ отецъ Θеодосія не былъ посадникомъ или властелиномъ града, что̀ ясно даетъ знать Несторъ («ни отъ властелинъ градъ пастуха и учителя инокимъ»), то остается думать, что онъ былъ тіуномъ княжимъ (весьма не изъ большихъ между ними, ибо служилъ въ незначительныхъ городахъ, каковы Василевъ и Курскъ). О нѣкоторой родовитости отца Θеодосіева даетъ знать его мать, когда, укоряя его за работу на селѣ съ рабами и потомъ за просфорничество, говоритъ: «укоризну себѣ и роду своему твориши... хулу наносиши на родъ свой».

Въ Курскѣ во времена дѣтства Ѳеодосіева уже появилось ученіе грамотѣ, т. е. уже открыты были многія или по крайней мѣрѣ весьма немногія частныя училища грамотности,—и онъ, надѣленный особенною остротою ума и особенною жаждою знанія, заставилъ своихъ родителей, чтобы отдали его въ ученіе, при чемъ свою охоту оправдалъ весьма быстрыми успѣхами въ изученіи грамоты или искусства чтенія [1]). Во время ученія Ѳеодосій узналъ и наслушался (и можетъ быть — отчасти самъ начитался) о великихъ подвижникахъ христіанскаго монашества, и будучи человѣкомъ исключительнымъ по натурѣ, въ точномъ и совершенномъ смыслѣ слова — высоко-избраннымъ сосудомъ Божіимъ, принялъ въ своемъ дѣтскомъ сердцѣ твердое намѣреніе стать ихъ подражателемъ. Онъ началъ съ того, что отказался отъ участія въ играхъ сверстниковъ и что вмѣсто одеждъ свѣтлыхъ, въ какихъ ему надлежало ходить по общественному положенію его родителей, къ огорченію и вопреки волѣ этихъ послѣднихъ, старался одѣваться въ заплатанныя рубища, чтобы казаться однимъ «отъ убогихъ» [2]). Когда исполнилось Ѳеодосію 13-ть лѣтъ, умеръ его отецъ. Оставшись послѣ него вмѣстѣ съ матерію домохозяиномъ, Ѳеодосій приступилъ къ домохозяйствованію такъ, чтобы начать первое ученіе подвижничеству: присоединившись къ своимъ рабамъ, какъ одинъ изъ нихъ, онъ началъ наравнѣ съ ними и «со всякимъ смиреніемъ» работать на селѣ или на фермѣ, которая осталась послѣ отца. Но вмѣстѣ съ этимъ первымъ явнымъ приступомъ къ подвижничеству началась для Ѳеодосія и школа смиренія, учительницею въ которой явилась его мать,—женщина обладавшая, при мужской физической крѣпости и дебелости, и мужскимъ характеромъ и въ тоже время весьма горячимъ и крутымъ нравомъ [3]): видя необычное поведе-

---

[1]) О кругѣ ученія Ѳеодосіева у единаго отъ учитель Несторъ выражается: «извыче вся граматикія»; но несомнѣнно, что подъ этими граматикіями должно разумѣть одну грамоту и болѣе ничего: учители граматикій, — настоящихъ наукъ, что̀ вѣроятно разумѣетъ подъ ними Несторъ, какъ можно думать, еще оставались до нѣкоторой степени въ Россіи во время дѣтства Ѳеодосіева, но оставались единственно въ Кіевѣ и никакъ ни во время его дѣтства ни ранѣе не могли попасть въ такой городокъ, какъ Курскъ.

[2]) Несторъ представляетъ дѣло такъ, что Ѳеодосій началъ подвизаться до нѣкоторой степени еще до поступленія въ ученье. Если бы Ѳеодосій видѣлъ живые примѣры подвижниковъ, то это было бы не невѣроятно, ибо извѣстны несомнительные случаи чрезвычайно ранняго увлеченія живымъ примѣромъ. Но такъ какъ Ѳеодосій не видѣлъ живыхъ примѣровъ и могъ воодушевиться своимъ желаніемъ стать подвижникомъ только отъ слышанія, то вѣроятнѣе представлять дѣло такъ, какъ мы его представляемъ.

[3]) Несторъ говоритъ о матери Ѳеодосія: «бѣ тѣломъ крѣпка и сильна, яко-же и мужь (мужчина): аще бо кто и не видѣвъ ея ти слышаше ю бесѣдующу, то начьняше мьнѣти мужа ю суща».

ніе сына, она сначала увѣщаніями пыталась заставить его вести себя, какъ всѣ, и какъ прилично было ему въ его положеніи; когда же увѣщанія остались безъ дѣйствія, она обратилась къ побоямъ, которые, кака ясно даетъ знать Несторъ, должны быть представляемы весьма жестокими. Обращаясь съ людьми, отъ которыхъ можно было слышать душеспасительное, юный Θеодосій наслушался о святыхъ Іерусалимскихъ мѣстахъ, «идѣже Господь нашъ Іисусъ Христосъ плотію походи»; въ его сердцѣ загорѣлось пламенное желаніе посѣтить ихъ, и онъ началъ усердно молить Бога, чтобы исполнилось его желаніе. Скоро пришли въ Курскъ Іерусалимскіе странники [1]), т. е. Іерусалимскіе Греки или Арабы, которые приходили въ Россію за милостыней и которые взялись допровадить мальчика до святыхъ мѣстъ. Не совсѣмъ понятно, какъ странники рѣшились взять съ собой 13-или 14-лѣтняго человѣка, но если справедливъ разсказъ, то нужно думать, что они были не изъ лучшихъ и что заботились не столько о томъ, какъ устроятъ спутника, сколько о томъ, что на дорогу они пріобрѣтаютъ себѣ прислужника [2]). Какъ бы ни было, мать нагнала бѣглеца, яростно избила и, разругавъ странниковъ, связаннаго возвратила его домой. По возвращеніи она снова повторила тоже и такое же битье, посадила сына на привязь въ особой комнатѣ, а черезъ два дня освободивъ отъ ней заковала ноги его въ желѣза, въ которыхъ онъ и ходилъ немалое время [3]), пока не далъ слова болѣе не бѣгать, — не совсѣмъ вѣроятныя съ перваго взгляда жестокость и ея формы должны быть объясняемы нравомъ матери Θеодосія, при которомъ возможны и случаются подобные случаи даже и въ настоящее время, а затѣмъ вообще тогдашнимъ временемъ. Оставивъ мысль о путешествіи къ святымъ Іерусалимскимъ мѣстамъ, Θеодосій усердно началъ ходить въ церковь за службы и увидѣвъ, что часто не бываетъ литургіи за невозможностію доставать просфоры, самъ рѣшился стать для города просфорникомъ: онъ началъ печь просфоры и продавать ихъ, а прибыль, какая приходила, раздавать нищимъ. Что значитъ и какъ могла случиться невозможность доставать просфоры, мы уже объясняли выше; нѣтъ сомнѣнія, что съ своимъ занятіемъ просфоропекаря Θеодосій старался, сколько могъ, утаиваться отъ матери и отъ всѣхъ, кто могъ сказать ей; но дѣло было узнано и мать, и сама находя занятіе зазорнымъ и побуждаемая общими насмѣшками, обратилась

---

1) У Нестора: «и се придоша страньници въ градъ тъ»; странники значитъ тутъ не странниковъ въ теперешнемъ смыслѣ, а иностранцевъ, людей Греческой земли; можно разумѣть подъ ними греческихъ торговцевъ-коробейниковъ, но всего вѣроятнѣе — сборщиковъ.

2) Могли быть странники и такіе пройдохи, что просто предполагали продать юношу, выдавъ его за своего раба.

3) «Такоже сътвори дни многи ходя».

къ увѣщаніямъ, угрозамъ и побоямъ. Утишая гнѣвъ матери своими мудрыми бесѣдами къ ней и снова видя его поднимающимся и переходящимъ въ тѣ же угрозы и побои, прекращая свое занятіе и снова возвращаясь къ нему, Θеодосій провелъ такъ болѣе двухъ лѣтъ[1]). Наконецъ, онъ тайно ушолъ изъ дому и изъ Курска и поселился въ одномъ сосѣднемъ городѣ у священника, съ тѣмъ, какъ должно думать, намѣреніемъ, чтобы быть ему за дьячка при совершеніи церковныхъ службъ и такимъ образомъ удовлетворить своему желанію постоянно или по крайней мѣрѣ какъ можно чаще упражняться въ церковной общественной молитвѣ; при этомъ, какъ прямо говоритъ Несторъ, онъ продолжалъ заниматься просфоропеченіемъ. Въ домѣ священника Θеодосій прожилъ «многи дни», т. е. довольно продолжительное время; но потомъ мать нашла его и возвратила домой изъ этого втораго побѣга съ тѣми же бранью и побоями, какъ и изъ перваго. Какъ сынъ бывшаго чиновника (тіуна) посадничьяго Θеодосій не могъ быть неизвѣстенъ посаднику Курска, — былъ ли имъ все тотъ же человѣкъ, при которомъ служилъ его отецъ, или уже другой; посадникъ имѣлъ у себя домовую церковь, при которой должны были находиться домовые или такъ называемые крестовые священники и дьяки; Θеодосій, будучи усерднѣйшимъ любителемъ и вмѣстѣ знатокомъ церковныхъ службъ, будучи юношей «смиреннымъ и покоривымъ», представлялъ собою человѣка, который обѣщалъ быть примѣрнымъ крестовымъ дьякомъ: такимъ образомъ случилось, что по возвращеніи изъ вторичнаго бѣгства Θеодосій былъ взятъ посадникомъ Курска къ его домовой церкви. Во время пребыванія въ домѣ посадника, въ качествѣ его крестоваго дьяка, Θеодосій, уже окончательно рѣшившійся стать инокомъ и подвижникомъ, возложилъ на себя желѣзныя вериги. Мать, узнавшая объ этомъ и замѣтившая на тѣлѣ сына кровь отъ тренія желѣза, настоятельными увѣщаніями, бранью и

---

[1]) Въ древнѣйшемъ извѣстномъ спискѣ житія Θеодосіева, относящемся къ XII вѣку, говорится, что онъ провелъ въ занятіи просфорничествомъ болѣе 12-ти лѣтъ: «сице же пребысть двѣнадесяте лѣтѣ или болѣ творя»; въ позднѣйшихъ спискахъ вмѣсто 12 лѣтъ читается 2 лѣта (преосв. *Макарія* т. 2, изд. 2 стр. 49, прим. 83). Мы рѣшительно находимъ, что правильнѣйшимъ чтеніемъ должно быть признаваемо чтеніе позднѣйшихъ списковъ, а не древнѣйшаго: во-первыхъ, совершенно невозможно допустить, чтобы мать Θеодосіева терпѣла его просфоропекарство цѣлыя 12 лѣтъ; во-вторыхъ, самъ Несторъ далѣе говоритъ, что Θеодосій пришолъ въ Кіевъ для постриженія въ монахи, будучи «отрокомъ»; но если бы онъ провелъ въ просфоропекарствѣ 12 лѣтъ, то въ минуту прихода въ Кіевъ былъ бы уже вовсе не отрокомъ. Если бы Θеодосій провелъ въ просфоропекарствѣ 12 лѣтъ, то въ минуту его ухода отъ матери въ Кіевъ ему было бы лѣтъ 28—30; а если бы это было такъ, то мать много разъ должна бы была пытаться женить его, чего однако въ житіи Нестора вовсе не говорится.

побоями хотѣла заставить его возвратиться на путь обыкновенной жизни. Тогда Θеодосій, воодушевляясь словами Писанія: «аще кто не оставитъ отца или матере и въ слѣдъ Мене не идетъ, то нѣсть Мене достоинъ», принялъ намѣреніе удалиться изъ дому и отъ матери въ третій и послѣдній разъ. Желая постричься въ монахи, онъ направился въ Кіевъ, о монастыряхъ котораго слышалъ и въ который и прибылъ послѣ трехнедѣльнаго пѣшеходнаго странствованія въ слѣдъ за купеческимъ обозомъ. Обошедъ, по словамъ Нестора, всѣ монастыри и ни въ одномъ не бывъ принятъ по причинѣ бѣдности (объясненіе сего послѣ), онъ услышалъ наконецъ о преп. Антоніи, подвизавшемся въ пещерѣ: къ нему онъ и устремился. Подвижникъ сначала не хотѣлъ принять его, указывая на то, что «мѣсто скорбно и тѣснѣйше паче инѣхъ мѣстъ», а онъ юнъ и не можетъ «терпѣти на мѣстѣ семъ скорби»; но потомъ онъ преклонился усердными мольбами и твердымъ желаніемъ пришедшаго и повелѣлъ Никону, презвитеру начинавшагося братства, остричи его и облечь въ монашескую одежду [1]).

На какомъ году возраста Θеодосій постригся въ монахи, этого не говорятъ ни лѣтописецъ ни Несторъ; но второй непрямыми рѣчами и не совершенно опредѣленными указаніями даетъ знать, что — будучи 18 — 20 - лѣтнимъ юношей [2]). Въ какомъ году историческомъ, т. е. отъ Р. Х., имѣло мѣсто событіе, этого также не говорятъ ни лѣтописецъ ни Несторъ; но первый даетъ знать, что послѣ смерти Ярослава (1054) и въ началѣ правленія Изяслава, а второй даетъ знать, что довольно задолго и именно болѣе четырехъ лѣтъ до 1062 г. [3]); слѣдовательно — приблизительнымъ образомъ въ году 1055—56 [4]).

---

[1]) Мать Θеодосіева, напрасно искавъ сына четыре года, наконецъ явилась въ Кіевъ и нашла его въ пещерѣ у Антонія. Но вмѣсто того, чтобы убѣдить сына возвратиться въ міръ, сама была убѣждена имъ принять монашество, что̀ и сдѣлала, постригшись въ Кіевскомъ Никольскомъ монастырѣ (находившемся за городомъ въ одну сторону съ Печерскимъ и не особенно далеко отъ него, — нынѣ мужской Пустынно-Николаевскій, стоящій впрочемъ не совсѣмъ на древнемъ мѣстѣ, см. ниже роспись монастырей).

[2]) Θеодосій остался 13-ти лѣтъ послѣ отца и затѣмъ должно быть полагаемо отъ 3-хъ до 5-ти лѣтъ на время отъ смерти отца до втораго бѣгства въ иной городъ къ презвитеру и приблизительно столько же на время отъ втораго бѣгства до третьяго или окончательнаго въ Кіевъ. Въ минуту своего прибытія въ Кіевъ Θеодосій былъ, по Нестору, отрокомъ — юношей: въ монастыряхъ Кіевскихъ не хотѣли принять его, «видѣвъше отрока простость и ризами же худами облечена»; Антоній говоритъ ему: «ты же унъ сый».

[3]) Мать Θеодосія пришла въ Кіевъ спустя 4 года послѣ его поселенія у Антонія; но когда она пришла, монастырь находился еще въ пещерѣ, а не поверхъ земли; вынесеніе же монастыря изъ пещеры, по Нестору, имѣло мѣсто въ 1062 г.

[4]) Принимая, что Θеодосій пришолъ къ Антонію 18—20-лѣтнимъ юношей въ 1055—56 г., мы получимъ, что онъ родился въ 1035—38 г.

Вскорѣ по приходѣ Ѳеодосія къ Антонію всей братіи въ пещерѣ послѣдняго собралось, какъ мы сказали выше, 12 человѣкъ. Составившееся братство ископало «печеру велику и (устроило въ ней) церковь и кельи». Когда такимъ образомъ пещера приняла видъ настоящаго монастыря, преп. Антоній, желая подвизаться не въ общинѣ, а уединенно съ немногими учениками, сказалъ устроившейся братіи: «се Богъ васъ, братья, совокупи и отъ благословенія есте святыя горы, имже мене постриже игуменъ святые горы, а язъ васъ постригалъ; да буди благословеніе на васъ первое отъ Бога, а второе отъ святыя горы; живете же о собѣ и поставлю вы игумена, а самъ хочу въ ону[1]) гору ити единъ, якоже и прежде бяхъ обыклъ уединився жити». Поставивъ игуменомъ надъ братіей Варлаама, сына боярина Іоанна, Антоній съ неизвѣстнымъ небольшимъ числомъ спутниковъ, желавшихъ въ собственномъ смыслѣ отшельничествовать, удалился на сосѣдній надрѣчный холмъ, отдѣленный отъ холма, на которомъ находилась пещера, глубокимъ оврагомъ, и здѣсь ископалъ себѣ новую пещеру[2]). Число братіи продолжало

---

1) «Въ ону гору», — подразумѣвается: что̀ видите за оврагомъ отсюда.

2) Первую Антоніеву пещеру (наслѣдованную отъ Иларіона), въ которой зачался Печерскій монастырь, составляютъ нынѣшнія дальнія или Ѳеодосіевы пещеры монастыря; вторую пещеру — нынѣшнія ближнія или его собственнаго имени (Антоніевы) пещеры. Холмъ второй пещеры лежалъ отъ холма первой, отдѣляясь отъ него оврагомъ, ближе къ городу; въ настоящее время отъ ближнихъ до дальнихъ пещеръ по галлереѣ, перекинутой черезъ оврагъ, 91 сажень. Что Антоній удалился во вторую пещеру не въ буквальномъ смыслѣ одинъ и что онъ и послѣ принималъ къ себѣ желавшихъ отшельничествовать, это видно изъ разсказа лѣтописца (подъ 1074 г.) о затворникѣ и потомъ юродивомъ Исаакѣ Торопчанинѣ. Дальнѣйшая личная исторія преп. Антонія, предоставившаго созидать монастырь другимъ, есть та, что онъ во второй пещерѣ и скончался, имѣвъ только то приключеніе, что на нѣкоторое время долженъ былъ удаляться изъ нея отъ гнѣва вел. кн. Изяслава къ его брату Святославу въ Черниговъ. Въ 1067 г. Изяславъ вмѣстѣ съ братьями Святославомъ и Всеволодомъ взялъ въ плѣнъ Всеслава Полоцкаго и посадилъ въ порубъ въ Кіевѣ; въ слѣдующемъ 1068 г. Кіевляне высѣкли изъ поруба Всеслава и объявили своимъ великимъ княземъ, а Изяславъ долженъ былъ бѣжать къ Ляхамъ; еще въ слѣдующемъ 1069 г. Изяславъ возвратилъ себѣ престолъ, оставленный Всеславомъ, бѣжавшимъ въ Полоцкъ, съ помощію Болеслава Ляшскаго. Возвратившись на престолъ (2 Мая 1069 г.) Изяславъ «нача гнѣватися на Антонья изъ Всеслава»; поэтому Святославъ Черниговскій тайно увезъ Антонія изъ Кіева къ себѣ въ Черниговъ (тайно, нѣтъ сомнѣнія, за тѣмъ, чтобы скрыть отъ Изяслава мѣстопребываніе Антонія, который въ противномъ случаѣ могъ потребовать его выдачи), гдѣ Антоній и жилъ нѣкоторое время, пока вѣроятно не примирился съ Изяславомъ съ помощью Святослава, подвизавшись въ ископанной имъ пещерѣ на подгородныхъ Болдиныхъ горахъ (лѣтоп. подъ 1074 г., см. въ спискѣ монастырей монастырь Черниговскій Болдино-Успенскій). Что было причиной гнѣва Изяслава на Антонія, который не простирался на весь

умножаться и Варлаамъ, съ разрѣшенія и благословенія Антонія, началъ выселяться съ нею изъ пещеры. Сначала поставили надъ послѣднею малую церковцу во имя Успенія Божіей Матери, а потомъ рѣшили построить близь нея и настоящій монастырь: испросивъ у великаго князя Изяслава гору, въ которой находилась пещера (принадлежавшую къ землѣ села Берестова), построили великую церковь [1]) и многія келліи и ого-

---

Печерскій монастырь, а ограничивался имъ лично, остается неизвѣстнымъ. Такъ какъ Всеславъ взятъ былъ въ плѣнъ измѣною, съ преступленіемъ крестнаго цѣлованія (лѣтоп. подъ 1074 г.), то можетъ быть Антоній открыто укорялъ за сіе Изяслава, а Изяславъ въ свою очередь, можетъ быть, этимъ укорамъ приписывалъ то, что Кіевляне его прогнали. Годъ смерти преп. Антонія не отмѣченъ ни у лѣтописца ни у Нестора (которые послѣ его переселенія во вторую пещеру оставляютъ говорить о немъ и первый изъ которыхъ сообщаетъ приведенный нами эпизодъ по удаленіи въ Черниговъ только случайнымъ образомъ), и мы находимъ указаніе на него только въ Патерикѣ, но указаніе возбуждающее нѣкоторыя сомнѣнія. Въ Патерикѣ разсказывается, что Царица (небесная или Божія Матерь), посылая изъ Константинополя зодчихъ строить «великую» каменную церковь Печерскаго монастыря, говорила имъ, что «Антоній точію благословивъ (заложеніе церкви) отходитъ свѣта сего на вѣчный, а Ѳеодосій въ два лѣта по немъ идетъ къ Господу» (разсказъ Симона о зодчихъ). Церковь Печерскаго монастыря была заложена въ 1073 г., подразумѣвается (какъ заложеніе всякой каменной церкви) весной; слѣдовательно Антоній умеръ не ранѣе лѣта или весны 1073 г.; но Ѳеодосій, который умеръ по Патерику черезъ два года послѣ Антонія, скончался 3-го мая 1074 г., не чрезъ два года, а чрезъ одинъ отъ заложенія церкви (лѣтопись). Въ лѣтописи читается, что Антоній, ископавъ вторую пещеру, въ ней сконча животъ свой, «не исходя изъ пещеры лѣтъ 40 нигдаже» (никудаже). Эти «лѣтъ 40», надъ которыми иные ученые ломаютъ головы, составляютъ или позднѣйшую приписку въ лѣтописи, основанную на какомъ-то недоразумѣніи (у Нестора также говорится о неисходномъ пребываніи въ пещерѣ, но безъ обозначенія числа лѣтъ: «ископавъ пещеру, живяше, не излазя изъ нея», по изд. Бодянск. въ Чтенн. л. 9 стр. 27) или позднѣйшую поправку другой цифры. Въ обѣихъ пещерахъ Антоній жилъ около 22 лѣтъ (1051 — 73), а во второй пещерѣ (о которой именно рѣчь), если предположить, что переселился въ нее около 1060 г., жилъ около 13 лѣтъ (если вѣрить Татищеву, то въ нѣкоторыхъ бывшихъ у него подъ руками спискахъ лѣтописи вмѣсто 40 лѣтъ стояло 8, Исторіи ч. II, стр. 111 прим. 256; но это также вовсе неладно, ибо будетъ выходить, что Антоній переселился во вторую пещеру только въ 1065 г. Можно предполагать, что въ подлинникѣ стояло четыренадесять, что̀ совсѣмъ сходится съ вѣроятнымъ временемъ пребыванія во второй пещерѣ, и что изъ этого четыренадесять по ошибкѣ явилось четыредесять).

[1]) Великую, сравнительно съ предшествующей церковцей, но въ сущности небольшую, какъ это узнаемъ изъ исторіи построенія слѣдующей, на самомъ дѣлѣ великой, церкви (Несторъ). Она была деревянная, какъ прямо говоритъ Несторъ, но странно, что объ ея строеніи употребляются лѣтописцемъ слова: заложиша и свершиша, обыкновенно употребляемыя только о церквахъ ка-

родили все столпьемъ,—такъ начался Печерскій монастырь, получившій свое названіе, какъ говоритъ лѣтописецъ, отъ того, что монахи первоначально жили въ пещерѣ. По свидѣтельству Нестора, не имѣющему впрочемъ характера совершенной опредѣленности, переселеніе изъ пещеры на верхъ земли — въ монастырь случилось въ 1062 г. [1]). Только что построенъ былъ монастырь, вел. кн. Изяславъ взялъ изъ него игумена Варлаама, чтобы поручить ему игуменство въ построенномъ имъ самимъ монастырѣ св. Димитрія. Братья пошли къ Антонію и просили поставить новаго игумена. Антоній отвѣчалъ: «кто болій въ васъ, якъ же Ѳеодосій, послушливый, кроткій, смиреный, да сь (сей) будетъ вамъ игуменъ», — и Ѳеодосій, уже прежде того посвященный во презвитеры или іеромонахи [2]), сталъ игуменомъ.

Преп. Ѳеодосій былъ поставленъ въ игумены въ чрезвычайно молодыхъ годахъ, не имѣя еще и 30 лѣтъ отъ роду и можетъ быть—имѣя ихъ не болѣе какъ только 25-ть. Это значитъ, что онъ рѣшительно возвышался надъ всею остальною братіей, какъ человѣкъ особый въ числѣ ея, и что онъ давалъ Антонію провидѣть въ себѣ того знаменитаго возградителя монастыря, какимъ явился на самомъ дѣлѣ [3]).

«Пріемше монастырь, говоритъ лѣтописецъ, Ѳеодосій поча имѣти воздержанье и велико пощенье и молитвы со слезами и совокупляти нача многи черноризцы»: отъ Варлаама онъ получилъ монастырь съ 20 человѣками братій, но скоро совокупилъ ихъ 100 (лѣтоп.). Это совокупленіе Ѳеодосіемъ въ непродолжительное время многочисленнаго братства, какъ ясно даетъ знать лѣтописецъ, совершилось не такимъ только и просто образомъ, что онъ принималъ всѣхъ приходившихъ къ нему (что̀ дѣлалось и прежде и причемъ братія прибывала только постепенно), а такимъ именно образомъ, что онъ нарочито старался о томъ, чтобы со-

---

менныхъ, и что полъ въ ней, какъ даетъ знать тотъ же лѣтописецъ (подъ 1074 г. въ разсказѣ объ Исаакіи) былъ каменный.

[1]) Построеніе монастыря Несторъ соединяетъ съ поставленіемъ въ игумены преп. Ѳеодосія, ему усвояя это построеніе. Но по болѣе достовѣрному свидѣтельству лѣтописца монастырь построенъ не имъ, а до него Варлаамомъ. Такимъ образомъ, 1062 г. у него можно разумѣть или о построеніи монастыря или о поставленіи въ игумены Ѳеодосія. Во всякомъ случаѣ изъ словъ Нестора слѣдуетъ то, что монастырь построенъ не позднѣе 1062 г., но или въ семъ году или нѣсколько ранѣе.

[2]) На мѣсто Никона, который удалился изъ Печерскаго монастыря въ Тмутаракань, чтобы тамъ построить свой монастырь (Несторъ).

[3]) Оказывающійся по нашей хронологіи слишкомъ молодымъ возрастъ Ѳеодосія въ минуту поставленія его въ игумены какъ будто заставляетъ склоняться къ другой хронологіи, которая прибавляетъ ему въ семъ случаѣ 10 лѣтъ. Но чтобы не два года, а 12 лѣтъ Ѳеодосій могъ провести въ просфоропекарствѣ, это представляется намъ совершенно невозможнымъ.

брать какъ можно болѣе многочисленное братство. Такъ какъ вовсе нельзя, конечно предполагать, чтобы Θеодосій занимался нарочитой вербовкой въ монахи мірянъ, то, очевидно, необходимо предполагать другое. Этимъ другимъ могло быть только то, что Θеодосій старался собрать въ свой настоящій монастырь монаховъ монастырей ненастоящихъ, — что возможно бóльшее количество этихъ уже готовыхъ монаховъ онъ хотѣлъ привлечь къ истинному монашествованію. Собравъ большое братство, Θеодосій рѣшился ввести въ своемъ монастырѣ хорошій монастырскій уставъ, каковаго дотолѣ еще не было въ монастыряхъ русскихъ; начавъ искать такого устава, онъ нашелъ у одного Грека, пришедшаго съ митрополитомъ Георгіемъ, уставъ Студійскаго монастыря, и его именно и рѣшился ввести у себя; списавъ его (подразумѣвается — въ переводѣ), онъ «устави въ монастыри своемъ, какъ пѣнья пѣти монастырьская и поклонъ какъ держати и чтенья почитати и стоянье въ церкви и весь рядъ церковный и на транезѣ сѣданье и что ясти въ кія дни, все со уставленьемъ»[1]). Это первое введеніе настоящаго и притомъ строгаго монастырскаго устава составило знаменитое дѣло, навсегда доставившее Печерскому монастырю старѣйшинство между всѣми монастырями русскими: «Θеодосій, говоритъ лѣтописецъ, все то (вышесказанное) изобрѣтъ, предасть монастырю своему; отъ того же монастыря переяша вси манастыреве уставъ; тѣмъ же почтенъ есть монастырь Печерскій старѣй всѣхъ».

Съ введеніемъ преп. Θеодосіемъ настоящаго устава, о которомъ обстоятельнѣе мы скажемъ ниже, окончилась исторія внутренняго устроенія Печерскаго монастыря, но не окончилась исторія устроенія внѣшняго, въ смыслѣ совокупности зданій. Черезъ 11 или 12 лѣтъ послѣ построенія монастыря надъ пещерой, преп. Θеодосій рѣшился построить новый обширнѣйшій монастырь на новомъ мѣстѣ. Это послѣднее было выбрано черезъ оврагъ отъ прежняго монастыря, близь второй пещеры преп. Антонія, въ которой онъ скончался, и здѣсь въ 1073 г. преп. Θеодосій заложилъ великую каменную церковь новаго монастыря[2]). Но ему не

[1]) Лѣтописецъ и Несторъ не одинаково говорятъ о пріобрѣтеніи Θеодосіемъ Студійскаго устава. Первый пишетъ: «и нача (Θеодосій) искати правила чернечьскаго, и обрѣтеся тогда Михаилъ чернець манастыря Студійскаго, иже бѣ пришелъ изъ Грекъ съ митрополитомъ Георгіемъ, и нача у него искати устава чернець Студійскихъ, и обрѣтъ у него и списа»... Несторъ пишетъ: «посла (Θеодосій) единаго отъ братія въ Костяньтинь градъ къ Ефрему скопцю (помянутому выше, который ушелъ изъ Печерскаго монастыря въ Константинополь и жилъ тамъ по всей вѣроятности именно въ монастырѣ Студійскомъ), да вьсь (весь) уставъ Студійскаго монастыря исписавъ пришлетъ ему; онъ же преподобнаго отца нашего повелѣнія ту абіе и створи, и весь уставъ монастырскій исписавъ посла блаженному отцу нашему Θеодосію». Какъ можно и вѣроятно примирять эти извѣстія, см. выше.

[2]) И поэтому-то Антоніевы пещеры суть ближнія пещеры къ монастырю, до сихъ поръ остающемуся на его второмъ мѣстѣ.

суждено было совершить эту вторую постройку. Въ слѣдующемъ 1074 г., 3 Мая, во вторую субботу по Пасхѣ, онъ скончался послѣ непродолжительной болѣзни, по всей вѣроятности, приключившейся ему отъ напряженныхъ подвиговъ предшествующаго великаго поста, которымъ онъ обыкновенно предавался. Онъ умеръ въ возрастѣ, какъ видно изъ сказаннаго сейчасъ выше, вовсе не преклонной старости, а только что начинавшагося зрѣлаго мужества или смертію, какъ говорятъ, неожиданною и преждевременною: крѣпкое тѣлесное здоровье его, о которомъ прямо говоритъ его біографъ, какъ необходимо думать, было сломлено тѣмъ вольнымъ и постояннымъ аскетическимъ самоумерщвленіемъ, образецъ котораго онъ показалъ и къ которому мы возвратимся нѣсколько ниже. Онъ погребенъ былъ въ пещерѣ, которая подъ старымъ монастыремъ, т. е. въ той первоначальной Антоніевой, которую этотъ наслѣдовалъ отъ Иларіона и въ которой зачалось Печерское братство [1]). Новый монастырь послѣ смерти Ѳеодосія достраивали его преемники: Стефанъ (остававшійся игуменомъ недолго, не далѣе какъ до 1078 г., см. о немъ немного ниже, подъ монастыремъ Стефанечемъ), Никонъ (тотъ, о которомъ говорили мы выше, возвратившійся изъ Тмутаракани, замѣнившій Стефана не позднѣе какъ въ 1078 г. и умершій въ 1088 г.) и Іоаннъ (избранный на мѣсто Никона въ томъ же 1088 или въ слѣдующемъ 1089 г.). Каменная церковь новаго монастыря, заложенная преп. Ѳеодосіемъ въ 1073 г., была окончена кладкой при Стефанѣ на 3-е лѣто, въ 1075 г. (лѣтоп.); но вѣроятно за скудостію средствъ для отдѣлки, производившейся медленно, она была освящена только черезъ 14 лѣтъ, въ 1089 г. (ibid.) [2]). Такъ какъ новый монастырь былъ построенъ (подразумѣвается — весь деревянный) и братія была переведена въ него изъ стараго при Стефанѣ (Несторъ), то должно думать, что въ неосвященной («великимъ священіемъ») церкви литургія совершалась на антиминсѣ (послѣ малаго священія), — объясненіе см. выше. Старый или «ветхій» монастырь, послѣ переведенія братіи въ новый, не былъ уничтоженъ, а оставленъ существовать съ небольшимъ числомъ оставленной въ немъ братіи: пещера, при которой находился этотъ старый монастырь, послѣ того какъ вышла изъ нея братія, стала служить для монастыря усыпальницей или кладбищемъ, и для погребенія въ пещерѣ умирающихъ и было оставлено

---

1) И поэтому его — Ѳеодосіевы пещеры суть дальнія отъ (теперешняго) монастыря пещеры. Не совсѣмъ понятно, что Ѳеодосій погребенъ былъ не вмѣстѣ съ Антоніемъ и не въ одной съ нимъ пещерѣ. Это какъ будто наводитъ на подозрѣніе, что когда умеръ Ѳеодосій, Антоній былъ еще живъ. — О погребеніи Ѳеодосія лѣтописецъ и Несторъ говорятъ не совсѣмъ согласно.

2) Въ Патерикѣ Печерскомъ дается знать, что къ росписанію церкви было приступлено спустя болѣе 10 лѣтъ послѣ смерти Ѳеодосія (разсказъ о живописцахъ) и слѣд. спустя болѣе 7 лѣтъ послѣ окончанія кладки.

въ старомъ монастырѣ нѣсколько человѣкъ братіи, какъ бы погребальщиками, а также оставлены были презвитеръ и діаконъ для ежедневнаго совершенія въ церкви монастыря заупокойной литургіи «за умирающую братію», — Несторъ.

Въ 1108 г. была окончена въ Печерскомъ монастырѣ строеніемъ каменная трапезница или трапеза, построенная иждивеніемъ нѣкоего Глѣба («повелѣньемъ Глѣбовымъ», лѣтоп. подъ 1108 и 1100 гг.), — по всей вѣроятности, Минскаго князя Глѣба Всеславича, сына Всеслава Полоцкаго (cfr Ипатск. лѣт. подъ 1158 г. fin. о вдовѣ Глѣба Ярополковнѣ).

Въ послѣдней четверти XII вѣка, при архимандритѣ Василіи [1]), избранномъ въ 1182 г. (Ипатск. лѣт.) и умершемъ неизвѣстно когда послѣ 1197 г. (ibid.), монастырь обнесенъ былъ каменной стѣной [2]).

Въ 1240 г. въ нашествіе Татаръ монастырь былъ разрушенъ [3]). Въ 1250 г., какъ кажется, онъ оставался еще въ запустѣніи (въ семъ году Даніилъ Галичскій, отправляясь къ Татарамъ, молился въ Кіевѣ въ Выдубицкомъ монастырѣ, но не и въ Печерскомъ, — Ипатск. лѣт.), но въ 1274 г. его игуменъ Серапіонъ поставленъ въ епископы Владимирскіе. Въ нынѣшнемъ монастырѣ остаются отъ домонгольскаго — нижняя часть «великой» или главной церкви его и можетъ быть надворотная церковь св. Троицы (см. выше); все остальное есть позднѣйшее и новѣйшее: теперешнія каменныя стѣны монастыря на мѣсто деревянныхъ, замѣнившихъ собою разрушенныя домонгольскія, построены Мазепой въ 1698 г.; всѣ зданія и всѣ церкви (со включеніемъ и надпещерныхъ) идутъ отъ послѣдующаго за симъ времени, см. «Описаніе Кіевопечерской лавры» митр. Евгенія. Двои пещеры, находящіяся при монастырѣ, съ теченіемъ времени потерпѣли много измѣненій въ своемъ видѣ, ibid. гл. XIV (Мы сказали, что пещера находившаяся подъ ветхимъ монастыремъ, по перенесеніи монастыря на новое мѣсто, стала монастырскимъ кладбищемъ. Но въ настоящее время мощи всѣхъ святыхъ печерскихъ, описанныхъ въ Патерикѣ, находятся въ ближнихъ пещерахъ. Должно думать, что перенесеніе случилось въ позднѣйшее время и именно по тому поводу, что у поклонниковъ, пока не былъ сдѣланъ черезъ оврагъ между пещерами мостъ, не было охоты ходить въ дальнія пещеры).

Другіе Кіевскіе монастыри нашего класса суть: Германечь или Спасскій Берестовскій и Стефанечь или Кловскій Влахернскій.

---

[1]) О санѣ архимандрита см. ниже.

[2]) См. посланіе неизвѣстнаго къ архимандриту Василію, усвояемое Кириллу Туровскому (перв. полов. т. стр. 669 fin.) въ прибавленіяхъ къ Творр. Свв. Отцевъ, ч. 10 стрр. 347 и 348.

[3]) Подробно говоритъ о разрушеніи монастыря Татарами Синопсисъ, но извѣстія беретъ онъ, по всей вѣроятности, только изъ устнаго преданія.

Исторія построенія Германеча или Спасско-Берестовскаго монастыря положительнымъ образомъ неизвѣстна. Но необходимо думать, что онъ построенъ тѣмъ Германомъ, который упоминается въ лѣтописи какъ игуменъ св. Спаса подъ 1072 г. (а Спасскій монастырь называется Германечемъ въ той же лѣтописи подъ 1096 г.), ибо названіе монастыря Германечь, очевидно происходитъ отъ имени строителя, а предполагать еще другаго Германа кромѣ этого значитъ отодвигать монастырь въ такое время, когда еще совсѣмъ не было настоящихъ монастырей на Руси. Монастырь былъ поставленъ такъ же за городомъ, какъ и Печерскій, и на землѣ того же самаго села Берестова, что̀ и онъ, именно не въ дальнемъ разстояніи, ближе къ городу, отъ второй пещеры преп. Антонія (а когда Печерскій монастырь былъ перенесенъ на новое мѣсто и поставленъ между сейчасъ названной пещерой и имъ, то онъ очутился въ самомъ непосредственномъ сосѣдствѣ съ Печерскимъ монастыремъ: отъ стѣны Печерскаго монастыря до церкви Спаса на Берестовомъ, остающейся отъ Берестовскаго монастыря, около 40—50 саженъ). Должно думать, что Владиміръ Мономахъ взялъ монастырь подъ свое покровительство въ качествѣ ктиторіи или патроната и что таковою ктиторіею онъ оставался въ родѣ его сына Юрія Долгорукаго до самаго нашествія Монголовъ (см. выше въ спискѣ каменныхъ церквей), когда прекратилъ свое существованіе. Монастырь, построенный до 1072 г., былъ строенъ одновременно съ Печерскимъ: такъ какъ въ послѣдній были принимаемы съ великою готовностію всѣ желающіе пойдти въ монахи и всѣ готовые монахи, то очевидно, что другой монастырь рядомъ съ нимъ былъ поставленъ не по сознанію нужды въ немъ (этомъ другомъ), а потому только, что его строитель хотѣлъ имѣть свой собственный монастырь (Мы предполагаемъ при этомъ, что Спасскій монастырь начатъ былъ строеніемъ позднѣе Печерскаго, но не невозможно однако и то, что онъ начатъ ранѣе; вообще нельзя не пожалѣть, что исторія его построенія остается неизвѣстною).

Монастырь Стефанечь или Кловскій Влахернскій построенъ Стефаномъ (отъ котораго имя), бывшимъ игуменомъ Печерскимъ и потомъ епископомъ Владиміро-Волынскимъ. Стефанъ, по всей вѣроятности, происходившій подобно Варлааму изъ боярскаго рода [1]), въ молодыхъ лѣтахъ постригся въ монастырѣ Печерскомъ у Ѳеодосія («взрослъ есть подъ его рукою»,—лѣтоп. подъ 1074 г.) и ко времени смерти послѣдняго былъ въ монастырѣ екклесіархомъ и доместикомъ [2]). Преп. Ѳеодосій умирая

---

[1]) Если въ Патерикѣ Печерскомъ врачъ Николы Святоши говоритъ сему послѣднему, постригшемуся въ монахи въ 1106 г.: «кто изъ бояръ поступалъ такъ или хотя желаніе имѣлъ идти по этому пути (монашескому), кромѣ Варлаама, бывшаго здѣсь (въ Печерск. м.) игуменомъ», то это ничего не доказываетъ: это только позднѣйшее ораторство.

[2]) Несторъ назваетъ Стефана то екклесіархомъ, то доместикомъ (деместикъ),

предложилъ было братіи въ игумены на свое мѣсто нѣкоего презвитера Іакова (по всей вѣроятности извѣстнаго писателя), но братія не пожелала его, такъ какъ онъ былъ не ихъ постриженникъ, а пришелъ изъ другаго монастыря, и вмѣсто него просила назначить деместика Стефана, на что Ѳеодосій и согласился [1]). Поставленный въ игумены по желанію братіи и ознаменовавъ свое игуменство тѣмъ, что достроилъ начатую Ѳеодосіемъ великую церковь новаго монастыря и самый этотъ монастырь, Стефанъ долженъ былъ потомъ не болѣе какъ послѣ 5-лѣтняго игумененія [2]) оставить свое мѣсто съ безчестіемъ: неизвѣстно, кто былъ виноватъ, но въ монастырѣ вышла крамола и онъ былъ отставленъ братіей отъ игуменства [3]) и прогнанъ изъ монастыря [4]). Прогнанный игуменъ не хотѣлъ идти подъ начало въ другой монастырь или монашествовать внѣ монастыря и отчасти вѣроятно на собственныя средства, отчасти же съ помощью своихъ многочисленныхъ знакомыхъ и своихъ духовныхъ дѣтей между боярами, весьма сочувственно отнесшихся къ его безчестію, рѣшился построить себѣ свой собственный монастырь. Мѣсто для своего монастыря онъ выбралъ на томъ же загородьи, гдѣ стоялъ и Печерскій, и не въ слишкомъ далекомъ разстояніи отъ послѣдняго (верстахъ въ полуторыхъ къ сѣверозападу), надъ ручьемъ Кловымъ (отъ чего Кловскій); посвятивъ монастырь Божіей Матери и именно — празднику положенія Ея ризы во Влахернѣ (2 Іюля), онъ назвалъ его Влахернскимъ [5]). Монастырь прекратилъ свое существованіе въ нашествіе Монголовъ. (cfr въ спискѣ каменныхъ церквей).

и весьма возможно, что у насъ въ его время оба названія означали одну и туже должность или обѣ должности соединялись въ одномъ и томъ же лицѣ. Екклесіархъ, чтó значитъ начальникъ церкви, въ монастыряхъ греческихъ въ древнее время чинъ важный, былъ смотрителемъ надъ церковію (начальникомъ надъ пономарями), уставщикомъ и распорядителемъ въ ней относительно богослуженія и вмѣстѣ съ тѣмъ и смотрителемъ надъ монахами во время ихъ пребыванія въ церкви. Доместикъ — начальникъ хора пѣвцовъ, регентъ.

1) Такъ разсказываетъ лѣтописецъ; Несторъ въ житіи Ѳеодосія разсказываетъ иначе (и такъ же съ явно намѣреннымъ погрѣшеніемъ противъ истины, какъ и въ томъ случаѣ, когда построеніе Печерскаго монастыря усвояетъ не Варлааму, а Ѳеодосію). Будучи постриженникомъ именно Стефана, онъ совсѣмъ умалчиваетъ объ Іаковѣ и представляетъ дѣло такимъ образомъ, будто Стефанъ былъ предложенъ прямо самимъ Ѳеодосіемъ.

2) Въ 1078 г. по Патерику игуменомъ былъ уже преемникъ Стефана Никонъ (Затворникъ Никита, послѣ епископъ Новгородскій, при игуменѣ Никонѣ предсказалъ смерть князя Глѣба Святославича, а послѣдній убитъ въ 1078 г.).

3) Объясненіе этого самосуда см. ниже.

4) Несторъ въ житіи Ѳеодосія. Къ сему случаю возвратимся послѣ.

5) Несторъ въ житіи Ѳеодосія. Патр. Никонъ и митр. Платонъ съ названіями своихъ монастырей: Иверъ, Новый Іерусалимъ и Виѳанія имѣютъ передъ собою древній примѣръ въ нашемъ Стефанѣ.

Тмутараканскій монастырь, существовавшій или по крайней мѣрѣ остававшійся монастыремъ русскимъ весьма недолгое время, былъ Богородицкій Никоновъ.

Никонъ, первый презвитеръ Печерскаго братства, тотъ самый, о которомъ говорили мы выше, поживъ недолгое время съ Антоніемъ, разстался съ нимъ и ушелъ отъ него (еще до поставленія въ игумены Варлаама), чтобы «сѣсти особѣ», т. е. чтобы поставить свой собственный монастырь. Совѣщавшись или уговорившись съ однимъ монахомъ другаго Кіевскаго монастыря [1]), онъ отправился съ симъ послѣднимъ къ Черному морю; пришедъ «надъ море» спутники разлучились, — другой монахъ пошолъ къ Константинополю, а Никонъ «въ островъ», т. е. на полуостровъ Тмутараканскій. Въ Тмутаракани, близь града, — подразумѣвается главнаго на полуостровѣ, носившаго съ нимъ одно и тоже имя (Тмутаракань) Никонъ нашолъ «мѣсто чисто» или удобное для поставленія монастыря и на немъ возградилъ монастырь въ честь сб. Богородицы. Ушолъ ли Никонъ отъ Антонія съ тѣмъ нарочнымъ намѣреніемъ, чтобы идти въ Тмутаракань, или мысль объ этомъ пришла ему на дорогѣ, чего изъ несовсѣмъ удовлетворительнаго разсказа Несторова не видно, во всякомъ случаѣ раждается вопросъ: для кого онъ хотѣлъ построить монастырь въ Тмутаракани? Къ сожалѣнію, вопросъ этотъ оставляется Несторомъ безъ всякаго отвѣта. Въ Тмутаракани или нашей маленькой Тмутараканской колоніи жили — во-первыхъ, тамошніе Кавказскіе туземцы, — во-вторыхъ, какъ предполагаемъ мы и какъ говорили много выше, — Варяги-Руссы, остатокъ и часть Черноморской колоніи Варяго-или Норманно-Русской, и въ-третьихъ — такъ сказать наши Русскіе Руссы, какъ чиновники, вѣдавшіе колонію. Должно думать, что Никонъ построилъ свой монастырь не для послѣднихъ, ибо ихъ было на полуостровѣ, нѣтъ сомнѣнія, весьма немного и въ случаѣ желанія идти въ монахи имъ естественно было стремиться къ монастырямъ домашнимъ, внутреннимъ русскимъ. Слѣдовательно, представляется вѣроятнымъ думать, что Никонъ построилъ свой монастырь съ той цѣлью, чтобы водворить или распространить и утвердить монашество между туземцами и между Варяго-Русскими. Что дѣло было дѣйствительно такъ, на это какъ будто намекаетъ до нѣкоторой степени и Несторъ, когда Никона съ его спутникомъ — другимъ монахомъ сравниваетъ съ Павломъ и Варнавою.

---

[1]) Именно монастыря св. Мины. Другой монахъ, по своему происхожденію былъ бояринъ, и вотъ фактическое доказательство несправедливости увѣреній Патерика, что до Святоши изъ бояръ постригся въ монахи только Варлаамъ. О построеніи Никономъ Тмутараканскаго монастыря (вмѣстѣ съ его удаленіемъ изъ Печерскаго монастыря и обратнымъ возвращеніемъ) разсказываетъ Несторъ въ житіи Ѳеодосія.

Какъ бы то ни было, но Никонъ построилъ монастырь и населилъ его какими-то монахами. Спустя лѣтъ семь-восемь, послѣ 1066 г.[1]), онъ снова возвратился изъ Тмутаракани въ Печерскій монастырь, а свой тамошній монастырь приложилъ или приписалъ къ послѣднему[2]). Несторъ, писавшій житіе Ѳеодосіево передъ 1091 г. (см. выше), говоритъ о монастырѣ: «и бысть монастырь славньнъ, иже и до нынѣ есть, прикладъ имый въ сій Печерскій монастырь». Но вскорѣ послѣ 1091 г. Тмутаракань перестала быть русскою колоніею, вмѣстѣ съ чѣмъ и монастырь Никоновъ или пересталъ существовать или пересталъ быть русскимъ[3]).

Новгородскіе монастыри суть: два находившіеся въ самомъ Новгородѣ — Антонія Римлянина и Варлаама Хутынскаго (второй не въ самомъ Новгородѣ, а близь него), и третій въ Новгородской области — Старо-Русскій Мартиріевъ.

Существуетъ житіе преп. Антонія, которое выдаетъ себя за произведеніе его ученика и преемника на игуменствѣ Андрея и въ которомъ повѣствуется объ Антоніи, что онъ родился въ Великомъ Римѣ отъ латинскаго языка, отъ православныхъ родителей, державшихся православія втайнѣ, и что въ 1116 г. онъ прибылъ въ Новгородъ чудеснымъ образомъ[4]). Относительно этого житія давно признано за несомнѣнное то, что оно представляетъ собою произведеніе игумена Андрея не въ его подлинномъ видѣ, а въ бо́льшей или меньшей позднѣйшей передѣлкѣ, ибо въ немъ — во-первыхъ, объ игуменѣ Андреѣ нѣсколько разъ говорится въ третьемъ лицѣ, во-вторыхъ — одинъ разъ говорится объ Антоніевомъ и его — Андреевомъ времени какъ о давно прошедшемъ, и въ-третьихъ — прибытіе Антоніево въ Новгородъ въ 1116 г. относится ко времени жизни епископа Никиты, тогда какъ послѣдній умеръ въ 1108 г.[5]). Въ рукописяхъ въ слѣдъ за житіемъ преп. Антонія

---

[1]) Никонъ возвратился въ Печерскій монастырь послѣ того, какъ привелъ изъ Руси въ Тмутаракань князя Глѣба Святославича на мѣсто убитаго Ростислава (Несторъ), а Ростиславъ убитъ въ 1066 г. (лѣтоп.).

[2]) Никонъ, возвратившись въ Печерскій монастырь, «вся своя благая» предалъ блаженному Ѳеодосію. Это обстоятельство и удаленіе его изъ Кіева въ обществѣ монаха-боярина наводятъ на мысль, что и самъ онъ былъ по происхожденію изъ бояръ.

[3]) О спутникѣ Никона изъ Кіева — другомъ монахѣ Несторъ говоритъ: «болярин же иды къ Костянтиню граду, обрѣтѣ островъ средѣ моря, и ту всели(в)ся въ немь поживе лѣта многа, терпя зиму и гладъ и тако успе съ миромь, се же и до нынѣ островъ тъ (тотъ) зовомъ есть боляровъ». Какой разумѣется островъ на Черномъ морѣ (на которомъ совсѣмъ нѣтъ острововъ посрединѣ и есть только островки при берегахъ), не знаемъ (не думаемъ однако, чтобы тутъ легендарно разумѣлся Принцевъ островъ на Мраморномъ морѣ, одинъ изъ группы Принцевыхъ острововъ).

[4]) Житіе напечатано въ Православн. Собесѣдникѣ, 1858, ч. II, стрр. 159 и 310.

[5]) Cfr *Ключевск.* Житія святыхъ, стр. 306 sqq.

читается описаніе его чудесъ, составленное въ 1598 г. постриженникомъ и монахомъ Антоніева монастыря, а послѣ монахомъ Троицкаго Сергіева монастыря, Нифонтомъ, который извѣстенъ тѣмъ, что въ 1597 г. его стараніями (при содѣйствіи архимандрита Троицкаго Сергіева монастыря, Кирилла Завидова, 1594—1605, бывшаго передъ тѣмъ игуменомъ Антоніева монастыря) открыты были мощи преп. Антонія и было установлено ему празднованіе[1]). Этому Нифонту обыкновенно и усвояется передѣлка житія Андреева. Но едва ли не съ гораздо большею вѣроятностію слѣдуетъ полагать, что житіе вполнѣ должно быть усвояемо сему Нифонту,— что оно есть его собственное сочиненіе и только выдается имъ за Андреево. Если бы съ самой минуты смерти преп. Антонія существовало его житіе, преданное церкви Божіей игуменомъ Андреемъ по повелѣнію архіепископа Нифонта, какъ увѣряетъ наше теперешнее житіе, то едва ли бы могло случиться, чтобы празднованія памяти Антонія, если не общаго во всей Русской церкви, то мѣстнаго въ Новгородѣ, не было установлено въ весьма древнее время. Если бы этого по чему нибудь весьма нелегко объяснимому не случилось, то какъ бы онъ не былъ причисленъ къ лику святыхъ,— общихъ или хотя мѣстныхъ, на Макаріевскихъ соборахъ 1547 и 1549 годовъ? Предположить, чтобы житіе могло остаться неизвѣстнымъ для сихъ соборовъ совершенно невозможно, потому что, во-первыхъ, житій старательно искали и всѣ имѣвшіе ихъ спѣшили ихъ представить, а во-вторыхъ и главное — что предсѣдатель соборовъ митр. Макарій былъ прежде архіепископомъ Новгородскимъ и что его заботливость преимущественнымъ образомъ была посвящена именно здѣшнимъ святымъ. Наконецъ, если бы житіе преп. Антонія существовало до митр. Макарія, то какъ бы оно не попало въ его Четь-Минеи, которыя первоначально были составлены именно въ Новгородѣ? Все сейчасъ сказанное нами какъ будто представляетъ рѣшительныя основанія сомнѣваться въ томъ, чтобы дѣйствительно существовало житіе Андреево и чтобы Нифонтъ имѣлъ его у себя подъ руками.

Въ Антоніевомъ монастырѣ во время Нифонта могло возникнуть мнѣніе объ иностранномъ западномъ происхожденіи преп. Антонія по тому поводу, что въ его — Нифонтово время было въ монастырѣ нѣсколько

---

[1]) См. Нифонтово сказаніе «О преложеніи честнаго и многочудеснаго тѣла преподобнаго отца нашего Антонія Римлянина, иже въ Великомъ Новѣградѣ», въ которомъ вмѣстѣ съ разсказомъ объ открытіи мощей преп. Антонія содержится описаніе 21 чуда, совершившихся при мощахъ передъ ихъ открытіемъ и вслѣдъ за ихъ открытіемъ. Послѣсловіе сказанія напечатано у *Восток.* въ Румянц. Муз. стр. 209 col. 2 и въ Описаніи рукописей Хлудова *А. Попова* стр. 437 (мы имѣли сказаніе въ ркп. Моск. Дух. Акад., фундам. № 96, Августовск. Четь-Минея.

церковныхъ вещей западнаго происхожденія, именно — шесть иконъ, нѣсколько богослужебныхъ сосудовъ и колоколъ [1]). Вещи эти при Антоніѣ или послѣ него могли попасть въ монастырь весьма просто, — вездѣ на Руси и особенно въ Новгородѣ въ древнее и старое время пріобрѣтали отъ западныхъ купцовъ церковныя принадлежности западной работы (по колику между послѣдними были употребительныя у насъ): но монахи монастыря, современные Нифонту (и во главѣ ихъ онъ самъ) заключили по симъ вещамъ, которыя въ ихъ время, можетъ быть, оставались въ Новгородѣ только у нихъ въ монастырѣ и которыя преданіе монастырское, по всей вѣроятности, усвояло именно самому Антонію, что онъ былъ иностранецъ западнаго латинскаго языка. Въ слѣдъ за симъ могла сложиться и подробная, читаемая у Нифонта, легенда...[2]) Послѣдній увѣряетъ, что Антоній сталъ зваться Римляниномъ съ самой минуты своей смерти; но это неправда: современная Антонію Новгородская лѣтопись (выписки изъ которой сейчасъ ниже) вовсе не называетъ его Римляниномъ; вовсе не называется онъ Римляниномъ и въ актахъ XVI вѣка (Ист. Іер. III, 136 sqq).

Преп. Антоній, едва ли Римлянинъ и вообще западный иностранецъ, каковымъ считать его какъ будто нѣтъ дѣйствительныхъ основаній, а по

---

1) Описаніе иконъ (небольшихъ размѣрами, металлическо-эмалевыхъ на деревянныхъ не толстыхъ доскахъ) у *архим. Макарія* въ Археологическомъ описаніи церковныхъ древностей въ Новгородѣ II, 163 sqq и въ статьѣ *Ю. Д. Филимонова*: Древнѣйшія западныя эмали въ Россіи, помѣщенной въ Сборникѣ Общества древнеруск. искусства при Моск. Публ. Музеѣ, 1874 г. кн. 4—5 (со снимкомъ). Мнѣніе г. Филимонова объ этихъ иконахъ есть то, что онѣ представляютъ собою не собственныя иконы, а переплетныя окладныя доски съ богослужебныхъ книгъ (евангелій), что онѣ работы XIII, а не XII вѣка, и слѣдовательно — попали въ монастырь уже послѣ Антонія, что по мѣсту работы онѣ изъ Лиможа во Франціи (лиможская эмаль). Колоколъ, вѣсомъ въ 1 пудъ 10 фунтовъ, съ вѣроятностію можетъ быть усвояемъ самому Антонію, или вообще періоду домонгольскому, ибо позднѣе у насъ начали лить колокола свои. Что касается до сосудовъ «съ подписями Римскимъ языкомъ», о которыхъ говоритъ Нифонтъ, т. е. которые были въ монастырѣ въ его время, то въ настоящее время ихъ въ монастырѣ нѣтъ, а сосуды Московскаго Успенскаго собора, принимаемые за Антоніевы (будто бы привезенные изъ Новгорода Грознымъ), на самомъ дѣлѣ вовсе не изъ Антоніева монастыря.

2) Замѣчанія на нее см. у *Ключевск.* въ Житіяхъ святыхъ, стр. 308 fin. Свои хронологическія данныя Нифонтъ заимствуетъ изъ Новгородской лѣтописи, а заставляетъ прибыть Антонія въ Новгородъ не въ 1117, въ которомъ, по лѣтописи, послѣдній началъ строить церковь, а въ 1116 г. (во всѣхъ спискахъ житія: «въ лѣто 6614»; но это, какъ очевидно, изъ дальнѣйшаго у автора, обмолвка вмѣсто: 6624) затѣмъ, чтобы дать время приплыть бочкѣ и самому Антонію обучиться русскому языку. Что касается до епископа Никиты въ 1116 г., то тутъ, какъ должно думать, Нифонтъ введенъ былъ въ заблужденіе грамотой преп. Антонія о которой сейчасъ ниже.

всей вѣроятности природный богатый Новгородецъ[1]), замѣчателенъ тѣмъ, что онъ, сколько извѣстно, построилъ въ Новгородѣ первый настоящій монастыри притомъ монастырь прямо великолѣпный, каменный (собственно съ каменною церковію, — о монастыряхъ Юрьевскомъ и Перынскомъ, считаемыхъ древнѣйшими Антоніева, см. ниже въ спискѣ манастырей). Подлинныя свѣдѣнія о преп. Антоніѣ, сообщаемыя Новгородскою (1-ю) лѣтописью, къ сожалѣнію, весьма кратки: въ 1117 г. «игуменъ Антонъ заложи церковь каияну, святая Богородиця манастырь; въ 1119 г. «свершена бысть церкы (церковь) Антонова святая Богородиця; въ 1125 году «исписаша божницю Антонову» (т. е. церковь стѣннымъ письмомъ); въ 1127 г. «обложи (заложилъ) трапезницю камяну Антонъ игуменъ»; въ 1131 г. «Антона игуменомъ Нифонтъ архіепископъ постави»; въ 1147 г. «умре Онтонъ игуменъ (и) въ то же лѣто вдаша игуменьство Андрееви по Онтонѣ»[2]). Такимъ образомъ, изъ этихъ извѣстій мы узнаемъ, что преп. Антоній приступилъ къ построенію монастыря въ 1117 г., что онъ окончательно устроилъ его и принялъ игуменство надъ собранною въ немъ братіей въ 1131 г. и что онъ скончался черезъ 30 лѣтъ отъ начала строенія монастыря въ 1147 г. Сохранились до настоящаго времени двѣ грамоты преп. Антонія. Одна изъ грамотъ, какъ должно думать, есть позднѣйшая и поддѣльная; но другую грамоту есть вся вѣроятность считать подлинною, только дошедшею до насъ въ новомъ языкѣ и съ поврежденнымъ чтеніемъ[3]). Во второй грамотѣ читаемъ: «се азъ Антоній, худшій во мнисѣхъ, изыдохъ на

---

1) Въ своей грамотѣ преп. Антоній пишетъ о себѣ: «се азъ Антоній, худши во мнисѣхъ, изыдохъ на мѣсто се»... Если онъ былъ въ Новгородѣ иностранный пришелецъ, то бы онъ выразился «придохъ», а не «изыдохъ».

2) Отсюда Нифонтъ узналъ, что преемникомъ Антоніевымъ (на игуменствѣ) былъ Андрей.

3) Грамоты напечатаны въ Исторіи Іерархіи III,. 123 sqq. Подложною должно считать ту, которая напечатана на первомъ мѣстѣ и въ которой содержится обозначеніе границъ земли, купленной Антоніемъ у Смѣхна и у Прохна у Ивановыхъ дѣтей у посадничихъ: изъ грамоты Антоніеву монастырю царя Ивана Васильевича отъ 1573 г., ibid. стр. 144, явствуетъ, что наша Антоніева грамота явилась только послѣ сей грамоты, бывъ извлечена отчасти изъ нея (границы земли), отчасти изъ подлинной грамоты Антоніевой (цѣна земли, съ превращеніемъ гривенъ въ рубли). Въ грамотѣ Антоніевой, которую мы считаемъ подлинною, говорится о покупкѣ имъ села Волховскаго, изъ-за котораго въ позднѣйшее время происходили между монастыремъ и городомъ тяжбы. Но думать, чтобы монастырь завладѣлъ селомъ у города послѣ Антонія насильно, было бы весьма невѣроятно, ибо очень трудно монастырю завладѣть землей у города и особенно очень трудно было завладѣть ею у такого города, какъ Новгородъ. Другое дѣло границы земли, гдѣ можно взводить на противную сторону ложныя обвиненія въ захватѣ и выдумывать мнимую «старину».

мѣсто се, не пріяхъ имѣнія ни отъ князя ни отъ епископа, но токмо благословеніе отъ Никиты епископа»... Такъ какъ епископъ Никита умеръ въ 1108 г., то, согласившись признавать грамоту подлинною, мы будемъ имѣть новое извѣстіе, что Антоній пришолъ на мѣсто своего монастыря довольно задолго до 1117 г. и что прежде чѣмъ приступить къ строенію монастыря онъ довольно долго подвизался на мѣстѣ такъ — безъ монастыря (въ одинокой кельѣ или въ товариществѣ съ другими нѣсколькими особокелейниками). При этомъ весьма вѣроятно будетъ предполагать, что Никита, до поставленіи въ епископы ревностный подвижникъ Печерскій[1]), имѣлъ на Антонія бо̀льшее или меньшее вліяніе, если не направивъ на путь монашества, то утверждая его на немъ. Еще читаемъ въ грамотѣ: «да то все управитъ Мати Божія, что есмь бѣды принялъ о мѣстѣ семъ». Слова эти не ясны и не опредѣленны и ихъ можно понимать двояко — или такъ, что онъ принялъ много огорченій, устроя монастырь, или такъ, что онъ очень много принялъ ихъ изъ-за земли монастыря,— изъ-за села Волховскаго, находившагося между городомъ и монастыремъ, которое онъ купилъ послѣднему[2]), и именно, какъ можно думать по соображенію съ позднѣйшимъ временемъ, изъ-за того, что жители сосѣдняго съ землей края города посягали на пользованіе угодьями села[3]). Такъ или иначе понимать приведенныя слова грамоты, но вообще, онѣ даютъ знать, что Антоній устроялъ свой первый настоящій монастырь въ Новгородѣ совсѣмъ при иныхъ условіяхъ, чѣмъ Антоній и Θеодосій первый таковой монастырь въ Кіевѣ. Тамъ — въ Кіевѣ всеобщее усердіе, выражавшееся въ приношеніяхъ имѣніями (деньгами) и въ приложеніяхъ селами; здѣсь — посягательство и на то, что было пріобрѣтено самимъ строителемъ на собственныя деньги. Это наводитъ на мысль, что въ Новгородѣ до Антонія еще не было монашества, что онъ первый хотѣлъ завести его въ немъ и что его первая попытка была встрѣчена Новгородцами вовсе не съ особенными желаніемъ и усердіемъ. На ту же самую мысль наводитъ и то странное обстоятельство, что Антоній, начавшій строить монастырь въ 1117 г., принялъ санъ его игумена только въ 1131 г.: это можетъ значить, что охотники идти въ монахи выискивались весьма туго и что онъ долго оставался безъ людей, надъ которыми бы принять игуменство (если князь Всеволодъ началъ строить въ 1119 г. Юрьевъ монастырь прямо съ игу-

[1]) См. о немъ въ Патерикѣ, — первый разсказъ Поликарповъ.

[2]) Неправильно напечатанное въ Исторіи Іерархіи мѣсто грамоты о покупкѣ села должно быть читаемо: «на селѣ есмь далъ гривенъ сто на Волховскомъ; (далѣе холопы, купленные съ селомъ) Тудоръ съ женою»...

[3]) Въ 1573 г. монастырь жаловался Ивану Васильевичу, «что де была чудотворцова купля пашенная земля и лугъ подъ монастыремъ, и ту де землю отняли Новгородцы насильствомъ и припустили къ пасьбѣ»,— Ист. Іер. ibid. стр. 145.

меномъ Киріакомъ, то весьма возможно предполагать, что для княжескаго монастыря игуменъ и монахи приведены были съ Юга — изъ Кіева).

Не только каменная церковь, но одновременно съ нею таковая же трапеза ясно показываетъ, что преп. Антоній былъ человѣкъ не просто богатый, но и весьма богатый, и что онъ хотѣлъ построить монастырь для своего времени великолѣпный, ибо каменныя трапезы въ монастыряхъ домонгольскаго періода составляли величайшую рѣдкость и обыкновенно являлись въ нихъ не тотчасъ, а спустя то или другое значительное время послѣ ихъ основанія (въ Печерскомъ монастырѣ каменная трапеза окончена въ 1108 г.). Уступая первенство степени княжескому монастырю, каковымъ былъ Юрьевъ (начатый строеніемъ въ 1119 г.), Антоніевъ монастырь несомнѣнно былъ въ Новгородѣ въ періодъ домонгольскій первымъ монастыремъ по великолѣпію, такъ какъ въ Юрьевомъ монастырѣ каменная трапеза явилась только уже въ XV вѣкѣ (Что преп. Антоній былъ человѣкъ не просто богатый, но и весьма богатый, и слѣдовательно — происходилъ не просто изъ знатнаго, но и весьма знатнаго рода, это, какъ намъ кажется, даетъ знать и Новгородская лѣтопись. Мы сказали, что извѣстія, сообщаемыя ею о преп. Антоніи, весьма кратки: они весьма кратки для насъ, но по отношенію къ ней самой, по отношенію къ тому, насколько лѣтописи удѣляютъ у себя мѣсто исторіи монастырей, они не кратки, а исключительно пространны. Лѣтопись не ограничивается только однимъ извѣстіемъ о построеніи монастыря, какъ это обыкновенно, но совсѣмъ необычнымъ образомъ даетъ цѣлую краткую лѣтопись его постепеннаго строенія. Это заставляетъ именно предполагать, что строитель его былъ человѣкъ исключительно знатный).

Не менѣе достойно сожалѣнія, что мы не имѣемъ сколько нибудь обстоятельныхъ свѣдѣній о преп. Варлаамѣ Хутынскомъ. Преп. Антоній, какъ должно или по крайней мѣрѣ можно подозрѣвать, съ великими усиліями и скорбями вводилъ въ Новгородъ монашество; но въ продолженіе полустолѣтія послѣ него монашество въ Новгородѣ привилось и въ концѣ XII вѣка мы встрѣчаемъ весьма любопытное явленіе, что собирается цѣлая небольшая дружина или цѣлое небольшое общество знатныхъ Новгородцевъ, которое желаетъ посвятить себя христіански-философской жизни отшельничества, удаляется за городъ и устрояетъ себѣ пустыньку. Къ прискорбію, мы ровно ничего болѣе не можемъ сказать объ этомъ обществѣ, кромѣ того, что оно составилось. Собравшіеся желатели отшельничества удалились отъ міра безъ монашескаго постриженія, вѣроятно, желая предварительно испытать свои силы. Во главѣ замѣчательной дружины или этого кружка аристократовъ-отшельниковъ былъ нѣкто мірскимъ именемъ Алексѣй Михайловичъ, въ монашествѣ Варлаамъ, т. е. именно преп. Варлаамъ Хутынскій. Долго ли отшельничествовалъ онъ со своими товарищами, оставаясь міряниномъ, неизвѣстно; въ 1192 г.

онъ былъ монахомъ и въ этомъ же году была освящена въ его пустынѣ церковь и она наречена монастыремъ. Въ Новгородской лѣтописи подъ симъ годомъ читаемъ: «въ тоже лѣто постави церковь внизу на Хутынѣ Варламъ чернець, а мірскимъ именемъ Алекса Михалевиць, въ имя святаго Спаса Преображенія, и святи ю владыка архіепископъ Гаврила на праздникъ (т. е. Преображенія) и нарече монастырь»[1]). Болѣе о преп. Варлаамѣ ничего неизвѣстно. Въ двухъ позднѣйшихъ Новгородскихъ лѣтописяхъ находимъ запись, что онъ скончался въ томъ же 1192 г. 6 Ноября[2]), но въ древнѣйшей Новгородской лѣтописи, молчащей объ его смерти, читаемъ подъ 1207 г.: «въ тоже лѣто преставися рабъ Божій Парфурій, а мірски Прокша Малышевичъ, постригся у святаго Спаса на Хутынѣ, при игуменѣ Варлаамѣ». Къ чему относить слова: при игуменѣ Варлаамѣ, — къ преставися или постригся, не совсѣмъ ясно; но гораздо вѣроятнѣе къ первому, изъ чего будетъ слѣдовать, что преп. Варлаамъ скончался послѣ 1207 г. (и съ чѣмъ будетъ согласоваться и то показаніе его житій, что онъ дождался возвращенія друга своего Добрыни Ядрейковича, въ монашествѣ Антонія[3]), который воротился не ранѣе 1200 г., см. выше)[4]).

Старорусскій Мартиріевъ монастырь, находящійся въ Старой Русѣ, явился одновременно съ Варлаамовымъ Хутынскимъ. Онъ построенъ въ 1192 г. игуменомъ Мартиріемъ, который въ слѣдующемъ 1193 г. избранъ былъ въ архіепископы Новгородскіе на мѣсто Гавріила. О построеніи монастыря Мартиріемъ и о самомъ Мартиріи до архіепископства извѣстно только то, что записано въ 1-й Новгородской лѣтописи подъ 1192 г.: «въ тоже лѣто въ Русѣ срубиша (sic) церковь на островѣ Мартурій игуменъ въ имя святаго Преображенія и створи монастырь, и бысть прибѣжище крестьяномъ»[5]).

---

[1]) Монастырь Хутынскій находится на Волховѣ, въ 10 верстахъ отъ города внизъ по теченію, на правомъ (Торговой стороны города) берегу. Лѣтопись употребляетъ выраженіе «внизу» не въ томъ смыслѣ, что онъ стоитъ въ низинѣ, а въ томъ смыслѣ, что внизъ отъ города. Монастырь стоитъ не въ низинѣ, а на возвышенности надъ рѣкой и отъ того онъ не въ Хутынѣ, а на Хутынѣ. О производствѣ слова Хутынь отъ худый и объ обитаніи будто бы на мѣстѣ до преп. Варлаама нечистой силы см. у *архим. Макарія* въ Археол. опис. церк. древ. въ Новгородѣ I, 431 прим.; не помнимъ гдѣ-то мы встрѣтили, что Хотынь пофински значитъ возвышенность.

[2]) Въ Новгородск. 4-й и Софійск. 1-й (П. С. Л. тт. 4 и 5).

[3]) См. у *Ключевск*. стр. 61.

[4]) Въ 1243 г. скончался въ Хутынскомъ монастырѣ Варлаамъ — не основатель преподобный, а бывшій въ мірѣ Вячеславъ Прокшиничъ, сынъ помянутаго сейчасъ выше Прокши Малышевича, въ монашествѣ Порфирія (1-я Новг. лѣт.).

[5]) Мартиріевъ Спасо-Преображенскій монастырь находится на сѣверномъ краю г. Русы, на правомъ берегу рѣки Полисти, внизъ по ея теченію, см.

Монастыри Полоцкіе суть построенные преп. Евфросиніей Полоцкой два монастыря — женскій Спасскій и мужской Богородицкій.

Преп. Евфросинія, по мірскому имени до монашества Предслава, была княжна изъ удѣльнаго княжескаго дома Полоцкаго[1]). Она была внука знаменитаго Всеслава Брячиславича († 1101), дочь его младшаго сына Святослава — Георгія. Намѣреніе посвятить себя Богу въ монашествѣ она приняла еще въ ранней юности. Когда ей исполнилось 12 лѣтъ, отецъ и мать начали совѣщаться объ ея замужествѣ, потому что вслѣдствіе ея красоты сватались уже многіе женихи (въ древнее время выдавали дѣвицъ замужъ весьма рано, даже 8 лѣтъ, см. выше); но она тайно ушла изъ дому въ монастырь, въ которомъ игуменьей была княгиня Романовая и упросила постричь ее въ монахини. Княгиня Романовая, нѣтъ сомнѣнія, была жена дяди Евфросиньина Романа Всеславича, который по Ипатской лѣтописи умеръ въ 1116 г.; такъ какъ она могла постричься въ монахини и стать игуменіей только послѣ смерти мужа, то этимъ указаніемъ опредѣляется раннее время, съ котораго должно быть считаемо монашество Евфросиніи[2]) Пробывъ нѣкоторое время въ монастырѣ, она потомъ переселилась, съ дозволенія тогдашняго Полоцкаго епископа Иліи, къ каѳедральной его церкви св. Софіи и здѣсь, пребывая въ «голбцѣ каменнѣ», т. е. въ нижнемъ этажѣ подъ церковію, въ церковномъ подвальи[3]), и подвизаясь подвигомъ постническимъ, занималась списываніемъ книгъ, которыя отчасти писала сама, отчасти черезъ наемныхъ писцовъ: это послѣднее обстоятельство, по всей вѣроятности, и было причиной ея переселенія къ каѳедральной епископской церкви, въ библіотекѣ которой она могла найдти книги для списыванія. Отъ св. Софіи Евфросинія переселилась въ находившуюся не далеко отъ города епископскую метохію или мызу, называвшуюся Сельце, при которой была малая церковь («церковца») Спаса и которую она получила отъ епи-

---

о немъ Исторіи Іерархіи VI, 301 sqq. Онъ названъ «на островѣ», какъ догадывается гр. Толстой, «вѣроятно потому, что ручей Войо, обтекающій городъ съ восточной стороны и впадающій за монастыремъ въ р. Полисть, образуетъ собою островъ» (Святыни и древности Старой Руси, — въ Душеполезн. Чт. въ Іюньск. кн 1878 г.).

[1]) Житіе преп. Евфросиніи по языку и по редакціи, въ какихъ оно дошло до насъ, довольно новое, но по содержанію несомнѣнно древнее, напечатано въ Памятникахъ старинной Русской литературы гр. Кушелева-Безбородко, вып. IV, стр. 172.

[2]) О монастырѣ, въ которомъ была игуменьей княгина Романовая, нѣтъ никакихъ свѣдѣній, кромѣ нашего упоминанія и по всей вѣроятности должно представлять его себѣ какъ монастырь несобственный, какъ монашескую (т. е. монахиньскую) слободку гдѣ-нибудь при приходской церкви.

[3]) О голбцахъ или голубцахъ см. выше.

скопа Иліи посредствомъ дара или купли въ собственность для основанія монастыря [1]). Передача Сельца епископомъ Евфросиніи имѣло мѣсто въ присутствіи дяди ея Бориса, который умеръ въ 1128 г.,—этимъ опредѣляется годъ, не позднѣе котораго сіе случилось. Пребывая на Сельцѣ и устрояя монастырь, преп. Евфросинія тайно отъ отца постригла въ монахини другую сестру свою Городиславу, назвавъ ее Евдокіей, а затѣмъ пришла къ ней и сама постриглась въ монахини двоюродная сестра, дочь помянутаго кн. Бориса Звенислава, съ именемъ Евпраксіи. Послѣ сего, когда вѣроятно собралось достаточное число монахинь, преп. Евфросинія построила въ монастырѣ на мѣсто бывшей дотолѣ деревянной и маленькой церкви каменную (во имя того же Спаса), которая совершена была въ 30 недѣль. Видя монастырь свой украшеннымъ и всего благаго исполненнымъ, Евфросинія умыслила создать вторую каменную церковь въ честь святой Богородицы и совершивъ ее и иконами украсивъ, «предасть мнихомъ и бысть монастырь велій», т. е. послѣ женскаго монастыря она создала мужской, который по всей вѣроятности былъ поставленъ въ болѣе или менѣе близкомъ сосѣдствѣ съ первымъ [2]). Когда окончено было строеніе монастырей, преп. Евфросинія—разсказываетъ ея житіе—возгорѣлась желаніемъ видѣть въ своей церкви Богородицы Ея икону (называемую) Одигитрію,—одну изъ трехъ иконъ, которыя написаны были евангелистомъ Лукой еще при жизни Божіей Матери и которыя находились—одна въ Царьградѣ, другая въ Іерусалимѣ и третія въ Ефесѣ [3]). Пославъ съ дарами многоцѣнными къ императору Мануилу (1143—1181) и патріарху Лукѣ Хризовергу (1156—1169), она съ прилежаніемъ просила себѣ Ефесскія иконы; царь, видѣвъ любовь Евфросиніи, послалъ въ Ефесъ 700 оружниковъ своихъ и взявъ икону послалъ къ ней; преподобная же, получивъ икону, внесла ее въ церковь Богородицы (т. е. мужскаго монастыря) и «уставила по вся вторники носити ее по святымъ церквамъ». Какъ понимать этотъ разсказъ, не совсѣмъ ясно, но по всей вѣроятности такъ, что Евфросинія,

---

1) Почему Евфросинія избрала мѣстомъ для основанія монастыря епископскую мызу, а не другую свободную и свою землю, въ житіи не объясняется. Вѣроятно епископъ, обмѣнявшись съ нею на другую землю или взявъ съ нея деньги для пріобрѣтенія другой мызы, самъ пригласилъ ее основать на мызѣ монастырь потому, что на ней, какъ говорится въ житіи, были погребены прежніе Полоцкіе епископы и что онъ желалъ видѣть у гробовъ послѣднихъ монастырь.

2) Мужской монастырь преп. Евфросиніи не сохранился до настоящаго времени и гдѣ именно онъ находился, остается неизвѣстнымъ.

3) Позднѣйшее преданіе, читаемое въ Синаксарѣ Никифора Каллиста дѣйствительно усвояло евангелисту Лукѣ написаніе трехъ иконъ Божіей Матери (см. также Синаксарь Никодимовъ подъ 18 Октября).

желая пріобрѣсть хорошую храмовую икону для своей церкви Богородицы и именно копію съ знаменитой Константинопольской иконы Божіей Матери, называвшейся Одигитріею, пріобрѣла ее чрезъ посылку нарочныхъ пословъ въ Константинополь (подобно тому какъ тамъ пріобрѣтены были иконы Пирогощая и Владимирская) [1]).

Подъ конецъ жизни своей преп. Евфросинія возжелала доити святаго града Іерусалима и поклониться гробу Господню и всѣмъ святымъ мѣстамъ. Устроивъ монастыри и вручивъ начальство надъ обоими [2]) сестрѣ своей Евдокіи, прежде путешествія постригши въ монахини двухъ племянницъ своихъ, дочерей своего любимаго брата Вячеслава — Кираанну и Ольгу (съ именами Агаѳіи и Евѳиміи, руками епископа Діонисія) и простившись со всѣми родными, она отправилась въ путь въ сопровожденіи брата Давида и двоюродной сестры Евпраксіи. Встрѣтившись на дорогѣ съ импер. Мануиломъ, который шолъ войной на Угровъ [3]), и по его приказанію съ великою честію провоженная до Константинополя, поклонившись здѣсь св. Софіи и всѣмъ Божіимъ церквамъ, принявъ благословеніе отъ патріарха и купивъ для гроба Господня ѳиміамы и златую кадильницу, Евфросинія прибыла въ Іерусалимъ и остановилась здѣсь въ русскомъ монастырѣ у святыя Богородицы [4]). Поклонившись

---

1) Извѣстіе житія, что Евфросинія уставила по вся вторники носити икону по святымъ церквамъ, дѣлаетъ болѣе чѣмъ вѣроятнымъ предположеніе, что икона была копія съ Константинопольской иконы Одигитріи, ибо эта послѣдняя икона, по извѣстіямъ нашихъ паломниковъ (Стефана Новгородца и дьяка Александра, см. ихъ въ изданіи Сахарова) «была выносима всякій вторникъ» (куда — не говорятъ паломники, но даютъ знать, что въ дома желающихъ). О Константинопольской Божіей Матери Одигитріи см. выше стр. 358.

2) Объясненіе «надъ обоими» см. ниже.

3) Императоръ Мануилъ предпринималъ нѣсколько походовъ противъ Венгровъ и рѣшить — въ походъ какого именно года встрѣтилась съ нимъ Евфросинія не представляется возможнымъ.

4) «Обита у святыя Богородицы въ русскомъ монастырѣ». По словамъ житія, Евфросинія, прибывъ въ Іерусалимъ, «посла слугу своего Михаила (который ходилъ и въ Константинополь за иконой Богородицы) тогда сущему патріарху глаголюще: владыко святый, сотвори милость ко мнѣ, повели, да отворятмися врата Христова; онъ же повелѣ прошенію ея быти», такъ что преподобная вошла въ Іерусалимъ сими вратами. Тутъ, конечно, разумѣются такъ называемыя Златыя врата, находящіяся въ восточной стѣнѣ города, къ сторонѣ Елеона, въ которыя по позднѣйшему преданію вошолъ Спаситель въ своемъ торжественномъ входѣ въ Іерусалимъ послѣ воскрешенія Лазаря (говоримъ, по позднѣйшему преданію, такъ какъ читатель, надѣемся припомнитъ, что послѣ Спасителя Іерусалимъ былъ совершенно разрушенъ Титомъ). Если бы дѣло было во времена владычества мусульманъ, то разсказъ былъ бы несомнѣнно ложенъ, потому что врата ведутъ на площадь мечети Омаровой, составляющей величайшую святыню мусульманъ, на которую христіанамъ до по-

гробу Господню и покадивъ его золотою кадильницею, которую принесла ему въ даръ, она впала потомъ въ болѣзнь, прежде чѣмъ успѣла съѣздить со своими спутниками на Іорданъ (что они сдѣлали безъ нея). Чувствуя приближеніе смерти, она послала въ лавру св. Саввы Освященнаго просить, чтобы ей позволено было лечи въ тамошней церкви. Но въ лаврѣ отвѣчали: «имѣемъ запрещеніе отъ св. Саввы, еже жены не принимати никоеяже; но се ти есть монастырь святыя Богородицы Ѳеодосіевъ общій, въ немъ же лежатъ святыя жены — мати святаго Саввы и мати святаго Ѳеодосія и мати святую безмездннку Козмы и Даміана, именемъ Ѳеодотія, и иныя мнози, ту ти подобаетъ лещи». Евфросинія послала въ монастырь Ѳеодосіевъ и купила гробъ въ комарѣ святыя Богородицы. Послѣ 24-дневной болѣзни она скончалась 24 Мая (1173 г.)[1]) и Давидъ съ Евпраксіей и прочими спутниками честно спрятали ея тѣло[2]).

Монастырь Галичскій, не несомнѣнно принадлежащій періоду домонгольскому, а можетъ быть уже послѣдующему ближайшему времени, а также неизвѣстно достовѣрнымъ образомъ какъ и построенный — на готовыя ли деньги, принесенныя изъ міра, какъ всѣ другіе монастыри нашего класса, кромѣ Печерскаго, или безъ сихъ денегъ подобно этому послѣднему постепенно возникшій, есть Полонинскій Григоріевъ.

Гдѣ находилось въ Галичской области селеніе Полонина, отъ которой получилъ названіе монастырь, остается неизвѣстнымъ. Предполагаютъ, впрочемъ, безъ всякаго дѣйствительнаго основанія, что гдѣ-нибудь близъ Галича[3]). Строителемъ Полонинскаго монастыря былъ нѣкій подвижникъ

слѣдняго времени не позволено было и смотрѣть. Но Евфросинія была въ Іерусалимѣ между 1099 и 1187 годами, когда имъ владѣли крестоносцы. Поэтому, можетъ быть допущено, что для Евфросиніи были отворены ворота, хотя съ дозволенія и не православнаго патріарха, а католическаго государя.

[1]) Въ житіи означено число, но нѣтъ года, который находимъ въ Прологѣ. Можно думать, что въ нынѣ извѣстныхъ спискахъ житія пропускъ и что въ Прологѣ годъ взятъ изъ него. Во всякомъ случаѣ 1173 г. должно считать если не совершенно, то приблизительно вѣрнымъ.

[2]) Въ настоящее время мощи преп. Евфросиніи находятся въ Печерскомъ (т. е. Кіевскомъ) монастырѣ, въ Дальнихъ или Ѳеодосіевыхъ пещерахъ. Но составляетъ вопросъ то, когда и какъ онѣ перенесены и также составляетъ странность то, что не говоритъ о нихъ Кальнофойскій въ своей Тератургимѣ 1638 г. (см. въ Описаніи Кіевопеч. Лавры митр. Евгенія).

[3]) См. книгу «Шематизмъ провинціи св. Спасителя чина св. Василія Великаго въ Галиціи, уложеный... 1866 и Короткій поглядъ на монастыри и монашество Руске», напеч. во Львовѣ, 1867, стр. 163. Изъ Шематизмовъ уніатскихъ епархій Львовской и Перемышльской, которыя мы имѣемъ подъ руками, оказывается, что въ настоящее время нѣтъ селенія Полонины въ Австрійско-Русской Галиціи. Не знаютъ, гдѣ находилась Полонина, и спеціальные изслѣдователи исторіи Галича и Галичской области, см. *Исидора Шараневича* Исторію Галицко-Володимирской Руси, въ Львовѣ, 1863, стр. 108 и статью «Стародавный Галичъ» въ сборникѣ Зоря Галицкая яко альбумъ на годъ 1860, въ Львовѣ, стр. 326.

Григорій, о которомъ подъ 1268 г. говорится какъ о человѣкѣ старомъ [1]) и который слѣдовательно могъ построить монастырь за долго до сего года, такъ что представляется вѣроятнымъ относить послѣдній къ періоду домонгольскому или полагать на самой границѣ двухъ періодовъ. Есть все основаніе думать, что этотъ Григорій принадлежалъ къ числу не рядовыхъ монаховъ своего времени и былъ подвижникъ болѣе или менѣе замѣчательный. Не въ нарочитомъ его житіи, въ которомъ и умѣренная и неумѣренная похвала была бы совершенно естественна, а въ ненарочитой по отношенію къ нему лѣтописи, о немъ говорится: «бяшеть человѣкъ святъ, якого же не бысть передъ нимъ и ни по немъ не будеть» [2]). Что онъ дѣйствительно выдавался между современными ему монахами и славился своею жизнью, это видно и изъ того, что его избралъ въ свои наставники Войшелкъ князь Литовскій, когда отъ неистовствъ своей тиранніи рѣшился обратиться къ подвигамъ монашескимъ. Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ о Григоріи никакихъ свѣдѣній (кромѣ того, что привели выше: въ 1262 г. «иде Войшелкъ до Галича къ Данилови князю и Василкови, хотя пріяти мнишескій чинъ, тоже потомъ иде въ Полонину ко Григорьеви въ манастырь, и постричеся во чернцѣ, и бысть въ манастыри у Григорья 3 лѣта, Григорѣй же бяшеть человѣкъ святъ»... что выше; въ 1268 г. Войшелкъ, наказавъ убійцъ своего отца Миндовга, «иде до Угровьска въ монастырѣ къ святому Данилью, и (опять) взя на ся чернѣчьскіи порты; Григорій же еще бяше живъ, наставникъ его; Войшелкъ же, вопрошавъ о животѣ его, радъ бысть, посла по нь, река: господине отче, пріѣди сѣмо; онъ же пріѣха къ нему и настави его на путь чернечьскій», — Ипатск. лѣт., указз. мѣста).

Съ очень большою вѣроятностію долженъ быть относимъ къ числу монастырей, построенныхъ самими монахами, монастырь Муромскій Спасскій, находящійся внутри города Мурома (о немъ въ Ист. Іер. — V, 114). Область Муромская, сначала составлявшая часть удѣла Черниговскаго, въ 1096 г. была отдѣлена отъ Чернигова въ особый (частнѣйшій) удѣлъ, причемъ на столѣ Муромскомъ былъ посаженъ младшій сынъ Святослава Ярославича Ярославъ (старшимъ изъ братьевъ, послѣ умершаго отца, Олегомъ). Монастырь Муромскій Спасскій упоминается въ семъ 1096 г. и прежде посаженія въ Муромѣ Ярославова; слѣдовательно, онъ не былъ строеніемъ этого перваго Муромскаго князя. Прежде Ярослава онъ могъ быть построенъ или его старшими братьями князьями Черниговскими (а съ ними и имъ самимъ, до Мурома однимъ изъ Чер-

---

1) Ипатск. лѣт., 2 изд. стр. 573.
2) Таже лѣт. подъ 1262 г., 2 изд. стр. 568 нач.

ниговскихъ князей), или явившимся въ самомъ Муромѣ представителемъ монашества, который хотѣлъ создать въ немъ настоящій монастырь, по подобію таковыхъ монастырей, бывшихъ въ другихъ мѣстахъ Руси. Усвоять первымъ князьямъ Черниговскимъ такую ревность въ построеніи княжихъ ктиторскихъ монастырей, чтобы они строили ихъ не только въ самомъ Черниговѣ, но даже и въ пригородахъ, представляется весьма мало вѣроятнымъ; а поэтому съ гораздо бо́льшею вѣроятностію и нужно видѣть въ монастырѣ строеніе собственное монашеское, — сограждение неизвѣстнаго мѣстнаго представителя монашества. Если это послѣднее, то мы будемъ имѣть въ нашемъ монастырѣ исключительный примѣръ настоящаго монастыря, построеннаго самими монахами, въ слишкомъ скоромъ времени послѣ крещенія мѣстности (изъ чего слѣдуетъ, что неизвѣстный строитель его, если только вѣрны наши предположенія о немъ, представлялъ собою человѣка исключительно замѣчательнаго).

III.

Уставы жизни монашеской и самая жизнь.

Обращаемся къ уставамъ жизни и къ самой жизни нашихъ монаховъ періода домонгольскаго.

Монашество началось съ отшельничества. Явились люди, которые желали удалиться и отрѣшиться отъ міра и посвятить себя исключительно на служеніе Богу и которые пошли для сего изъ городовъ и селеній въ пустыни и уединенія. Такъ какъ люди эти принимали на себя подвигъ произвольный, то, разумѣется, никто не далъ никому изъ нихъ напередъ написаннаго закона, ибо произвольное есть именно то, что не подлежитъ закону и предоставлено собственной волѣ человѣка: каждый отшельникъ подвизался по своему собственному разумѣнію и усердію. Но если всякимъ людямъ, стремящимся къ какой нибудь одной особенной цѣли, естественно соединяться въ общества, то тѣмъ естественнѣе было сдѣлать это отшельникамъ, цѣли которыхъ были не своекоростныя, чтобы въ нихъ могло быть препятствіе къ соединенію, а напротивъ та высокобезкоростная, которая нарочито и необходимо должна была соединять общія силы и общую ревность воедино. Такимъ образомъ, изъ отдѣльныхъ и разрозненныхъ отшельниковъ скоро составились общества, которыя образовали собою монастыри [1]). Въ монастыряхъ должны были явиться

---

[1]) Μοναστήριον — уединенное жилище отъ μοναστής — уединенно живущій, а сіе отъ μονάς (μόνος) — одинъ, одинокій, уединенный.

уставы, ибо ихъ предполагаетъ всякое благоустроенное общество, какъ начертанія его цѣлей и способовъ къ достиженію сихъ цѣлей и какъ регуляцію (упорядоченіе) совокупной дѣятельности (общинной, жизни). Общества отшельниковъ составились такимъ образомъ, что менѣе опытные и менѣе сильные въ подвижнической жизни собирались около болѣе опытныхъ и болѣе сильныхъ, отдавая имъ себя въ руководство и въ наученіе какъ ученики учителямъ. Эти учители монашества и составляли уставы для своихъ учениковъ, предавая ихъ письменн или вводя въ дѣло неписанными. Цѣли отшельниковъ и потомъ монаховъ были: во-первыхъ, произвольная нищета и безбрачное дѣвствованіе, изъ которыхъ одна сама собою и прежде всего предполагается отреченіемъ отъ міра и отъ того, яже въ немъ, и изъ которыхъ безъ другаго невозможно исключительное попеченіе о Господнемъ; затѣмъ, жизнь для Бога — умерщвленіе плоти посредствомъ поста и тѣлесныхъ подвиговъ и усовершеніе духа посредствомъ молитвы устной и умной. Относительно всего этого и предписываютъ тѣ или другія правила уставы монашескіе. По совершенному единству цѣлей всѣхъ монаховъ уставы, очевидно, не могли быть разнообразны, а представляя въ существѣ одинъ и тотъ же уставъ должны были только отличаться одинъ отъ другаго большей или меньшей степенью строгости и суровости и нѣкоторымъ равнообразіемъ относительно употребленія и примѣненія внѣшнихъ формъ и пріемовъ подвижничества. Впервые написалъ монашескій уставъ Пахомій Великій († 348), первый составившій въ Египтѣ, отечествѣ настоящаго монашества, изъ разрозненно подвизавшихся отшельниковъ монастыри или купножитія[1]). Въ слѣдъ за Пахоміемъ Великимъ начерталъ правила для монашеской жизни въ соединеніи съ обстоятельнымъ теоретико-дидактическимъ руководствомъ къ ней Василій Великій († 379), который какъ творецъ «науки» монашества, справедливо почитается вторымъ отцомъ его послѣ Пахомія[2]). Въ дальнѣйшія времена послѣ Пахомія и Василія писали свои уставы, повторяя въ существѣ ихъ уставы, очень многіе, ибо ктиторамъ или основателямъ монастырей было предоставлено писать свои уставы до позднѣйшаго времени (а собственно говоря — предоставлено, т. е. не отнято, право дѣлать это и доселѣ). Что касается до каноническихъ или церковно-законода-

[1]) Изложеніе Устава Пахоміева см. въ Исторіи православнаго монашества *П. С. Казанскаго*, ч. 1 стр. 129 sqq.

[2]) Сочиненія Василія В., посвященныя монашеству, носятъ общее названіе Τὰ ἀσκητικά, въ славянск. перев. Постническія слова; главныя изъ нихъ: Ὅροι κατὰ πλάτος — Пространныя правила, Ὅροι κατ' ἐπιτομήν — Правила въ сокращеніи, Ἀσκητικαὶ Διατάξεις — Подвижническія заповѣди (наставленія). Въ греческомъ подлинникѣ сочиненія въ Патрол. *Миня* t. 31; русскій переводъ сочиненій Василія В., сдѣланный при Московской Дух. Академіи.

тельныхъ постановленій относительно монаховъ, которыя имѣли составлять общій и обще-обязательный законъ и которыхъ посему не могъ преступить ни одинъ составитель устава, то они, объ одномъ умалчивая, какъ о само собою разумѣемомъ (каково напр. дѣвство), другое оставляя собственной совѣсти и усердію монаховъ, главнымъ образомъ касаются одного пункта монашескаго обѣта нищеты, а именно—узаконяютъ, какъ это съ самаго начала было признано истинными представителями истиннаго (не фарисействующаго) монашества, что монастыри должны быть строгими общежитіями и что монахи не должны оставлять себѣ при вступленіи въ нихъ и притяжать себѣ по вступленіи ничего собственнаго [1]). Надъ весьма многими написанными или безъ письмени введенными уставами возвышались тѣ изъ нихъ, которые принадлежали знаменитѣйшимъ представителямъ монашества; съ теченіемъ времени эти уставы начали вытѣснять изъ монастырей множество ихъ собственныхъ уставовъ и входить въ общее употребленіе; таковыми уставами были: Іерусалимскій Саввы Освященнаго († 532), Константинопольскій Ѳеодора Студита († 826) и Аѳонскій или святыя Горы, начавшійся отъ преп. Аѳанасія († 980).

Изъ сейчасъ сказаннаго повидимому слѣдуетъ, что монашество должно было придти къ намъ изъ Греціи съ какимъ нибудь уставомъ. На самомъ дѣлѣ случилось такъ, что оно пришло къ намъ безъ всякаго устава. Выше мы замѣчали, что ничѣмъ такъ не было злоупотребляемо въ христіанскомъ мірѣ, какъ монашествомъ; къ этому мы должны прибавить, что ничто такъ не трудно, какъ истинное монашество. Вслѣдствіе этихъ двухъ причинъ въ весьма непродолжительномъ времени послѣ появленія монашества истиннаго и уставнаго явилось монашество, такъ сказать, не совсѣмъ истинное и безуставное. Монашество есть исключительный и нарочитый путь, ведущій въ царство небесное; царство небесное желательно всякому, а поэтому и желающихъ идти въ монахи, естественно, было много. Но истинное монашество представлялось очень труднымъ: подвиги тѣлесные, молитва послѣ церковной домашняя устная и умная оставлялись на волю и совѣсть каждаго монаха, ибо тутъ контроль былъ невозможенъ и слѣдовательно тутъ самому себѣ можно было дѣлать большія или меньшія послабленія; за всѣмъ тѣмъ оставалось еще нѣчто существенное, гдѣ это произвольное и собственною властію облегченіе себѣ монашества было невозможно: истинное монашество есть строгое и безусловное общежитіе,—совершенное отсутствіе всякой собственности, одна и таже со всѣми положенная уставомъ пища въ общей трапезѣ, одна и таже со всѣми изъ монастырской казны одежда, одинъ и тотъ же со всѣми и оттуда же весь домашній обиходъ. Здѣсь уже ничѣмъ нельзя было помочь себѣ и

---

1) Двукрат. соб. пр. 6.

по необходимости надлежало быть вмѣстѣ со всѣми постникомъ, безсребренникомъ, любителемъ простоты и нищеты въ одеждѣ и во всемъ бытѣ. Умъ человѣческій изобрѣтателенъ, и люди желавшіе съ одной стороны идти къ небу вѣрнымъ путемъ монашества, а съ другой стороны по возможности освободить его для себя отъ его терній, изобрѣли монашество облегченное, это — такъ называемое монашество келліотское или особножитное[1]). Человѣкъ постригался въ монахи, входилъ для жительства въ монастырь, но не вступалъ въ монастырскую общину, подчиняя себя ея требованіямъ относительно неимѣнія собственности и всѣмъ ея суровостямъ относительно пищи и всего образа жизни, а ставилъ въ монастырѣ особую и отдѣльную про себя келлію и въ ней на свои собственныя средства жилъ собственнымъ и отдѣльнымъ хозяйствомъ, подвергая себя лишеніямъ въ пищѣ и во всемъ или, наоборотъ, избавляя себя отъ нихъ и не помышляя о нихъ, сколько самъ хотѣлъ. Это изобрѣтеніе должно было крайне понравиться въ особенности всѣмъ тѣмъ, которые шли въ монастыри не для монашескихъ подвиговъ большихъ или малыхъ, а просто затѣмъ, чтобы чрезъ нихъ поддерживать свое земное существованіе (какъ напр. въ настоящее время у насъ недоучивающіеся по тупости или лѣности семинаристы знаютъ два житейскіе пути — или дьячковство или монашество). Поступавшіе въ общины монастырскія получали готовое помѣщеніе, готовый столъ и готовую одёжу, вообще все готовое; но столъ былъ скуденъ и суровъ, одёжа была груба и бѣдна и безъ малѣйшаго излишка противъ необходимости, въ готовомъ помѣщеніи не полагалось комфорта даже до иголки; такимъ образомъ, этотъ готовый полный пансіонъ въ существѣ былъ лучше только настоящаго голода и полной наготы и безкровности, и при всемъ томъ заставляли работать. Совсѣмъ или по крайней мѣрѣ весьма значительно другое было въ сравненіи съ симъ келліотство, особножительство. Какъ велико было у людей, желавшихъ спастись, стремленіе идти въ монахи, такъ велика была у людей, остававшихся въ міру, наклонность покровительствовать и благотворить монахамъ, чтобы такимъ образомъ пріобрѣсти хотя ихъ за себя молитвы. Эксплоатируя эту-то наклонность общества люди, шедшіе въ монахи не для монашества, и могли устраиваться въ келліяхъ съ большимъ или меньшимъ комфортомъ: на поставленіе келліи или на покупку готовой выпрашивались деньги у христолюбцевъ, затѣмъ — милостыня тѣхъ же христолюбцевъ (при нѣкоторомъ и собственномъ трудѣ) доставляла человѣку средства содержанія, и такимъ обра-

---

[1]) Названіе — κελλιωτικός μοναχός, κελλιωτική μονή у Вальсам. въ примѣч. къ 24 гл. 1-го титла Номокан. и въ толков. на 45 пр. Трулльск. соб. Новѣйшее и доселѣ употребляемое названіе — особножитіе — погреч. ἰδιοῤῥυθμία (μοναστήριον ἰδιόῤῥυθμον, μοναχὸς ἰδιόῤῥυθμος).

зомъ выходило, что кормила монашеская ряса, но человѣкъ жилъ своимъ домкомъ, на свободѣ и въ большемъ или меньшемъ привольи, вовсе не подчиняясь суровымъ требованіямъ монашескаго общинножитія. Какъ бы то ни было, келліотство явилось очень рано. Есть новелла импер. Юстиніана, въ которой оно строго осуждается и рѣшительно на будущее время воспрещается [1]). Не смотря однако на это воспрещеніе гражданской власти и не смотря на послѣдующее осужденіе и самой церкви [2]), оно не только продолжало существовать, но все болѣе и болѣе входило въ обычай, совращая на свою сторону и людей желавшихъ истинно монашествовать, и наконецъ почти совсѣмъ вытѣснило изъ монастырей общинножитіе или истинное монашествованіе. Вальсамонъ говоритъ о помянутой выше новеллѣ Юстиніана, рѣшительно запрещающей келліотство: «въ настоящее время новелла остается въ дѣйствіи въ монастыряхъ женскихъ, въ мужскихъ же нигдѣ» [3]). Выраженіе «нигдѣ» не должно быть понимаемо буквально; но если Вальсамонъ употребляетъ его, то, конечно, затѣмъ, чтобы обозначить слишкомъ большую распространенность въ монастыряхъ келліотства (Сначала келліи явились въ монастыряхъ общинныхъ какъ нѣчто привносное. Но затѣмъ превратились въ келліотскіе цѣлые монастыри. Когда случилось это послѣднее, то доходы монастырей, переставъ составлять общую казну, изъ которой всѣ и въ равной мѣрѣ были довольствуемы пищей и одеждой, начали быть раздаваемы монахамъ по рукамъ сообразно съ ихъ старшинствомъ, степенями и должностями въ монастыряхъ. Если въ нашихъ теперешнихъ монастыряхъ, въ большинствѣ своемъ хромающихъ надесно и налѣво, — на половину общинножитныхъ и на половину особножитныхъ, уничтожить общую трапезу и раздавать монахамъ по рукамъ столовыя деньги не всѣмъ поровну, а въ той пропорціи, въ какой получаются кружечные доходы, предоставивъ монахамъ самимъ заботиться о пищѣ, какъ они сами заботятся объ одеждѣ, то монастыри и станутъ монастырями келліотскими или особножитными).

Въ этомъ видѣ келліотства или особножитія и перешло къ намъ монашество отъ Грековъ и въ этомъ видѣ исключительно оно существовало у насъ первое время до преп. Ѳеодосія Печерскаго. Преп. Ѳеодосій ввелъ въ своемъ монастырѣ общежитный или истинный монашескій уставъ, именно — уставъ Студійскій преп. Ѳеодора Студита.

Письменныхъ записей Студійскаго устава, который преп. Ѳеодоромъ былъ введенъ въ монастырѣ безъ письмени, преп. Ѳеодосій имѣлъ передъ

---

1) Новелла 133-я, cfr новеллу 123 гл. 36.

2) Двукратн. соб. пр. 6.

3) Въ толкованіи на 41 пр. 6 всел. собора, у Ралли и Потли II, 405: Σήμερον δὲ εἰς μὲν τὰ γυναικεῖα μοναστήρια ἐνεργοῦσι τὰ τῆς νεαρᾶς, εἰς δὲ τὰ ἀνδρῷα οὐδαμοῦ.

собою двѣ: краткую запись, сдѣланную въ самомъ Студійскомъ монастырѣ и подробный уставъ патр. Алексѣя (см. выше). Необходимо думать, что съ первою или безъ первой имъ былъ пріобрѣтенъ, переведенъ на славянскій языкъ и введенъ въ Печерскомъ монастырѣ второй, какъ уставъ полный и настоящій, чего не представляетъ собою запись самого монастыря. Раздѣляясь на двѣ части, уставъ патр. Алексѣя содержитъ въ первой части — уставъ или типикъ церковнаго богослуженія, во второй — уставъ или правила жизни монаховъ.

Во второй части устава, надписанной: «Уставьникъ, разсматряяй о брашьнѣ же и питіи мнихомъ и о вьсяцѣмь чину и о пребываніяхъ и въ церкви и вьсьдѣ» содержатся подробныя правила относительно частностей жизни и поведенія монаховъ[1]); но въ ней не находимъ мы общихъ нарочитыхъ рѣчей о существѣ жизни — о томъ, какая она должна быть, строго общинножитная или же какая либо иная. Патр. Алексѣй дѣлаетъ это опущеніе, нѣтъ сомнѣнія, потому, что общее онъ само собою подразумѣваетъ. Слѣдовательно, преп. Ѳеодосій долженъ былъ узнать это общее изъ самой практики Студійскаго монастыря, что́ онъ могъ сдѣлать чрезъ распросы у того чернца этого монастыря Михаила, отъ котораго получилъ уставъ патр. Алексѣя или по крайней мѣрѣ свѣдѣнія о немъ, и чрезъ полученіе свѣдѣній съ самого мѣста отъ жившаго въ Студійскомъ монастырѣ евнуха Ефрема, о чемъ говоритъ Несторъ. Такъ какъ для насъ практика Студійскаго монастыря не существуетъ, то мы, чтобы узнать, въ чемъ полагалось существо жизни монаховъ въ Студійскомъ монастырѣ по установленію Ѳеодора Студита, должны обратиться къ письменнымъ памятникамъ. Въ житіи преп. Ѳеодора относительно нашего вопроса читаемъ: «поелику ничего нѣтъ столько споспѣшествующаго единодушію, какъ равенство и общность во всемъ (да удалится отъ подвизающихся по Богѣ то, чтобы говорилось: мое и твое, большее и меньшее, поелику это гнило и враждебно единомыслію), то онъ (преп. Ѳеодоръ) установилъ, чтобы имѣть все общее, (въ томъ числѣ) и одежды, такъ чтобы каждый имѣлъ (все) нужное и (никто ничего) отдѣльно собственнаго; назначилъ для всѣхъ и одну такую палату (οἴχημα ἕν), дабы въ ней желающіе полагали свои одежды, которыя нужно было бросить или починить, и чтобы у приставленнаго къ тому (монаха) брали другія новыя и чистыя. У кого общая жизнь, общія нужды и столъ, и все общинное, или — чтобы сказать высочайшее — у кого общія души и возвышеніе и восхожденіе къ Богу: тѣмъ что иное

---

[1]) Описаніе этой второй части, такъ же какъ и первой, въ Опис. Сунодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* № 380. Въ нашемъ дальнѣйшемъ изложеніи устава мы будемъ ссылаться отчасти на это Описаніе (въ томъ, что̀ приведено въ немъ), отчасти на самую рукопись, которая по каталогу библіотеки № 330.

надлежало избрать, какъ не то, чтобы и до малѣйшаго все было общее, дабы во всемъ соблюдались у нихъ общность и равенство, по сказанному апостоломъ: *множеству же увѣровавшихъ было одно сердце и одна душа, и ни одинъ не называлъ ничего изъ принадлежащаго ему своимъ, но было у нихъ все общее* (Дѣян. IV, 32); для сего и самъ отецъ (преп. Ѳеодоръ) не имѣлъ у себя ничего особеннаго или взятаго гдѣ нибудь индѣ (а не изъ одного съ другими мѣста); но въ томъ же самомъ одеждохранилищѣ, подобно другимъ, полагалъ хитонъ (изношенный, требовавшій перемѣны) и бралъ (новый, другой), какой случайно попадется, а наиболѣе выбиралъ самый худой, дабы и въ семъ быть образомъ смиренія для тѣхъ, которые были подъ его властію» [1]). Самъ преп. Ѳеодоръ въ наставленіи ученику своему Николаю (составившему свой монастырь) и потомъ въ своемъ духовномъ завѣщаніи (въ рѣчи обращенной къ его будущему преемнику) пишетъ: «потщися всемѣрно, да у (всего) братства будетъ все общее и не раздѣленное и да ничего ни у кого не будетъ отдѣльно собственнаго даже и до иголки; твои же душа и тѣло, но не что либо другое (не страсти, подразумѣвается) да будутъ раздѣлены въ равенствѣ любви ко всѣмъ духовнымъ твоимъ чадамъ и братьямъ» [2]). Объ этой основной сущности жизни монашеской по уставу Студійскаго монастыря патр. Алексѣй умалчиваетъ, какъ о томъ, что само собою предполагается, и преп. Ѳеодосій долженъ былъ узнать объ этомъ, какъ объ общемъ основоположеніи, помимо устава. Однако патріархъ, не говоря о строгомъ общинножитіи прямо и нарочито, говоритъ о немъ косвенно и частно. Въ первомъ случаѣ онъ заявляетъ строгость своихъ требованій въ отношеніи къ нему, когда предписываетъ, чтобы приходящіе въ монастыри монашествовать съ извѣстными денежными вкладами и за это требующіе себѣ свободы въ жизни, лучшей противъ другихъ кельи и лучшей пищи, не вступали въ его монастырь и ногой [3]). Возставая со всею силою противъ подобной про-

---

[1]) У Миня въ Патр. t. 99, p. 149 n. 34.

[2]) У Миня ibid. pp. 941 и 1820 n. 7. Въ одномъ изъ писемъ своихъ преп. Ѳеодоръ пишетъ: «монаху сокровище (монахъ уже пріобрѣлъ великое богатство), если кто притяжетъ себѣ свыше трехъ монетъ, по написанному у отцовъ, и то съ мыслію о бѣдныхъ, поелику тщательный монахъ, господствующій надъ міромъ чрезъ нестяжательность, не пріобрѣтаетъ и ни одной монеты и взываетъ съ св. Павломъ: *яко нищи, а многи богатяще; яко ничтоже имуще, а вся содержаще* (2 Кор. 6, 10)», у Миня ibid. p. 1557.

[3]) «Нарицающаяжеся отрицянія дающимъ и того ради сподоблятися хотящѣмъ произвольномъ быти и келія различнѣйше инѣхъ имѣти и слуги множайша имѣти, хлѣбъ же и вино болѣ и луче пріимати, ни вступити на дворъ монастырскій не дадимъ», ркп. л. 235 об. «Нарицающаяжеся отрицянія» — такъ называемыя отрицанія; ясно, что словомъ отрицаніе переводится какое-то грече-

даже монастырями и противъ подобной купли у нихъ облегченій отъ монашества и называя это безстыднымъ корчемствованіемъ со стороны однихъ (т. е. монастырей) и куплей беззаконной и непріязненной со стороны другихъ (т. е. дающихъ вклады и требующихъ себѣ за нихъ льготы), патріархъ говоритъ, что желающіе быть въ братствѣ больше другихъ, пусть будутъ больше добродѣтелію или смиреніемъ, гдѣ не положено предѣла возвышенію и гдѣ нѣтъ ни равенства ни неравенства, «а въ инѣхъ же всѣхъ и преже всѣхъ въ пребываніи сирѣчь въ брашнѣ и питія купночестью быти хощемъ»... какъ брашно полагается обще и одно и тоже всѣмъ, такъ и въ винѣ, подаваемомъ на трапезѣ, не должно быть никакого различія, но «всегда всѣмъ изъ одного и того же сосуда должно быть почерпаемо». Частно патріархъ говоритъ объ общинножитіи, когда во-первыхъ, нарочито предписываетъ относительно той же пищи, чтобы никто не имѣлъ своего отдѣльнаго стола въ своей кельи, а всѣ непремѣнно ходили въ трапезу, и чтобы никто не употреблялъ пищи лишней сверхъ трапезной, а поэтому никто не имѣлъ у себя въ кельѣ и сосудовъ для ея изготовленія [1]), — во-вторыхъ, когда предписываетъ быть совершенному равенству всѣхъ въ отношеніи къ монастырскимъ работамъ (о семъ послѣднемъ см. ниже).

Проходя молчаніемъ основную сущность того образа монашеской жизни, который имѣется въ виду, какъ саму собою предполагаемую (и которую, какъ таковую, преп. Ѳеодосій долженъ былъ узнать помимо устава), патріархъ подробно начертываетъ въ своемъ уставѣ частныя правила этой жизни. Имѣя въ виду историческую важность устава для нашего монашества, мы передадимъ правила въ нѣкоторой подробности. При этомъ, въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ можетъ быть дополненъ изъ собственной записи монастыря, мы сдѣлаемъ это дополненіе.

ское слово, употреблявшееся какъ техническое названіе вкладовъ; какое именно, сказать не можемъ, но вѣроятно — ἀποταγή, которое означало собственно монашеское отрицаніе отъ міра при постриженіи (*Дюк.* Gloss. Graecit. v. ἀποταγή) и которое въ приложеніи къ деньгамъ будетъ значить деньги, даваемыя при постриженіи.

1) «Да входятъ убо вси въ трапезницю всегда и вкупь да ядять; еже бо пріобидѣти кому общая трапезы и еже съ всею братьею пребыванія, а въ келіи ѣсти, всяцѣмъ образомъ отмѣтаемъ, аще (не) недугомъ одержимъ будетъ или отъ иноя нѣкоя нужи на трапезницю не можеть пріити», ркп. л. 213 об. и также 201 об. fin. въ главѣ «о вторѣй трапезѣ», т. е. объ ужинѣ. Поелику многіе не ходятъ на трапезу «извѣтомъ» посѣщенія ихъ отъ друзей и ближнихъ, то послѣднихъ кормить, по разсмотрѣнію, въ трапезѣ, л. 213. об. и 214. «А еже имѣти нѣкимъ, паче унымъ, укропьця (сосуды для воды) или гърньця (горшки) или... (пропускъ) въ своихъ келіяхъ: не хощемъ, дѣло бо се тайяденія, еже отцы, яко мерзость, нѣкако(у) и инѣхъ страстій матере и яко се перву вину священыхъ (sic, мірскихъ?) попеченій, добрѣ творяще, отгнаша», ркп. л. 214.

Относительно качества и употребленія одежды патріархъ предписываетъ: «Никто изъ монаховъ не долженъ носить одежды (тонкой) льняной ни другой какой нибудь (изъ сказанной), но только изъ (грубой) шерсти, цвѣтомъ черную или (темно—) красную или такъ называемую (темно—) сѣрую[1]); всѣ одѣянія монаховъ должны быть «худы» (грубо-немногоцѣнны) и «чисты» (опрятны) и никакъ не должны быть свѣтлыхъ (яркихъ) цвѣтовъ или имѣть лоскъ[2]), какъ нѣкоторые (суетно) утѣшаются ярко-красными и лоснящимися одеждами[3]), пагубно смѣшивая съ монашескою скромностію мірское тщеславіе, ибо все, что не для потребности[4]), а для украшенія, подлежитъ порицанію суетности, какъ сказалъ Великій Василій; итакъ, священному стаду монаховъ да будетъ чужда безразсудность[5]) изысканности мірской и плотской, вся же ихъ слава внутрь да будетъ[6])...; одежды великихъ схимниковъ должны имѣть по обычаю иконныя (вышитыя на нихъ) изображенія, а одежды малосхимниковъ должны быть просты...; зимою подъ предлогомъ холода монахи не должны надѣвать вдвойнѣ никакой одежды, достаточно для нихъ для защиты отъ холода носить «свиты» (хитоны, рясы, см. ниже) изъ толстаго плотно сотканнаго сукна[7]), ибо и холодъ и всякую другую тягость[8]), мы должны съ готовностію терпѣть ради пріобрѣтенія своихъ душъ; если хотятъ, то пусть одѣваются (поверхъ хитоновъ) толстыми суконными мантіями[9]); а обычай дѣлать хитоны и мантіи изъ мѣховъ мы воспрещаемъ, ибо таковыя одежды опасны прилежателямъ монашескаго житія; не позволяемъ покрывать мѣховыми покровами и головъ, что̀ иные дѣлаютъ подъ предлогомъ хожденія въ бани и зимняго

---

1) Подл. «Точію отъ руна и то черно или то само чермно или сѣро нарицяемое».

2) Подл. «Свѣтлость имѣя»; свѣтлость, конечно, есть переводъ греческаго λαμπρότης, а точное значеніе слова λαμπρότης въ отношеніи къ одеждѣ есть именно лоскъ.

3) «Чермнымъ блищаніемъ радуются».

4) Ркп. л. 223.

5) «Уродьство» — глупость, безуміе.

6) Ркп. 223 об. Но относительно богослужебныхъ («святительскихъ») одеждъ патріархъ предписываетъ, чтобы онѣ были отъ бѣлыя волны, удобрены честно и доброутварно украшены, ibid. и л. 224, привед. въ Опис.; тоже относительно сихъ одеждъ и Θеодоръ Студитъ, — у *Миня* t. 99, pp. 941 fin. и 1821 n. 19.

7) «Толстіи чернаго орнпця свиты учащены».

8) Ркп. л. 224, привед. въ Опис.

9) «Мантіями толстыми пъртянами». Пъртяный, портяный собственно значитъ, кажется, холщевый (онучи холщевыя — портянки, тогда какъ суконныя — онучи, cfr у *Восток.* въ слов. пъртъ), но въ нашемъ мѣстѣ по смыслу должно разумѣть сукно. Cfr собственную запись Студійскаго монастыря, гдѣ наши мантіи называются ἐπώμια μαλλωτά, у *Миня* p. 1720.

холода; (а лѣтомъ) вмѣсто льняныхъ (тонкихъ) тканей должно покрывать головы толстыми «клобуками» [1]), и не смѣшиваться съ мірянами въ употребленіи льняныхъ (тонкихъ) матерій; а болѣе здоровымъ изъ монаховъ должно имѣть головы вовсе непокрытыми, по древнему отеческому преданію [2]); не должно употреблять монахамъ и чулковъ [3]), если кто не будетъ посланъ изъ монастыря на далекую службу [4]), или не будетъ слабъ здоровьемъ, такъ что будетъ нуждаться въ подобной одеждѣ, причемъ долженъ надѣвать ее не иначе, какъ съ разрѣшенія игумена; сандаліи (башмаки [5]) монаховъ должны быть съ глубокими и высокими запятками и съ небольшими носками [6]) и должны быть вышиты тонкими черными нитками (ремешками), точно такъ какъ и ихъ сапоги [7])...

О количествѣ одеждъ, которое полагалось въ Студійскомъ монастырѣ имѣть каждому монаху собственная запись этого послѣдняго говоритъ: «каждый братъ долженъ имѣть: двѣ рубашки (ὑποκάμησα β'), два хитона (ἐπανωφόρια β'), изъ которыхъ одинъ суконный, два кюкуля, мантію (ἐπώμιον) малую для работъ, и другую, болѣе длинную, для церкви, которую уставъ предписываетъ употреблять въ субботу вечеромъ на свѣтильничномъ и въ воскресенье на утренѣ, и опять вечеромъ на свѣтильничномъ и прежде него на божественной литургіи, а равнымъ образомъ и въ Господскіе праздники [8]), и другую мантію суконную большую; обувь (должна быть) короткіе сапоги (полусапожки), другіе большіе сапоги [9]) и башмаки (χαλίκη); на постелѣ монахъ долженъ имѣть: трост-

---

1) О названіи клобукъ см. ниже.

2) Это предписаніе патр. Алексѣя несовсѣмъ для насъ понятно. Въ «епитиміяхъ» Θеодора Студита, не принадлежащихъ, впрочемъ, ему, а позднѣе написанныхъ въ его монастырѣ, или по крайней мѣрѣ дошедшихъ до насъ въ позднѣйшей редакціи (ибо малый и великій образъ) читается: «дѣлающій какое бы то ни было дѣло безъ мантіи (малой, см. ниже) или кукуля, да накажется епитиміей какъ пренебрежитель», у *Миня* p. 1749 n. 4.

3) «Подобаетъ же имъ ни въ наричаемыхъ наногвахъ ходити». Наногъва — ногава, ногавица значитъ чулокъ, а точнѣйшимъ образомъ верхнюю часть чулка, его трубу, отрѣзанную отъ носка, которая въ древнее время носилась отдѣльно отъ носковъ (какъ и доселѣ еще индѣ носятъ крестьяне, называя эти трубы паголенками).

4). Ркп. л. 224 об., привед. въ Опис.

5) Подл. «плесньцы»; см. въ слов. *Восток.* сл. плесница и плесньць.

6) «А напредъ луницѣ малы». Луница уменьшит. отъ луна, которая въ смыслѣ полукруга (ущербающая).

7) Ркп. л. 225.

8) Въ «епитиміяхъ» преп. Θеодора читается: «кто въ воскресенье и особенно въ праздничный день не надѣнетъ бóльшей мантіи, т. е. на два свѣтильничныя и на утреню, да положитъ передъ олтаремъ поклоновъ 50, и потомъ воротившись (въ келью) да надѣнетъ ее», у *Миня* p. 1737 n. 33.

9) Κονδοτζάγγια и μακροτζάγγια, см. у *Дюк.* въ Gloss. Graecit. подъ сл. τζάγγαι.

никовую рогожу (матрацъ, *ψίαθον κιλίκην*) и двѣ сукманицы (два суконныя одѣяла, *δύο μαλλωτάρια*) [1]).

Правила относительно пищи монаховъ въ уставѣ патр. Алексѣя суть слѣдующія [2]). Отъ Пасхи [3]) до поста св. Филиппа или Рождественскаго, со включеніемъ и самой недѣли Пасхи, монахи вкушаютъ пищу по дважды днемъ — на обѣдѣ и на ужинѣ. На обѣдѣ предлагаются два кушанья: вариво (какое нибудь) съ зеліемъ какимъ нибудь, т. е. какою нибудь зеленью (видами которой весьма богата Греція) и сочиво, т. е. густое кушанье приготовленное изъ сочевицы или чечевицы и изъ всякаго вида бобовъ, слѣдовательно соотвѣтствующее нашей кашѣ; то и другое кушанье приготовлено съ деревяннымъ масломъ. На ужинѣ, который послѣ вечерни (и, подразумѣвается, передъ павечерницей, которая есть служба, совершаемая по вечерѣ, т. е. послѣ ужина, по гречески *ἀπόδειπνον*, отъ *ἀπό* и *δεῖπνον* — ужинъ) [4]), предлагается одно кушанье — сочиво и именно — не приготовленное вновь, а оставленное отъ обѣда и остающееся отъ него до ужина на очагѣ на маломъ огнѣ, чтобы быть предложену теплымъ [5]). На обѣдѣ и на ужинѣ братіи подается вино: на обѣдѣ три чаши, — первая передъ варивомъ, вторая передъ сочивомъ и третья по окончаніи; на ужинѣ двѣ чаши, — первая передъ сочивомъ и вторая послѣ него (Положенное количество чашъ вина можетъ показаться большимъ. Но въ Греціи вино весьма слабое, пилось монахами и всѣми, какъ и доселѣ пьется, разведенное водой [6]),

---

[1]) У *Миня* р. 1720.

[2]) Правила относительно пищи читаются и въ собственной записи Студійскаго монастыря (у Миня р. 1713: «о количествѣ пищи и о благочиніи на трапезахъ»). Запись почти совершенно согласна съ уставомъ, за исключеніемъ нѣкоторыхъ частностей.

[3]) Ркп. л. 205 sqq, приведено въ Описаніи. О постахъ апостоловъ или Петровскомъ и Богородицы или Успенскомъ въ правилахъ о пищѣ не говорится. О постѣ Успенскомъ мы не встрѣчали упоминаній и въ другихъ мѣстахъ устава, а о постѣ Петровскомъ упоминанія встрѣчаются, наприм. лл. 66 об. и 259.

[4]) «По вечернии ударяему въ било тришды събираются вси на трапезницю», л. 202 об. нач.; павечерница спустя «мало» времени послѣ ужина, л. 203 sub fin.

[5]) Въ Уставѣ патр. Алексѣя опущено о рыбѣ, сырѣ съ молокомъ и яйцахъ, о которыхъ послѣ говорится мимоходомъ. Прямо сказано о нихъ въ собственной записи Студійскаго монастыря: *Ἰστέον δέ, ὅτι ἀπὸ τῆς πασχαλίας μέχρι τῶν ἁγίων πάντων* (въ записи есть Петровъ постъ) *τὰς β' μαγειρίας τό τε λάχανον καὶ τὸ ὄσπριον μετὰ ἐλαίου ἐσθίομεν· χρώμεθα δὲ καὶ ἰχθύων καὶ τυροῦ καὶ ὠοῦ*, у *Миня* р. 1713 n. 29.

[6]) Новогреческое названіе вина *τὸ κρασί* отъ *κεράννυμι* — смѣшиваю, т. е. вино съ водою. Замѣтимъ здѣсь кстати, что наши красоуля или красовуля есть греческое *κρασοβόλιον* (*Дюк.* Gloss. Graec. сл. *κράση*) или *κρασοὐάλιον* (Εὐχολογ. Гоара по Index' у), изъ которыхъ второе отъ *κρασί* и *ὕαλος* — стекло, т. е. винное стекло, стеклянный сосудъ, стаканъ для вина, а первое, если не произошло изъ втораго, отъ *κρασί* и *βάλλω* — бросаю, ввергаю, наливаю, т. е. сосудъ для наливанія вина.

такъ что должно представлять его себѣ какъ нашъ хорошій квасъ и ни въ какомъ случаѣ какъ нашу водку, способную дѣлать человѣка пьянымъ. Монахи вмѣстѣ съ мірянами непремѣнно пили вино потому, что его питье требуется климатическими условіями, такъ какъ питье голой, не разведенной виномъ, воды вредно для здоровья). Въ праздники полагается на обѣдѣ такъ называемое «утѣшеніе» [1]), относительно котораго не находимъ въ уставѣ прямыхъ предписаній, но которое судя по частнымъ указаніямъ состояло изъ пироговъ, изъ прибавки къ двумъ будничнымъ блюдамъ третьяго (варива или сочива) съ четвертою чашею вина и изъ пшеничной кутьи, составлявшей въ праздники церковное приношеніе [2]). Въ постъ св. Филиппа: въ субботы, воскресенья и праздники пища вкушается по дважды — на обѣдѣ и на ужинѣ и та самая, что въ будни предшествующаго времени непостнаго; то же и о винѣ, т. е. три и двѣ чаши; въ будніе дни пища вкушается поодниажды, именно — по окончаніи вечерни обѣдъ, состоящій изъ варива съ деревяннымъ масломъ и сочива безъ масла; вина три не чаши, а чашки, т. е. три не стакана, а стаканчика, рюмки [3]). Въ великій постъ: въ продолженіе шести недѣль въ «простые» или будніе дни пища однажды днемъ и именно въ первую недѣлю сухояденіе, — хлѣбъ и какіе нибудь плоды, въ прочія пять недѣль — въ среду и пятокъ, какъ на первой недѣлѣ, въ другіе дни ядь или кушанье, составленное изъ варива и сочива, соединенныхъ вмѣстѣ и сваренныхъ безъ масла; въ первую недѣлю и въ среды и въ пятки прочихъ недѣль вино не пьется, исключая больныхъ и старыхъ, а вмѣсто него особое «составное питье» [4]), въ остальные же дни

---

1) Самое слово «утѣшеніе» въ уставѣ лл. 200, 204 об. fin., 209 об. fin., 210 нач. и другіе.

2) Въ праздникъ св. Θеодора: вариво, ино брашно и сочиво, л. 208 об.; въ праздникъ св. Алексѣя, ангела патріархова: вина по 4 чаши урочныя, л. 209 об.; о пирогахъ — «хлѣбахъ чистыхъ» лл. 209 об., 211 об. и другіе (самое названіе пироги л. 212 об.), о кутьѣ въ главѣ «о изданіи» л. 244 fin. sqq.

3) «Вѣдѣти есть, яко присно, егда нѣсть утѣшенія, на обѣдѣ убо подобаетъ быти почерпанія (вина) три, а на вечери 2, кромѣ поста святаго Филиппа, въ тъ (тотъ) бо единою ядятъ и по три возмлютъ чашки», л. 204 об. fin. Относительно употребленія въ постъ Филипповъ видовъ пищи сдѣлано замѣчаніе, имѣющее значеніе въ исторіи постовъ, что во весь этотъ постъ никому изъ монаховъ никакъ не дозволяется ѣсть сыра и яицъ, ибо въ продолженіе его воздерживаются отъ нихъ и весьма многіе изъ мірянъ, — привед. въ Опис.

4) Въ уставѣ патр. Алексѣя: «ривиеиная уха (которая есть) смѣшеніе съ кропомъ и съ пьпрьмь», привед. въ Опис. стр. 259 fin.; въ собственной записи Студійскаго монастыря: εὔκρατον, τὸ ὁποῖον συνίσταται ἐκ τε πιπέρεως καὶ κυμίνου καὶ ἀνίσου θερμοῦ (у *Миня* p. 1716), т. е. разствореніе, которое составляется изъ перца, тмина и теплаго аниса (ривиеиная отъ древнегреч. 'Ερέβινθος или новогреч. ροβίθι — видъ гороха).

прочихъ недѣль по одной чашѣ вина; въ субботы и воскресенья пища по дважды и вина на обѣдѣ три чаши, на ужинѣ двѣ; на страстной недѣлѣ: въ понедѣльникъ — сухоядѣніе, какъ на первой недѣлѣ; во вторникъ — сваренное сорочинское пшено, политое сверху медомъ (потому что въ тотъ день поются по обычаю святыя страсти); въ среду — вариво и сочиво вмѣстѣ (какъ выше) съ масломъ (ради канона святыхъ страстей Θеодора Студійскаго); въ четвергъ два кушанья — вариво и сочиво (т. е. каждое отдѣльно); въ пятокъ — по единой чашѣ сочевицы, сваренной вмѣсто масла съ уксусомъ; въ субботу — пироги [1]) и два кушанья: вариво и сочиво съ масломъ; подразумѣвается, что каждый день по однажды; вино въ страстную недѣлю не пьется, но помянутое «составное питье» — въ великій четвергъ по двѣ чаши, въ прочіе дни — по одной [2]).

Относительно трапезы патр. Алексѣй допускаетъ въ своемъ уставѣ странное и неожиданное нарушеніе строгости правилъ истиннаго общежитія, за которое въ принципѣ самъ такъ стоитъ, а именно: онъ допускаетъ, чтобы на игуменскій столъ пища была подаваема лучшая, чѣмъ на другіе столы, и чтобы игуменъ сажалъ за свой столъ 8 братовъ по своему усмотрѣнію (— за каждый столъ положено было садиться по 9 человѣкъ) [3]): «достоитъ же игумену повсегда осмь братій на первую трапезу призывати ѣсти съ нимъ, отъ нихъ же единъ присно буди иже на тотъ день служивый попъ, и по разсмотрѣнію тому же (игумену) и призыванымъ брашно будетъ, есть бо и рыбу повелитъ предложити или сыръ, или ино что еще, аще хочетъ» [4]); страннымъ образомъ оправдываетъ патріархъ и свое попущеніе: «и сему (игумену) ничсоже возбранити велимъ, но вся тому велею (sic, волею, вельми?) попущаемъ: ему же толико душъ поручено братій, прилежаніе вещи безсмертны, тому много паче таковая по угоженію ему дѣяти подасться»... [5]). Эта привиллегія

---

[1]) «Да будуть чисти хлѣби, сирѣчь питы великія». Пита, греческ. πῆτα или πήττα — круглая булка.

[2]) Въ собственной записи Студійскаго монастыря о страстной недѣлѣ иначе: въ великіе понедѣльникъ, вторникъ, среду и пятокъ — какъ на первой недѣлѣ; въ великій четвергъ одно кушанье — сочиво съ тертыми орѣхами и вареные бобы; «въ великую же субботу, — что составляетъ замѣчательное и нелегко объяснимое, — въ 11-мъ часу начинается свѣтильничный и по отпускѣ ѣдимъ сыръ и рыбъ и яйца и пьемъ три чаши», у *Миня* p. 1716 n. 30.

[3]) Что за каждый столъ по 9 человѣкъ, объ этомъ не говорится прямо въ уставѣ патр. Алексѣя, но прямо говорится въ собственной записи Студійскаго монастыря: κάθηνται δὲ κατὰ τράπεζαν ἀκόβηθον (читай ἀκοβήθων) θ', у *Миня* p. 1713 n. 28, т. е. за каждый столъ садится по 9 человѣкъ: ἀκόβηθος латинск. accubitus — возлежащій за трапезой, сѣдящій.

[4]) Рки. л. 205 fin. и об.

[5]) л. 205 об.

игуменскаго стола ни подъ какимъ видомъ не должна имѣть мѣста въ посты [1]).

Всякій хорошій христіанинъ вкушаетъ пищу, какъ даръ Божій, чинно и съ молитвою; тѣмъ болѣе такъ должны поступать монахи. Въ уставѣ патр. Алексѣя предлагается подробный чинъ трапезы или трапезованія монаховъ [2]). По троекратномъ удареніи въ било, монахи идутъ въ трапезницу, въ предшествіи дневнаго служащаго священника и за нимъ игумена, съ пѣніемъ псалма 142: «Господи, услыши молитву мою, внуши моленіе мое»; по приходѣ въ трапезу служащій священникъ благословляетъ столы начертаніемъ знаменія креста съ произнесеніемъ молитвы: «Господи Боже нашъ, животворящій хлѣбъ»; когда въ слѣдъ за игуменомъ всѣ сядутъ, положенный чтецъ творитъ начало чтенію [3]), а служащій священникъ говоритъ: «благословенъ Богъ нашъ, нынѣ и присно», и всѣмъ умолкшимъ начинается чтеніе; трапезари приносятъ кушанье—первое блюдо и когда оно будетъ поставлено на всѣ столы, старшій трапезарь возглашаетъ: «Господи благослови, помолимся», и дневной священникъ благословляетъ предложенное брашно молитвою: «Христе Боже молитвами отецъ нашихъ благослови брашно и питіе наше, нынѣ и присно»; когда въ слѣдъ за игуменомъ всѣ начнутъ ѣсть, старшему трапезарю подается лжица, которою ударяется въ блюдо на то назначенное, и когда онъ ударитъ и возгласитъ: «Господи благослови» (безъ помолимся) приходитъ къ игумену «кутникъ» и принявъ отъ него благословеніе обходитъ братью съ (большой) двуухой чашей и всѣмъ наливаетъ вина, вмѣстѣ съ которымъ подкутники подаютъ «укропъ» [4]); при питьи первой чаши вина всѣ монахи встаютъ «и къ игумену помаваютъ держа кождо свою чашу», прося благословенія отъ него; вторая чаша передъ сочивомъ и третья послѣ него наливаются съ тѣмъ же удареніемъ, но пьются безъ благословенія игумена, съ собственнымъ осѣненіемъ чашъ крестнымъ знаменіемъ; послѣ перваго кушанія настаетъ «умолчаніе», вносится второе кушаніе и такъ же благословляется, а если есть «утѣшеніе», то также поступается и далѣе [5]); по окончаніи обѣда и по питіи заключающей его чаши старшій трапезарь поставитъ на край перваго (игуменскаго) стола помянутое назначенное для удареній блюдо и уда-

---

1) ibid.

2) Ркп. л. 197 об. sqq.

3) О томъ, что «присно на обѣдѣ и на вечери чтеніе отъ божественныхъ писаній должно есть бывати», въ уставѣ есть нарочитая рѣчь, л. 203 об. нач.

4) Укропъ собственно горячая вода; но тутъ слово значитъ, кажется, просто воду, которая подавалась монахамъ для разведенія вина.

5) «На инѣхъ брашныхъ, аще утѣшеніе будетъ и болѣ предложныхъ будетъ», л. 199 об. fin.; это какъ будто даетъ знать, что иногда были предлагаемы утѣшенія болѣе обильныя, нежели какъ указано выше.

боръ, составъ) [1]) и мощьно есть комуждо свою сдѣ исправляли душю... и аще часто чтутъ я, то никогда же сблазнятся» [2]). «Аще (же) которіи научитися хотятъ церковнаго ученія (то, не ходя для сего къ могущимъ научить монахамъ въ келіи, что̀ запрещается) по утреніи въ трапезницю сходящеся да учатся; преже же всего игуменъ да печется, еже комуждо мниху тако псалтырю повѣдати, яко ни единому требовати книгъ на сторонѣ на коей любо» [3]) (т. е. чтобы каждый монахъ зналъ псалтырь наизусть и чтобы никто не нуждался для пѣнія псалмовъ въ церкви въ книгѣ псалтырной).

Во всѣхъ такъ называемыхъ домовыхъ службахъ монастырскихъ монахи, по предписанію патр. Алексѣя, должны быть своими слугами сами, ни въ чемъ не прибѣгая къ помощи нарочитыхъ слугъ и не имѣя ихъ, какъ таковыхъ, въ монастырѣ. «Поелику въ лучшихъ киновіяхъ (общинножитіяхъ), — пишетъ онъ, — монахи тщатся, по преданію святыхъ отецъ, сами себѣ служить, а не смотрѣть на иныхъ руки, а поэтому и хлѣбы мѣсятъ сами своими руками и во всѣхъ прочихъ службахъ являются самоработниками («самодѣтели»), то мы хочемъ, чтобы и постящіеся въ этомъ святомъ монастырѣ хранили тотъ же уставъ, мѣся и тѣсто своими руками» [4]). Въ работахъ службъ всѣ монахи, начиная съ игумена, должны участвовать въ одинаковой степени и для совершенной равномѣрности въ распредѣленіи труда, бывъ раздѣлены на «три чины» или на три смѣны, должны перемѣняться на нихъ поочередно (такъ чтобы одни не оставались постоянно на работахъ болѣе легкихъ и болѣе «благородныхъ», а другіе болѣе тяжелыхъ и болѣе низкихъ) [5]). Равнымъ об-

---

1) Слова: «молитися—соблазнятся» взяты изъ Юстиніановой новеллы 133, гл. 2. «Ликъ» въ подл. χορός.

2) Ркп. л. 220 и об. Въ собственной записи Студійскаго монастыря пишется относительно чтенія книгъ въ дни свободные отъ работъ: «Должно знать, что въ которые дни имѣемъ свободу отъ тѣлесныхъ дѣлъ, ударяетъ библіотекарь въ дерево однажды, и собираются братія въ библіотеку (εἰς τὸν τόπον τῶν βιβλίων) и беретъ каждый книгу и читаетъ до вечера, и прежде удареній билъ къ свѣтильничному опять ударяетъ библіотекарь однажды и всѣ приходятъ и возвращаютъ книги по записи» (сдѣланной, когда выдавались), у *Миня* р. 1713 п. 26.

3) Ркп. л. 221 fin. и об.

4) Ркп. л. 227 об. нач. Монахи мѣсили тѣсто, пекли хлѣбы и варили пищу, подразумѣвается, подъ надзоромъ и руководствомъ спеціальныхъ поваровъ и хлѣбопекарей; тоже должно разумѣть и о другихъ службахъ, требующихъ спеціальныхъ знаній. Изъ числа работъ прямо и нарочито поименовывается мѣшеніе тѣста, нѣтъ сомнѣнія, потому, что оно вмѣстѣ съ поварничествомъ и хлѣбопекарствомъ вообще считалось работой самой унизительной или низкой (cfr у Нестора въ житіи преп. Ѳеодосія, по изд. Бодянскаго л. 27, какъ преп. Ѳеодосія по его худой одеждѣ принимали не за игумена, а за «единаго отъ варящихъ»).

5) Ркп. лл. 227 об. и 228.

разомъ, если случатся работы исключительныя и тяжкія, то трудъ долженъ быть совершенно общій. «Какъ уставлено самимъ монахамъ (и именно всѣмъ безъ изъятія) мѣсить тѣсто, такъ и извнѣ привозимыя въ монастырь тяжести, какъ-то дрова или вино и прочее, имъ самимъ повелѣваемъ вносить въ монастырь съ берега[1]), и не одинъ не долженъ гордиться или таковаго дѣла стыдиться, но прежде всѣхъ преподобный отецъ игуменъ да работаетъ съ усердіемъ и радостію, подавая примѣръ духовнымъ своимъ дѣтямъ»...[2]) Что касается до работъ внѣ монастыря (въ монастырскихъ селахъ), то на нихъ монахи посылаются только приставниками и надсмотрщиками[3]) (а самыя работы производятся, — не указано кѣмъ, — или рабами или наемными людьми[4]).

Въ собственнй записи Студійскаго монастыря есть глава «о соразмѣрности въ работахъ» (монаховъ). Въ ней пишется: «Должно знать, что въ святую великую четыредесятницу по отпѣтіи нами перваго часа, что̀ бываетъ уже при восходѣ солнца, отходитъ каждый на свою работу и бываетъ на нихъ (работахъ) стихословіе цѣлой псалтыри, за исключеніемъ каллиграфовъ; работаютъ до 9 часовъ; послѣ же отпѣтія нами свѣтильничнаго и послѣ ужина, каждый проводитъ въ уединеніи время, какъ желаетъ. Въ остальные дни года, когда не поемъ часовъ, дѣлается удареніе по утру въ три часа, и отходитъ каждый на работу и работаетъ до обѣда. Послѣ пищи каждый проводитъ время уединенно или занимаясь или отдыхая до 8-го часа; въ 8 часовъ ударяетъ дерево 3-жды и опять каждый отходитъ на свою работу до свѣтильничнаго; когда же поемъ часы, то по окончаніи утренняго (перваго) часа отходятъ братія каждый на свою работу и работаютъ до часа 6-го, есть ли 9-й или нѣтъ, и послѣ 6-ти отдыхаютъ, какъ сказано, до 8»[5]).

Относительно келейной молитвы или келейнаго правила монаховъ, которое «кождо благоговѣйныхъ мнихъ выну должни суть въ своей кождо кельи (исполняти)», въ уставѣ патр. Алексѣя предписывается[6]):

1. По отпущеніи павечерницы: псалмы 26, 31 и 56, Святый Боже, тропарь: Объятія отче (sic), Слава, тропарь: Егда придеши, И нынѣ: Матерь Божію, Господи помилуй 30, Пріидите поклонимся, псалмы 37,

---

[1]) Т. е. монастырь патр. Алексѣя стоялъ гдѣ нибудь недалеко отъ берега моря.

[2]) Ркп. л. 229.

[3]) Ркп. л. 218 об.

[4]) Въ наставленіи препод. Θеодора Студита ученику его Николаю читается замѣчательное въ семъ отношеніи увѣщаніе: «да не пріобрѣтешь раба ни для собственной нужды ни для ввѣреннаго тебѣ монастыря, ни для селъ твоихъ, — человѣка созданнаго по образу Божію, ибо это дозволено только находящимся въ міру», у *Миня* p. 940 sub fin.

[5]) У *Миня* p. 1717 n. 33.

[6]) Ркп. л. 269—270.

38 и 40, Святый Боже, тропарь: Убогія душа, Слава: Все житіе мое, И нынѣ: Къ Богородицѣ прилежно, Господи помилуй 30, Пріидите поклонимся 3-жды, псалмы 69, 70 и 72, Святый Боже, тропарь: Помышляю день, Слава: Въ удолѣ плачевнѣ, И нынѣ: Милосердія, Господи помилуй 30, Пріидите поклонимся 3-жды, псалмы 50 и 101 и молитва Манассіи: Господи Вседержителю, Святый Боже, Окомъ милосердымъ, Слава: Вѣкъ мой кон (чается?), И нынѣ: Рожійся насъ ради, Слава въ вышнихъ, стихира приключшагося гласа... Господи помилуй 50, Святый Боже, Спаси Господи люди, Покаянія бывъ, Страстьми святыхъ, Боже отецъ нашихъ, Правовѣрію наста (вниче?), Слава: Помяни Господи, яко благъ, И нынѣ: Мати святая, Даждь намъ Владыко, Величая величаю Тя, Господи помилуй 30, «а покланянія по силѣ коегождо».

2. Въ полунощіе: Блажени непорочни, Святый Боже, тропарь: На одрѣ лежа, и другой: Ослаби, Господи, ослаби, Слава: Покой, Спасе нашъ, И нынѣ: Отъ Дѣвы всіявсе, Господи помилуй 50; относительно поклоняній тоже.

Монахи могутъ выходить изъ монастыря только въ случаѣ «неотрочныя потребы» и не иначе какъ съ благословенія игумена; игуменъ даетъ имъ «печати» (какъ бы марки или билеты, свидѣтельствующіе о полученномъ отпускѣ), которыя предъявляются ими вратарю и безъ которыхъ никто изъ монаховъ не выпускается вратаремъ изъ монастыря[1]).

Для женщинъ монастырь долженъ быть совершенно не входенъ; не только не допускаются въ него чужія монахамъ женщины, но ни подъ какимъ предлогомъ и родственницы, даже матери и сестры, «ближики бо мнихомъ на земли нѣсть»[2]). Исключеніе дѣлается для одной царицы,

---

1) Ркп. л. 225. Вратарь называется страннопріимникомъ, потому что принимаетъ приходящихъ въ монастырь; выбранный изъ монаховъ старыхъ и цѣломудренныхъ и послушствованныхъ отъ всѣхъ, т. е. такихъ, которые всѣмъ извѣстны за людей вѣрныхъ и надежныхъ, онъ имѣетъ трехъ помощниковъ изъ людей столько же доброкачественныхъ, какъ и онъ самъ, — нарочитыя рѣчи л. 229 fin. sqq.

2) «Женамъ же непроходиму быти отинудь святый монастырь сь (сей) хощемъ, якоже законъ и правила повелѣваютъ, и никоеяже ради вины или извѣта входну быти тѣмь честный священый (сей монастырь), ни аще кто сына или брата получивъ или кого отъ рода имѣти ту речеть, ближики бо мнихомъ на земли нѣсть», ркп. л. 230 («Законъ и правила» т. е. гражданскій законъ и церковныя каноническія правила: гражданскій законъ, съ безусловною строгостію запрещающій женщинамъ входъ въ мужскіе монастыри и мужчинамъ въ женскіе, есть новелла Юстиніана 132, гл. 3; церковное каноническое правило, запрещающее мужчинамъ входъ въ женскіе монастыри и слѣд. подразумѣвающее обратное и о мужскихъ, есть 7 всел. собора пр. 20. Слова: «ближики бо мнихомъ на земли нѣсть», патр. Алексѣй беретъ именно изъ новеллы, — συγγένεια γὰρ τοῖς μοναχοῖς ἐπὶ γῆς οὐκ ἔστι).

если она захочетъ придти въ монастырь; но и она съ своими спутницами впускается въ монастырь не главными воротами, а побочными (банными) и встрѣчается не всѣми монахами (которые остаются невидимы и не видя ея въ своихъ кельяхъ), а только игуменомъ, экономомъ, старшимъ священникомъ, пономаремъ и еще немногими изъ старшихъ [1]).

На великій постъ монастырь долженъ быть затворяемъ совсѣмъ «и се отнюдь неисходномъ (быти изъ него въ продолженіе поста) мнихомъ благоговѣйнымъ» (Затворяется монастырь въ масляное воскресенье послѣ вечерней трапезы и снова отворяется въ пятокъ 6-й недѣли; если въ продолженіе великаго поста привезутъ въ монастырь провизію или монахъ посланъ будетъ на внѣшнюю службу, то отворяются ворота не главныя, а которыя на огородъ) [2]).

Монахи ходятъ въ баню мыться пооднажды въ мѣсяцъ, при чемъ предъявляютъ «баньнику» полученныя отъ игумена помянутыя выше печати [3]); въ продолженіе великаго поста не ходятъ въ баню, за исключеніемъ больныхъ [4]).

Начальникъ монастыря есть игуменъ, которому повинуются братія со всякимъ покореніемъ [5]). Онъ долженъ быть духовникомъ всей братіи, если самъ не назначитъ другаго [6]), и вообще къ нему должны обращаться братья со всякими помыслами и за всякими совѣтами духовными. Игуменъ долженъ почасту «оглашать», т. е. поучать братію, и обще всѣхъ и каждаго особо [7]).

---

[1]) Ркп. л. 230 об.

[2]) Ркп. л. 215 об.—216.

[3]) Ркп. л. 225 fin. sqq, привед. въ Опис. Въ текстѣ пропускъ, и только по контексту можно догадываться, что монахамъ дозволяется ходить въ баню пооднажды въ мѣсяцъ. Относительно пропуска съ большою вѣроятностію можно думать, что его намѣренно сдѣлалъ русскій любитель бань.

[4]) Ркп. л. 211 нач. (баня находилась внѣ монастыря, а въ постъ выходъ изъ него запрещенъ).

[5]) Ркп. л. 216 об. sqq. Внѣшніе знаки почтенія: приходя къ игумену и уходя отъ него, кланяться до земли; встрѣтивъ игумена внѣ кельи «поклониться ему вельми», л. 218.

[6]) Въ собственной записи Студійскаго монастыря: «Должно знать, что на каждой утренѣ выходитъ игуменъ изъ хора при началѣ 4-й пѣсни, и сѣдши принимаетъ на исповѣдь приходящихъ братій и врачуетъ каждаго соотвѣтственнымъ образомъ», у *Миня* p. 1712 n. 22.

[7]) Ркп. л. 223. Что касается до наказаній, которымъ подвергаетъ игуменъ виновныхъ, то по собственной записи Студійскаго монастыря они простираются до сажанія въ особое заключеніе на сухояденіе: «Должно знать, что есть у насъ и отлучебницы (ἀφοριστρίαι), въ которыя заключаются непокорные и строптивые, сухоядя и учась добродѣтели, ибо наказаніе посредствомъ плетей (διὰ μαστίγων, — тѣлесное), какъ приличествующее мірскимъ, справедливо отвергнуто нашими отцами», у *Миня* p. 1713 n. 25 (въ монастыряхъ Пахомія В. было к

Итакъ, вотъ Студійскій уставъ, который былъ введенъ преп. Θеодосіемъ въ Печерскомъ монастырѣ. Всякій уставъ можетъ быть введенъ вполнѣ и не вполнѣ, во всей его строгости и съ значительнымъ ослабленіемъ этой послѣдней. Такъ какъ преп. Θеодосія никто не обязывалъ вводить нашего устава во всей полнотѣ и строгости, то, очевидно, онъ могъ ввести его и не во всей полнотѣ и строгости; а слѣдовательно — рождается вопросъ: какъ онъ его ввелъ? Мы не имѣемъ описанія быта Печерскаго монастыря при преп. Θеодосіи во всѣхъ его частностяхъ, чтобы такъ или иначе отвѣтить положительнымъ образомъ по всѣмъ пунктамъ [1]). Мы имѣемъ въ семъ отношеніи только частныя указанія. Эти частныя указанія не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что преп. Θеодосій ввелъ въ Печерскомъ монастырѣ уставъ патр. Алексѣя во всей его строгости и вмѣстѣ во всей его полнотѣ, за исключеніемъ въ первомъ случаѣ одного пункта, относительно котораго мы остаемся въ неизвѣстности. Сущность устава Алексѣева состоитъ въ томъ, что онъ есть уставъ истиннаго общинножитія. Такое именно общинножитіе ввелъ и преп. Θеодосій въ Печерскомъ монастырѣ. «Созва ны (братіе), — говоритъ онъ монахамъ въ одномъ поученіи, — благодать святаго Духа и молитва святыя Богородица въ сю обитель въ единодушіе и въ единоуміе и въ едину волю» [2]): это несомнѣнно — голосъ игумена, котораго идеалъ не только истинное общинножитіе въ вещественномъ смыслѣ, но и высокое и совершенное въ духовномъ, то апостольское общинножитіе, когда не только *не единъ же что отъ имѣній своихъ глаголаше свое быти,* но когда *всѣмъ бѣ сердце и душа едина.* «Нелѣпо есть намъ, братіе, — говоритъ преп. Θеодосій въ другомъ поученіи объ истинномъ общинножитіи именно вещественномъ, — инокомъ сущимъ и отвергшимся мірскихъ, собраніе паки творити имѣній въ келіи своей; како возможемъ молитву чисту приносити Богу, сокровища имѣній держащи въ кельи своей? О семъ слышасте Господа рекша, яко идѣже сокровища ваша, тамо и сердца ваша будутъ, и паки о сбирающихъ: безумне, въ сію нощь душу твою измутъ отъ тебе, а еже сбра, кому будетъ? — тѣмъ же, братіе, довольны будемъ о уставныхъ пещись одеждахъ нашихъ, о пи-

---

тѣлесное наказаніе, — Исторія правосл. монашества на Востокѣ *П. С. Казанскаго,* I, 146).

1) Лѣтописецъ, конечно, говоритъ, что Θеодосій, получивъ уставъ Студійскій, «устави въ манастыри своемь, како пѣти пѣнья манастырьская, и поклонъ какъ держати, чтенья почитати, и стоянье въ церкви, и весь рядъ церковьный, и на трапезѣ сѣданье, и что ясти въ кія дни, все со уставленьемъ» (подъ 1051 г.). Но это, очевидно, нисколько не исключаетъ предположенія, что уставъ болѣе или менѣе былъ ослабленъ въ своей строгости.

2) Поученіе о хоженіи къ церкви, — Ученн. Записс. II Отд. Акад. Н. кн. II, вып. 2, стр. 212.

щи, предложенѣй на трапезѣ отъ келаря, а въ кельи отъ сицевыхъ имѣти ничтоже, да тако съ всякимъ усердіемъ и всею мыслію молитву свою чисту приносимъ къ Богу» [1]). Несторъ пишетъ въ житіи Ѳеодосія: «многажды хожаше по келіямъ ученикъ своихъ и аще что обрящаше у кого, — ли брашно снѣдно, ли одежно лише уставныя одежы или отъ имѣнія что, сія веземъ, въ пещь вметаше, якоже вражію часть сущу и преслушанія грѣхъ» [2]). Желая восхвалить особенное смиреніе преп. Ѳеодосія, Несторъ пишетъ: «еще же и въ пещьницу часто исхожаше и съ пекущими веселяшеся духомъ, тѣсто мѣшаше и хлѣбы пека» [3]). Но это должно быть понимаемо не такъ, какъ толкуетъ Несторъ по своему времени, не какъ проявленіе преп. Ѳеодосіемъ особеннаго смиренія (хотя онъ и былъ его преисполненъ), а такъ, что въ его монастырѣ, согласно съ уставомъ Алексѣевымъ, всѣ службы монастырскія составляли общую и равную обязанность всѣхъ братій, а въ томъ числѣ и его — игумена. Что въ монастырѣ Печерскомъ при преп. Ѳеодосіи относительно общности службъ и работъ было совершенно согласно съ уставомъ Алексѣя, это даетъ знать Несторъ и въ другомъ мѣстѣ, когда говоритъ, что каждый изъ братіи имѣлъ свой топоръ для рубки дровъ [4]). Согласно съ уставомъ патр. Алексѣя преп. Ѳеодосій «прилежно училъ братію не преходити отъ кельи въ келью, но въ своей кельѣ каждому молить Бога» и заниматься почитаніемъ книгъ [5]). По одному поводу Несторъ разсказываетъ, какой порядокъ заведенъ былъ преп. Ѳеодосіемъ въ монастырѣ относительно приготовленія пищи, и своимъ разсказомъ даетъ знать, что уставъ патр. Алексѣя былъ воспроизведенъ имъ и до мелкихъ подробностей. Вел. кн. Изяславъ, часто посѣщавшій Печерскій монастырь и

---

1) Поученіе о нестяжательности, ibid. стр. 201 fin.

2) По изд. Бодянск. л. 19. Далѣе Несторъ приводитъ сейчасъ переданное нами поученіе преп. Ѳеодосія, изъ котораго оно и взято.

3) У Бод. л. 14.

4) Разъ пришолъ къ преп. Ѳеодосію келарь и сообщивъ, что нѣтъ въ монастырѣ дровъ, просилъ послать рубить ихъ какого-нибудь празднаго брата. Ѳеодосій отвѣчалъ: я празденъ, и пошолъ рубить; братія, узнавъ, что игуменъ рубитъ дрова, «взяли каждый свой топоръ» и пошли помогать ему, у Бодянск. л. 14 sub fin.

5) Несторъ у Бодянск. л. 11 обор. и л. 15, лѣтописецъ подъ 1074 г., — поученіе Ѳеодосія къ братіи въ началѣ поста. Не довольствуясь увѣщаніями, преп. Ѳеодосій «по вся нощи обходи келіи мнихы всѣ, хотя увѣдѣти, когождо ихъ како житіе; егда же услышаше кого молитву творяща, то тогда ставъ прославляше о немъ Бога, егда же ли паки кого слышаше бесѣдующа, два ли или тріе сшедшеся вкупѣ, тоже ту ударивъ своею рукою въ двери, ти тако отхожаше назнаменавъ тѣмъ свой приходъ», — Несторъ у Бодянск. л. 11 об. На другой день виновные въ праздныхъ бесѣдахъ были обличаемы и въ случаѣ нераскаянности подвергаемы эпитиміямъ.

не рѣдко вкушавшій въ немъ пищи, разъ спрашивалъ преп. Ѳеодосія: отъ чего ему свои многоцѣнныя брашна не кажутся такъ сладкими, какъ монастырскія малоцѣнныя и постныя. Преп. Ѳеодосій отвѣчалъ, что у нихъ въ монастырѣ брашна приготовляются не съ сварами и бранью, какъ у него, а съ молитвою: «егда бо братіи монастыря сего хотящемъ варити и хлѣбы пещи или иную кую службу творити, тогда же первое, шедъ единъ отъ нихъ, возметъ благословеніе отъ игумена, таче по сихъ поклонится предъ святымъ олтаремъ трикраты, ти тако свѣщю вожжетъ отъ святаго олтаря, и отъ того огнь взгнѣтитъ, и егда паки воду вливая въ котелъ, глаголетъ старѣйшинѣ: благослови, отче, и оному рекущу: Богъ благословитъ тя, брате, и тако вся служба ихъ съ благословеніемъ совершается»[1]).

Существенный и важный пунктъ, относительно котораго мы, къ сожалѣнію, остаемся въ неизвѣстности, есть пунктъ о женщинахъ, т. е. сдѣлалъ ли преп. Ѳеодосій свой монастырь совершенно не входнымъ для нихъ, какъ это у патр. Алексѣя, или же оставилъ входнымъ[2]).

Преп. Ѳеодосій ввелъ въ Печерскомъ монастырѣ уставъ Студійскій,— уставъ истинно и строго общежитный. «Отъ того же (Печерскаго) монастыря,— говоритъ лѣтописецъ,— переяша вси монастыреве (русскіе) уставъ»[3]). Повидимому, ничего не можетъ быть яснѣе и опредѣленнѣе отвѣта на вопросъ: какъ имѣло себя дѣло съ уставами монастырей русскихъ въ періодъ домонгольскій, т. е. повидимому — ничего не можетъ быть яснѣе того, что въ періодъ домонгольскій уставомъ нашихъ монастырей былъ уставъ Студійскій, слѣд. уставъ истинно монашескій, строго общежительный. Если бы это было такъ, то наше монашество періода домонгольскаго рѣшительно возвышалось бы надъ современнымъ ему монашествомъ греческимъ, а равнымъ образомъ было бы рѣшительно выше и нашего собственнаго монашества всего послѣдующаго времени вплоть до настоящаго, ибо у Грековъ въ нашъ періодъ домонгольскій строгое и нестрогое общежитіе было только въ отдѣльныхъ немногихъ монастыряхъ и у насъ послѣ нашествія Монголовъ вплоть до настоящаго истинное и строгое общежитіе составляло и составляетъ только весьма рѣдкое исклю-

---

1) У Бодянск. л. 18 об.

2) Несторъ упоминаетъ о вратаряхъ въ монастырѣ при преп. Ѳеодосіи, у Бодянск. л. 12 об., но вратари существовали не для того только, чтобы не пускать женщинъ. Еще Несторъ указываетъ не совсѣмъ понятное для насъ противорѣчіе устава Ѳеодосіева уставу Алексѣеву въ отношеніи къ посту. Онъ говоритъ, что преп. Ѳеодосіемъ было установлено, чтобы на первой недѣлѣ великаго поста въ пятницу для трудовъ предшествующихъ дней бывали монахамъ «хлѣби чисти зѣло (т. е. пироги) съ медомъ и съ макомъ творени», у Бодянск. л. 21. Не стоитъ ли тутъ въ пятницу по ошибкѣ вмѣсто въ субботу?

3) Подъ 1051 г. fin.

ченіе. На самомъ дѣлѣ, увы! это было далеко не такъ, хотя повидимому и такъ. Прежде всего наши монастыри періода домонгольскаго, какъ мы говорили, раздѣлялись на два класса: на собственные или настоящіе и на несобственные. Монастыри несобственные по самому существу своему были келліотскіе или особножитные и могли становиться общежитными только превращаясь въ собственные, ибо монастыри эти были ни что иное, какъ собранія отдѣльныхъ келлій безъ способовъ и средствъ къ общему житью. Слѣдовательно, несомнѣнно, что слова лѣтописца должны быть понимаемы не обо всѣхъ вообще нашихъ монастыряхъ, а только объ одномъ классѣ ихъ, именно — монастыряхъ собственныхъ и настоящихъ, съ выдѣленіемъ другаго класса ихъ — монастырей несобственныхъ, которые не могутъ быть подразумѣваемы въ его словахъ, потому что не могли быть монастырями общинножитными. Но по всѣмъ соображеніямъ должно быть принимаемо, что если не большая, то по крайней мѣрѣ не меньшая часть нашихъ монаховъ періода домонгольскаго монашествовала не въ монастыряхъ собственныхъ, а въ монастыряхъ несобственныхъ. Затѣмъ, приведенныя слова лѣтописца: «отъ того же манастыря переяша вси манастыреве уставъ», конечно, имѣютъ значеніе свидѣтельства, какъ это и со всякими свидѣтельствами, только относительно предшествущаго имъ времени, а не послѣдующаго (что̀ было бы уже пророчествомъ). Но слова эти сказаны не позднѣе 1110 г., когда имъ — лѣтописцемъ (первоначальнымъ) окончена лѣтопись; слѣдовательно, они и говорятъ только о небольшомъ промежуткѣ времени между Θеодосіемъ Печерскимъ и 1110 г. и ничего не говорятъ болѣе. Собственные или настоящіе монастыри, бывшіе въ Россіи до 1110 г., по этимъ словамъ, всѣ приняли уставъ Студійскій, введенный въ Печерскомъ монастырѣ преп. Θеодосіемъ; но сохранили ли тѣже монастыри уставъ послѣ 1110 г. и принимали ли его монастыри явившіеся послѣ сего года, это составляетъ другой вопросъ, на который приведенныя слова, конечно, ничего не отвѣчаютъ. На этотъ другой вопросъ мы можемъ дать положительный отвѣтъ не полный, а только половинный, и именно — отвѣтъ далеко несогласный съ общепринятымъ мнѣніемъ, несправедливо основывающимся на приведенныхъ словахъ лѣтописца. Преп. Θеодосій ввелъ въ Печерскомъ монастырѣ Студійскій уставъ, предписывающій общежитіе строгое и полное. Но общежитіе можетъ быть и не строгимъ и неполнымъ, а только частнымъ и нѣкоторымъ, каково напр. общежитіе нашихъ теперешнихъ монастырей (всѣхъ такъ называемыхъ штатныхъ), въ которыхъ у монаховъ общая трапеза, но своя одежда, и въ которыхъ даются и предоставляются монахамъ деньги въ частную собственность какѣ доходы отъ кружекъ и отъ должностей (съ предоставленіемъ имъ копить деньги и при счастливыхъ должностяхъ накоплять богатства, хотя и безъ дозволенія оставлять законнымъ образомъ

наслѣдникамъ). Неполный положительный отвѣтъ на вопросъ есть тотъ, что строгое и истинное общежитіе, введенное было преп. Ѳеодосіемъ, оставалось у насъ весьма недолго и что потомъ у насъ совсѣмъ не было въ монастыряхъ общежитія полнаго, а было только частное и нѣкоторое. Вскорѣ послѣ преп. Ѳеодосія истинное общежитіе исчезло въ самомъ Печерскомъ монастырѣ; слѣдовательно — нельзя думать, чтобы оно осталось въ какомъ нибудь изъ монастырей бывшихъ до 1110 г., ранѣе котораго сказаны приведенныя слова лѣтописца, и чтобы оно было принято въ какомъ нибудь изъ монастырей явившихся послѣ сего года. Въ Печерскомъ монастырѣ послѣ преп. Ѳеодосія осталась общая трапеза[1]), хотя, какъ кажется, не сполна и во всякомъ случаѣ такъ, что сверхъ монастырской пищи вполнѣ дозволялась и своя; не знаемъ и не имѣемъ свидѣтельствъ — осталась ли общая и всѣмъ одинаковая одежда, но затѣмъ — поступавшимъ въ монахи дозволялось оставлять у себя имущества, которыя они имѣли въ міру, а равнымъ образомъ и пріобрѣтать ихъ въ частную собственность въ самомъ монастырѣ. Свидѣтельства, удостовѣряющія въ сейчасъ сказанномъ, мы находимъ въ книгѣ, которая никакъ не можетъ быть заподозрѣна въ предубѣжденіи и въ намѣренныхъ невѣрныхъ показаніяхъ относительно Печерскаго монастыря, именно — въ Патерикѣ Печерскомъ. Приведемъ ихъ по порядку повѣстей послѣдняго (ибо порядокъ хронологическій ненадеженъ, да въ данномъ случаѣ вовсе и не важенъ). Въ повѣсти объ Аѳанасіи затворникѣ (5-й у Симона) читаемъ: «одинъ братъ, жившій свято и богоугодно, по имени Аѳанасій, послѣ долгой болѣзни умеръ; два брата отерли мертвое тѣло, увили, какъ слѣдуетъ, покойника и ушли; по случаю къ нему заходили нѣкоторые другіе и видя, что онъ умеръ, такъ ушли; и такъ покойникъ оставался весь день безъ погребенія: былъ онъ очень бѣденъ, не имѣлъ онъ ничего отъ міра сего и поэтому былъ не погребенъ (*вар.* былъ пренебрегаемъ); богатымъ всякій старается служить въ жизни и при смерти, чтобы получить что нибудь въ наслѣдство»... Въ повѣсти о черноризцѣ Еразмѣ (7-й у Симона) читаемъ: «Въ томъ же монасты-

---

[1]) Что въ Печерскомъ монастырѣ оставалась общая трапеза до конца періода домонгольскаго, это видно изъ словъ Симона къ Поликарпу въ вступительной, обличительной части посланія: «Свидѣтель ми есть о томъ Христосъ, ничему же быхъ не причастился иному брашну, развѣ укруга хлѣба и сочиву, устроеннаго на святую ту (Печерскую) братію. Ты же, брате, днесь похваляя лежащихъ на трапези, и утро на варящаго и на служащаго брата ропщеши»... (Разсказъ о братѣ, укравшемъ хлѣбъ у Прохора лебедника, — 7-й разсказъ у Поликарпа, — наводилъ бы на мысль, что по временамъ уничтожалась въ Печерскомъ монастырѣ и общая трапеза; но случай имѣлъ мѣсто въ исключительное время великаго голода и поэтому не представляется надежнымъ дѣлать отъ него заключенія).

рѣ Печерскомъ былъ черноризецъ Еразмъ; онъ имѣлъ большое богатство и все, что имѣлъ, истратилъ на церковныя нужды; обнищавъ совсѣмъ, онъ впалъ у всѣхъ въ пренебреженіе»... Въ повѣсти о черноризцѣ Арееѣ (8-й у Симона): «Въ томъ же монастырѣ Печерскомъ былъ черноризецъ, по имени Ареѳа, родомъ Полочанинъ; онъ имѣлъ много богатства въ кельѣ своей и никогда не подалъ убогимъ ни одной цаты (копѣйки) ни даже хлѣба и такъ былъ скупъ и немилосердъ, что и себя самаго морилъ голодомъ».... [1]) Въ повѣсти объ Алипіи иконописцѣ (10-й у Поликарпа) дается знать, что монахи занимались ремеслами въ свою собственную пользу, т. е. получая плату за произведенія своего труда самимъ себѣ. Въ повѣсти о преп. Маркѣ пещерникѣ (8-й у Поликарпа) говорится, что этотъ Маркъ занимался копаніемъ въ пещерѣ мѣстъ для погребенія братіи или могилъ и что за трудъ свой онъ ничего не требовалъ, а если кто самъ давалъ, то раздавалъ нищимъ («трудился онъ цѣлые дни и цѣлыя ночи для дѣла Божія, выкопалъ много могилъ на погребеніе братіи и ничего не бралъ за это, если же кто самъ давалъ ему, онъ принималъ и раздавалъ убогимъ»). Въ повѣсти объ отцахъ Ѳеодорѣ и Василіи (9-й у Поликарпа) второй изъ нихъ представляется монахомъ богатымъ и вообще дается знать, что имѣть деньги и вещи и распоряжаться ими была предоставлена монахамъ полная свобода.

Такимъ образомъ, приходившіе въ монастырь стричься въ монахи, приносили съ собою деньги, которыя не отдавали въ монастырь какъ вкладъ и жертву, а оставляли при себѣ, какъ свою частную собственность; послѣ постриженія монахи пріобрѣтали деньги въ ту же частную собственность; между собой они различали богатыхъ и бѣдныхъ и послѣдними гнушались; за взаимныя услуги и службы монахи брали другъ съ друга плату такъ, какъ-бы они были совсѣмъ чужіе между собой (и даже не составляло общинной заботы монастыря, а составляло частную заботу каждаго монаха то, чтобы приготовить себѣ могилу и быть погребену). Это уже вовсе не общинножитіе истинное и Студійское; это уже такое привнесеніе особножитія, при которомъ отъ общинножитія остается одинъ видъ и одно пустое имя и одна тщетная похвальба. Если такова была судьба общинножитія въ самомъ Печерскомъ монастырѣ, то, конечно, необходимо думать, что она была не лучшая во всѣхъ другихъ монастыряхъ русскихъ домонгольскаго періода, именно — что въ монастыряхъ, принявшихъ его вслѣдъ за Ѳеодосіемъ при немъ самомъ и въ промежутокъ времени отъ него до лѣтописца, оно стало потомъ тѣмъ, чѣмъ стало и въ его монастырѣ, и что въ монастыряхъ послѣдующихъ оно

---

[1]) Изъ этихъ словъ должно заключать, что трапеза была неполная, именно — что былъ общій одинъ обѣдъ, а за ужинъ выдавались каждому деньги: если бы былъ общій ужинъ, то Ареѳа не имѣлъ бы причины морить себя голодомъ.

было вводимо, — где было вводимо, — только въ томъ видѣ, въ какомъ было въ Печерскомъ монастырѣ. Та быстрота, съ которою исчезло истинное общинножитіе изъ самаго Печерскаго монастыря, слѣдовательно — то совершенное нерасположеніе къ нему монаховъ самаго этого монастыря (надъ которымъ, подразумѣваемъ — нерасположеніемъ, могъ взять верхъ и которому могъ противустоять только преп. Θеодосій), весьма наводитъ на мысль и на подозрѣніе, что въ другихъ монастыряхъ въ своемъ истинномъ видѣ оно и не было принимаемо и что слова лѣтописца: «отъ того монастыря переяша вси манастыреве уставъ» должны быть понимаемы только значительно въ несобственномъ смыслѣ, не о полномъ настоящемъ общежитіи, а только о нѣкоторой его части (лѣтописецъ выражается, къ сожалѣнію, не совсѣмъ опредѣленно, не предвидѣвъ, конечно, нашихъ вопросовъ и недоумѣній; но весьма возможно, что въ приведенныхъ выше словахъ онъ и совсѣмъ не разумѣетъ общинножитія: уставъ Студійскій, введенный преп. Θеодосіемъ въ своемъ монастырѣ, состоялъ изъ двухъ частей — изъ устава богослуженія и изъ устава жизни, и весьма возможно, что лѣтописецъ разумѣетъ только одинъ первый, но не и второй вмѣстѣ)[1]).

Въ Печерскомъ монастырѣ послѣ преп. Θеодосія осталась только небольшая частица введеннаго имъ истинаго общинножитія. Но въ этомъ частичномъ смыслѣ онъ все таки остался общинножитнымъ монастыремъ до самаго нашествія Монголовъ[2]). Какъ думать о другихъ собственныхъ или настоящихъ монастыряхъ русскихъ періода домонгольскаго: всѣ ли они были общинножитными, подобно Печерскому, въ томъ же, подразумѣвается, частномъ смыслѣ, что̀ онъ, или только нѣкоторые, и въ послѣднемъ случаѣ какая приблизительно часть? Для отвѣта на этотъ вопросъ, составляющій вторую половину поставленнаго выше общаго вопроса, мы не имѣемъ никакихъ данныхъ или собственно имѣемъ только тѣ положительныя данныя, что не всѣ безъ изъятія монастыри были особножитными, такъ какъ прямо знаемъ, по крайней мѣрѣ, одинъ монастырь общинножитный[3]). Рѣшить вопросъ въ области простой вѣроят-

---

[1]) Что въ самомъ Печерскомъ монастырѣ истинное общинножитіе начало исчезать до 1110 г., это видно: во-первыхъ изъ того, что Несторъ вмѣняетъ въ особенную заслугу преп. Θеодосію то, что онъ работалъ въ поварнѣ и въ пекарнѣ, давая тѣмъ знать, что въ его — Несторово время этого уже не было; во-вторыхъ — изъ того, что уже до 1099 г. монахи не сами мололи на себя хлѣбъ, а чрезъ слугъ монастырскихъ и стыдились такой работы (разсказъ Поликарпа объ отцахъ Θеодорѣ и Василіи, — упоминаемый въ немъ князь Мстиславъ Святополковичъ убитъ въ 1099 г.).

[2]) Приведенныя выше слова Симона.

[3]) Это именно Новгородскій Антонія Римлянина. Что въ монастырѣ было учреждено преп. Антоніемъ общежитіе, видно изъ того, что имъ была построена трапеза.

ности, дѣло не легкое. Едва ли можно сомнѣваться, что сами монахи были болѣе наклонны къ особножитію, чѣмъ къ общежитію, хотя бы и въ самой нестѣснительной его формѣ (не всѣ монахи вообще, а ихъ большинства, которымъ принадлежитъ рѣшеніе подобныхъ общихъ, всѣхъ касающихся, вопросовъ). Но дѣло было не въ самыхъ монахахъ. Большая часть нашихъ настоящихъ монастырей періода домонгольскаго была построена князьями; князья, какъ ктиторы монастырей, могли вводить въ нихъ порядки, какіе они сами хотѣли, и давать имъ уставы, какіе находили лучшими, на чтò, какъ ктиторы, имѣли полное право. Что же могло болѣе нравиться нашимъ князьямъ: общинно-или особножитіе? Представлялось бы, что они должны были желать лучшаго, что и по истинной ревности и по тщеславію они должны были имѣть охоту не уступать Печерскому монастырю, слѣдовательно — быть за общинножитіе. Однако, дѣло имѣетъ другую сторону. При общинножитіи для князей было бы весьма хлопотной задачей содержать монастыри, тогда какъ напротивъ особножитіе чрезвычайно ее упрощало: выдавать каждому монаху извѣстное количество съѣстныхъ припасовъ, и дѣло съ концомъ. Знаемъ мы одно указаніе, что какъ будто княжескіе монастыри были у насъ общинножитными, но указаніе весьма не надежное. Князь Новгородскій Всеволодъ Мстиславичъ въ данной имъ по приказанію отца († 1132) грамотѣ Новгородскому Юрьеву монастырю пишетъ: «а се язъ Всеволодъ далъ есмь блюдо серебрьно, въ тридцать гривенъ серебра, святому Георгіеви, велѣлъ есмь бити въ не на обѣдѣ, коли игуменъ обѣдаетъ» [1]). Можно понимать это такимъ образомъ, что въ монастыряхъ съ общей трапезой у насъ уже въ древнее время водворился обычай, ставшій въ позднѣйшее время и доселѣ остающійся господствующимъ, чтобы игумены и вообще власти ходили за братскіе столы только иногда — въ праздники; но не менѣе вѣроятно подразумѣвать тутъ обѣды, дававшіеся въ монастырѣ монахамъ людьми сторонними, чтò въ древнее время было весьма обычно (и на каковыхъ обѣдахъ, разумѣется, предсѣдательствовали власти монастыря). Въ греческихъ источникахъ находимъ указанія, что какъ будто въ Греціи монастыри императорскіе и вообще ктиторскіе, долженствовавшіе служить примѣромъ для нашихъ монастырей княжескихъ, были особножитными; однако опять указанія не ясныя, не опредѣленныя и не рѣшительныя [2]). Предположивъ, хотя и безъ достаточнаго основанія, что княжескіе монастыри были общинножитными, мы, повидимому, будемъ имѣть достаточное право, въ силу

---

[1]) Исторія Іерархіи VI, 773. Для чего били въ блюда на обѣдахъ, см. выше.

[2]) См. Іоанна патр. Антіохійскаго, жившаго въ половинѣ XII вѣка, трактатъ Oratio de disciplina monastica, въ Патр. *Миня* t. 132 p. 1132.

сказаннаго выше, предполагать, что были въ большинствѣ особножитными монастыри некняжескіе. Однако и здѣсь нѣтъ; у людей есть соревнованіе, и если князья хотѣли, чтобы ихъ монастыри были общинными, то могли соревновать имъ и строители монастырей изъ монаховъ и настоятели монастырей нектиторскихъ, самостоятельныхъ. Какъ бы то ни было, въ концѣ концовъ несомнѣнно, что на какой бы степени внѣшней распространенности ни находилось у насъ общежитіе въ періодъ домонгольскій, — было ли оно въ настоящихъ монастыряхъ общею формою жизни, формою господствующею или только исключительною, — по внутреннему объему и качеству оно было до послѣдней степени сокращеннымъ и урѣзаннымъ, т. е. до послѣдней степени облегченнымъ и ослабленнымъ и до такой же степени непрочнымъ въ нравахъ нашихъ монаховъ и лишеннымъ задатковъ живучести. Послѣ нашествія Монголовъ общинножитіе почти совершенно исчезло изъ нашихъ монастырей и затѣмъ рѣчи о немъ и попытки возвратить его начаты были только уже въ XVI вѣкѣ.

Итакъ, истинный уставъ монашескаго общинножитія, строго и безусловно отрицающій всякую собственность, былъ было вводимъ къ намъ преп. Ѳеодосіемъ Печерскимъ, но продержался въ нашихъ монастыряхъ весьма недолго, а затѣмъ его у насъ совсѣмъ не было и монахи наши, помимо этого единственно истиннаго монашескаго устава, монашествовали по двумъ уставамъ, далеко не строго монашескимъ, которыхъ какъ таковыхъ собственно никогда не признавала церковь[1]) и которые, бывъ изобрѣтены самоволіемъ и фарисействомъ человѣческимъ, существовали единственно на тѣхъ же правахъ, на которыхъ существуетъ всякое злоупотребленіе; эти уставы были — келліотскій или особножитный, въ которомъ не оставалось и тѣни истиннаго монашескаго устава, и общинножитный съ такимъ сохраненіемъ права частной собственности, при которомъ отъ истиннаго устава сохранялась не болѣе, какъ только тѣнь. Не мы Русскіе изобрѣли эти два устава, и вина за нихъ падаетъ не на насъ и не на нашихъ монаховъ. Но намъ Греція предложила три устава монашеской жизни: истинное общинножитіе, общинножитіе весьма неистинное (т. е. это общинножитіе съ сохраненіемъ права частной собственности) и келліотство: мы слегка попробовали первый уставъ и избрали исключительно два послѣдніе. Этотъ выборъ нами уставовъ составляетъ уже фактъ нашей жизни, и онъ свидѣтельствуетъ (надѣемся, несомнительно) о томъ, что мы заявили немного наклонности къ истинной и строгой формѣ монашеской жизни и что мы желали монашествовать исключительно по облегченнымъ способамъ, такъ сказать — соединяя полезное съ пріятнымъ. Въ лицѣ преп. Ѳеодосія Печерскаго явился у насъ

---

[1]) Двукратнаго собора пр. 6-е.

ревнитель строгой монашеской жизни; въ своемъ монастырѣ удалось ему завести истинное общинножитіе; можетъ быть, смотря на него, поревновали ему до нѣкоторой степени и другіе: но умеръ онъ, и въ его монастырѣ (и слѣдовательно — необходимо думать, тѣмъ болѣе гдѣ нибудь) на мѣсто истиннаго общинножитія водворилось общинножитіе мнимое. Если мы — Русскіе будемъ сравнивать себя относительно наклонности къ строгой монашеской жизни съ Греками, то найдемъ не то, что, кажется, у насъ обыкновенно думаютъ, т. е. не то, что мы въ семъ отношеніи ихъ выше, а то, что мы ихъ ниже. У нихъ послѣ первыхъ весьма недолгихъ временъ монашество начало быстро падать и дошло до совершенной распущенности; но это должно разумѣть не обо всѣхъ монахахъ, а объ ихъ большинствѣ: вмѣстѣ съ распущеннымъ большинствомъ, у нихъ всегда было (какъ и до настоящаго времени есть) меньшинство, которое рядомъ съ этимъ большинствомъ стремилось жить по истинному монашескому уставу и соблюдать его во всей его строгости, такъ что у нихъ всегда были и никогда не переставали существовать монастыри, для которыхъ этотъ уставъ не составлялъ только преданія, записаннаго и читаемаго въ книгахъ, а былъ подлиннымъ уставомъ жизни. Не знаемъ, была ли распущенность нашего большинства меньшая, чѣмъ у Грековъ; но у насъ не было меньшинства, которое бы представляло собою искупъ за большинство (разумѣемъ не отдѣльныхъ подвижниковъ, о которыхъ рѣчь ниже, а соблюденіе истиннаго монашескаго устава цѣлыми монастырями).

Монашество и стяжательность суть вещи столько же соединимыя между собою, сколько положеніе и отрицаніе, сколько да и нѣтъ, впередъ и назадъ, ибо первое есть именно отказъ отъ послѣдней. Слѣдовательно, наши монахи періода домонгольскаго, въ слѣдъ за большинствомъ монаховъ греческихъ, жившіе вмѣсто устава нестяжательнаго по «уставу стяжательному», строго говоря, представляли собою монашество неистинное [1]). Но монашество состоитъ не изъ одной нестяжательности: какъ же представлять себѣ нашихъ монаховъ этого періода по прочему и по всему? Увы, должно представлять себѣ такъ, какъ должно представлять. Нравственный человѣкъ есть органическое цѣлое, въ которомъ все какъ одно, а не механическій какой нибудь сборъ, гдѣ бы одна

[1]) «Слагающіеся къ монашескому житію мыслятся какъ умершіе для (мірской) жизни; подобно тому, какъ мертвые не имѣютъ ничего, такъ каноны церковные требуютъ, чтобы ничего не притяживали монахи» (Зонара въ толков. на 6 пр. Двукр. собора). Слѣдовательно, монахъ стяжатель собственно есть какъ бы лживый и притворный мертвецъ (см. самое правило собора, въ которомъ монахъ стяжатель уподобляется древнему оному Ананіи, покусившемуся солгать Духу Святому).

часть могла быть худою, а другія рядомъ съ нею и независимо отъ нея хорошими: если наши монахи періода домонгольскаго вмѣсто устава нестяжательности жили по уставу стяжательному, то необходимо предполагать подмѣну и въ другомъ, необходимо представлять себѣ монашество соотвѣтственнымъ сему и во всемъ прочемъ. Въ Греціи къ тому времени, какъ мы приняли христіанство, монашество, процвѣтавшее вообще весьма недолго (какъ цѣлое, а не въ отдѣльныхъ людяхъ, о которыхъ рѣчь особая), давно уже пало. Мы вовсе не были призваны (т. е. оказались вовсе не призванными) къ тому, чтобы возстановить его, и мы могли принять его отъ нихъ въ его позднѣйшемъ превращенномъ видѣ только какъ цѣлое, а не такимъ образомъ, чтобы сдѣлать въ цѣломъ какой нибудь выборъ.

Монашество есть совершенное отреченіе отъ этого міра для исключительнаго посвященія себя заботамъ о пріобрѣтеніи того міра. Человѣку отрекшемуся отъ міра нечего дѣлать въ міру; съ другой стороны онъ всемѣрно долженъ опасаться, чтобы его слабую природу не одолѣли соблазны міра и не возвратили вспять. Человѣкъ, которому нечего дѣлать въ міру и который имѣетъ всѣ причины бѣжать изъ него [1]), естественно, долженъ былъ уходить изъ міра: истинное монашество и было и можетъ быть только пустынножитіемъ. Пока монастыри оставались въ пустыняхъ, въ которыхъ они и навсегда должны были бы остаться, монашество цвѣло. Но слишкомъ велика у людей наклонность превращать истину Божію въ лжу: монашество пріобрѣло высокое уваженіе въ обществѣ и стало по разнымъ сторонамъ очень привлекательнымъ и для людей, не имѣвшихъ искренняго желанія монашествовать. Въ слѣдствіе сего среди монаховъ истинныхъ явились монахи ложные и фарисействующіе. Эти-то ложные монахи возвратили монастыри изъ пустынь въ міръ, — въ города и селенія и скоро испревратили монашество. Люди богатые, устремившіеся въ монахи для удовлетворенія честолюбія, но вмѣстѣ съ тѣмъ не хотѣвшіе разстаться и съ житейскими удобствами и житейскою обезпеченностію, создали стяжательность въ томъ смыслѣ, чтобы приносить съ собою въ монастыри богатства, которыя имѣли въ міру (или чтобы въ случаѣ недвижимости этихъ богатствъ, оставаться ихъ собственниками и послѣ постриженія въ монахи). Понятно, что люди бѣдные, устремившіеся къ монашеству не для него самаго, должны были создать стяжательность и въ томъ смыслѣ, чтобы собирать деньги и имѣнія и послѣ постриженія въ монашество. Но деньги собираются съ людей успѣшнымъ образомъ только посредствомъ извѣст-

---

1) Ибо «добровольно создавать себѣ брань, какъ говоритъ Василій Великій, было бы безумнѣйше», 'Ασκητικαὶ Διατάξεις, гл. 3, у *Миня* въ Патрол. *t*. 31 p. 1344.

ныхъ пріемовъ. Іоаннъ Златоустый, рисуя привлекательнѣйшую картину высокой по своей христіанской философіи жизни истинныхъ монаховъ, между прочимъ говоритъ, что не только нѣтъ между ними льстецовъ, но что у нихъ и не знаютъ, что такое лесть [1]). Это незнаніе льсти или наоборотъ положительнымъ образомъ эта прямота долженствовала бы быть тѣмъ, по чему монахи имѣли бы быть солію земли. Но деньги собираются съ людей не посредствомъ приложенія въ обращеніи съ ними прямоты, а посредствомъ льсти, лжи, лицемѣрія, фарисейства и ханженства. Дозволенная и получившая свободу страсть къ стяжаніямъ, естественно, и должна была стать для монаховъ школою для всего этого. Мнимые монахи возвратили монашество въ міръ не для того, чтобы воспользоваться міромъ отчасти: послѣ обѣта нестяжательности остаются обѣты поста и цѣломудрія, и они успѣли достигнуть того, чтобы первый былъ уничтоженъ благовиднымъ образомъ и чтобы къ нарушенію втораго были устранены всѣ препятствія. Міръ встрѣтилъ возвратившихся къ нему изъ пустынь монаховъ, какъ людей Божіихъ, съ величайшимъ усердіемъ; но онъ могъ заявить имъ свое усердіе только по мірскому, предложивъ имъ свои трапезы. Эти трапезы, какъ «мяса Египетскія», входили въ разсчетъ мнимыхъ монаховъ, и они употребили все стараніе, чтобы съ одной стороны вмѣнить монахамъ трапезованія у мірянъ какъ бы въ священную обязанность и въ долгъ ихъ призванія, а съ другой стороны, чтобы навязать мірянамъ ученіе, будто это призываніе монаховъ на трапезы есть одно изъ самыхъ святыхъ дѣлъ, одна изъ самыхъ важныхъ и обязательныхъ христіанскихъ добродѣтелей. Эти святыя, будто бы [2]), трапезы отворили монахамъ двери монастырей, въ которыхъ они должны были пребывать неисходно, отдали ихъ во власть бога мамоны, которому неразлучно сопутствуютъ и всѣ другіе боги, представляющіе мірскія страсти. Не останавливаясь за симъ на полдорогѣ, мнимые монахи успѣли произвести полное возсоединеніе

---

[1]) См. въ Исторіи правосл. монашества на Востокѣ *П. С. Казанскаго*, I, 16.

[2]) Если читатель и на самомъ дѣлѣ считаетъ ихъ святыми, то весьма ошибается. Наши лѣтописи, конечно, представляютъ ихъ таковыми, но если онъ обратится къ Пахомію В., Василію В., Өеодору Студиту, то рѣчей о сихъ трапезахъ вовсе у нихъ не найдетъ и все ихъ ученіе найдетъ совершенно имъ противнымъ: каноническія правила строго запрещаютъ выходить монаху изъ монастыря безъ настоятельной нужды (Трулльск. соб. пр. 46), а выходъ изъ монастыря за тѣмъ, чтобы принимать участіе въ мірскихъ трапезахъ, конечно, не составляетъ настоятельной нужды; наконецъ, 7-й вселенск. соборъ, разсуждая о мірскихъ трапезахъ, и прямо предписываетъ, чтобы взявшіе на себя иго монашеское «сѣли наединѣ и умолкли», т. е. не принимали участія въ сихъ трапезахъ (пр. 22, см. Василія *В.* въ Ὅροι κατὰ πλάτος гл. 32 и въ Ἀσκητικαὶ Διατάξεις гл. 20, у *Миня* въ Патр. t. 31 pp. 993 fin. и 1389).

монашества съ міромъ, такъ что совершенно «возвратили монаховъ сердцами ихъ въ Египетъ». Монастырь долженъ быть невходенъ для женщинъ, потому что люди желающіе дѣвствовать нарочно заключились въ немъ отъ послѣднихъ и потому что у однихъ съ другими нѣтъ ничего общаго [1]). Но мнимые монахи открыли женщинамъ монастыри подъ тѣмъ предлогомъ, что и онѣ не должны быть лишаемы молитвы въ храмахъ монашескихъ (какъ будто-бы молитва въ своемъ приходскомъ храмѣ была не столько же дѣйствительна и угодна Богу) и что и онѣ не должны быть устраняемы отъ пользованія нравоучительными бесѣдами монаховъ (какъ будто-бы онѣ не имѣли нарочитыхъ пастырей или какъ будто-бы онѣ не имѣли наставницъ въ монахиняхъ). Дѣло кончилось тѣмъ, чѣмъ и должно было кончиться, т. е. что монастыри стали совершенно доступны и открыты не только для женщинъ, искавшихъ спасенія, но и для женщинъ, приносившихъ грѣхъ. Истинные монахи бѣжали изъ міра за тѣмъ, чтобы внѣ его спасать свои души; мнимые монахи, возвратившись въ міръ съ желаніемъ имѣть его въ своей власти съ его благами, изъявили претензію имѣть въ своей власти души людей. Право и долгъ врачевать человѣческія души въ таинствѣ исповѣди, конечно, принадлежитъ и подобаетъ пастырямъ этихъ душъ, ибо иначе зачѣмъ же они и пастыри? Но монахи, которыхъ никто не звалъ въ пастыри, предъявили себя врачами болѣе искусными, чѣмъ собственные пастыри, завладѣли этимъ правомъ и съ совершеннымъ устраненіемъ послѣднихъ обратили его въ свою полную монополію. Монахи стали исключительными врачами душъ не только мужскихъ но и женскихъ, т. е. присвоили себѣ исключительное право исповѣди не только мужчинъ, но и женщинъ. Побудительною причиною къ присвоенію права было не то, чтобы обратить въ посмѣхъ обѣтъ цѣломудрія, а властолюбіе и корысть: но ясно, что врачеваніе женскихъ душъ подвергало всему возможному искушенію и всей возможной опасности души самихъ врачей (сравнивай Василія Великаго въ Ἀσκητικαὶ Διατάξεις глл. 3 и 9).

Такимъ образомъ, мнимые монахи сдѣлали все, чтобы уронить монашество и до основы потрясти его нравы. Къ этому присоединялось еще нѣчто, что не ими было выдумано. Древніе основатели монашества, столько хорошо знавшіе слабость человѣческой природы и силу ея стра-

---

[1]) «Входы монастырей должны быть заключены для женщинъ», — Василій В. въ Sermo asceticus, у Миня t. 31 p. 877. Василій В. (Ὅροι κατὰ πλάτος гл. 33 и Ἀσκητικαὶ Διατάξεις гл. 3) и 7-й вселенскій соборъ (пр. 20) дозволяютъ монаху въ случаѣ нужды видѣть женщину, но не иначе какъ въ присутствіи свидѣтелей. Θеодоръ Студитъ пишетъ въ наставленіи своему ученику: «да не отворишь дверей монастыря твоего какой нибудь женщинѣ безъ великой нужды; если найдешь возможнымъ принять (ее) такъ, чтобы остаться (вамъ) взаимно невидимыми, то это будетъ хорошо», у *Миня* p. 941.

стей, въ какомъ-то непонятномъ намъ противорѣчіи себѣ, съ одной стороны строжайше воспрещали общеніе монахамъ съ женщинами, находя его въ высшей степени опаснымъ, а съ другой стороны строили женскіе монастыри рядомъ съ мужскими, такъ чтобы они при своихъ настоятельницахъ состояли подъ высшимъ вѣдѣніемъ игуменовъ послѣднихъ и на ихъ попеченіи въ отношеніи матеріальномъ[1]). За этими монастырями по близости и рядомъ, какъ бы для большаго упрощенія дѣла, явились монастыри совсѣмъ двойные мужско-женскіе, именно — одинъ и тотъ же монастырь разгораживался внутренней стѣной на двѣ половины и одна половина предоставлялась монахамъ, другая монахинямъ[2]). Древними строителями монастырей сосѣдственныхъ строжайше было воспрещено всякое не необходимое общеніе между монахами и монахинями и всѣ необходимыя свиданія между ними были обставлены всевозможными предосторожностями; вѣроятно, что и первые строители монастырей двойныхъ подтверждали тоже воспрещеніе и тѣже правила относительно предосторожностей. Но тѣмъ не менѣе монастыри оставались стоять рядомъ или и совсѣмъ составляли одни (средостѣнные) монастыри. Произошло изъ этого то, чему нельзя было не произойти: строгость запрещеній была безсильна противъ легкой возможности грѣха, и это странное сосѣдство монастырей, совершенно подобное сосѣдству огня и сѣна, а еще болѣе странное это единство монастырей, подобное, такъ сказать, испытанію — можетъ ли сѣно горѣть въ огнѣ, само собою понятно, имѣли по отношенію къ нравамъ монаховъ самыя печальныя, какія только можно вообразить, послѣдствія. Весь вредъ и весь соблазнъ подобныхъ сосѣдства и единства не могъ не обнаружиться, и импер. Юстиніанъ въ одной изъ своихъ новеллъ рѣшительно предписываетъ — развести монаховъ съ монахинями и впредь ихъ купножитію не быть[3]). Однако обы-

---

1) Пахомій Великій среди своихъ мужскихъ монастырей построилъ монастырь женскій (Исторія правосл. монашества на Востокѣ *П. С. Казанскаго*, I, 130), равнымъ образомъ Василій В. построилъ въ Понтѣ свой мужской монастырь рядомъ съ женскимъ матери и сестры, подчинивъ потомъ послѣдній первому (см. Ὅροι κατ' ἐπιτομήν, гл. 108 и слѣдд., у *Миня* t. 31 p. 1156; о матеріальныхъ отношеніяхъ монастырей — 7-го всел. собора пр. 20).

2) Зонара въ толкованіи на 20 правило 7-го всел. собора, которое говоритъ о монастыряхъ двойныхъ (διπλᾶ μοναστήρια), полагаетъ, что не было монастырей двойныхъ въ собственномъ смыслѣ, а были только монастыри сосѣдственные, находившіеся въ такомъ разстояніи одинъ отъ другаго, чтобы изъ одного въ другой можно было слышать. Но въ существованіи этихъ монастырей не оставляетъ никакого сомнѣнія 123 новелла Юстиніана, которая совершенно ясно говоритъ (гл. 36): «ни въ какомъ мѣстѣ нашей имперіи не дозволяемъ монахамъ и монахинямъ жить въ одномъ монастырѣ (ἐν ἑνὶ μοναστηρίῳ) или быть такъ называемымъ двойнымъ монастырямъ».

3) Новелла 123, гл. 36.

чай, столько пріятный для любителей грѣха, и на послѣдующія времена остался во всей своей силѣ (такъ что это купножитіе монаховъ съ монахинями было уничтожено только уже во времена весьма позднія)[1].

Въ позднѣйшее время передъ нашимъ періодомъ домонгольскимъ присоединилось и еще нѣчто содѣйствовавшее тому, чтобы довести зло до его возможнаго предѣла. Мнимые монахи эксплоатировали міръ, наоборотъ мнимо-благочестивые міряне изобрѣли средство эксплоатировать монастыри. Въ Греціи монастыри были — или ктиторскіе, составлявшіе частную фамильную (семейную) собственность богатыхъ мірянъ (въ томъ числѣ, подразумѣвается, и царей), которые ихъ строили, или свободные и самостоятельные (самовластные), не имѣвшіе ктиторовъ (построенные самими монахами или которыхъ ктиторы вымерли, — нарочитую рѣчь см. ниже). Второй классъ монастырей міряне и сдѣлали предметомъ своей эксплоатаціи. Дѣло началось съ того, что монастыри, пришедшіе въ упадокъ, поручаемы были въ пожизненное, на правахъ ктиторскихъ, завѣдываніе богатымъ благочестивымъ людямъ съ тѣмъ, чтобы они ихъ поправили и привели въ лучшее состояніе. Но потомъ это стало только предлогомъ и извиненіемъ; на самомъ же дѣлѣ вошло въ обычай выпрашивать монастыри въ пожизненное завѣдываніе за тѣмъ, чтобы пользоваться ихъ доходами, которые предоставлялись получавшимъ монастыри на правахъ ктиторскихъ въ полную власть, чтобы имѣть монастыри пожизненными какъ бы имѣніями или арендами (раздавали монастыри императоры и архіереи преимущественно своимъ чиновникамъ въ награду за службу, совершенно такъ, какъ у насъ князья раздавали въ помѣстья земли, а потомъ и всѣмъ, кому хотѣли). Не говоря о томъ, что монастыри самымъ беззастѣнчивымъ и безпощаднымъ образомъ были пустошимы, подобные порядки имѣли два слѣдствія по отношенію къ жизни монаховъ: во-первыхъ, міряинъ, получившій монастырь въ завѣдываніе или въ аренду, либо навсегда поселялся въ немъ съ своимъ семействомъ, какъ въ усадьбу, или временно съ семействомъ пріѣзжалъ въ него жить, какъ на дачу, такъ что монастыри стали изъ монастырей на половину мірскими домами (подразумѣвается, что арендаторъ монастыря, живя въ немъ постоянно или временно, жилъ въ немъ совершенно такъ, какъ въ мірскомъ имѣніи, принимая гостей, давая балы и праздники et caetera); во-вторыхъ, власть надъ монахами игумена совершенно уничтожалась, превращаясь въ чисто номинальную, и ее замѣняла власть мірянина-

---

[1]) Церковное законодательство относится къ этимъ монастырямъ не совсѣмъ понятнымъ для насъ образомъ. 7-й вселенскій соборъ съ одной стороны предписываетъ «не быти отнынѣ монастырямъ двойнымъ, потому что сіе бываетъ соблазномъ и преткновеніемъ для многихъ», а съ другой стороны дозволяетъ остаться таковымъ монастырямъ, прежде бывшимъ, пр. 20.

арендатора, который искалъ и требовалъ вовсе не того, чтобы монахи жили помонашески, а того, чтобы они угождали ему и служили, и который могъ наполнять монастырь подъ видомъ монаховъ всякимъ сбродомъ (объ этомъ позднѣйшемъ обычаѣ раздавать монастыри въ аренду и о всемъ, проистекавшемъ отсюда злѣ для монастырей и для монаховъ, см. въ нарочитомъ о семъ сочиненіи жившаго въ половинѣ XII вѣка Іоанна патріарха Антіохійскаго Λόγος περὶ τοῦ ὅτι οἱ τὰ μοναστήρια διὰ δωρεῶν λαμβάνοντες, εἴτε ἀρχιερατικῶν εἴτε βασιλικῶν, καὶ ἐκ τῶν μοναστηρίων κέρδη ἔχοντες ἀσέβουσιν et caet., т. е. Слово о томъ, что принимающіе монастыри въ даръ или отъ архіереевъ или отъ царей и корыствующіеся отъ нихъ, поступаютъ нечестиво, у *Миня* въ Патр. t. 132 p. 1118. Во времена патр. Іоанна лица, получившія монастыри въ пользованіе или аренду, назывались χαριστικάριοι, что вполнѣ соотвѣтствуетъ древнему русскому слову «милостникъ»; позднѣе они стали называться экзархами).

Мнимые монахи (съ мнимо-благочестивыми мірянами) до такой степени широко растворили въ міръ ворота монастырей, что стѣны послѣднихъ почти не служили уже ни къ чему. Не довольствуясь однако симъ, мнимые монахи выдумали монастыри и совсѣмъ безстѣнные, — эти монашескія слободки въ оградахъ приходскихъ церквей, гдѣ не безпокоилъ входы и выходы людей своимъ созерцаніемъ, хотя бы и совершенно снисходительнымъ и только празднымъ, уже никакой привратникъ и гдѣ уже вовсе не представлялось никакой нужды помимо воротъ «прелазити инудѣ». Весьма вѣроятно, что изобрѣтатели этихъ упрощенныхъ монастырей выдавали ихъ за возобновленіе первоначальнаго отшельничества, когда подвижники жили именно въ кельяхъ неогороженными слободками. Но то были слободки, стоявшія въ пустыняхъ, а это были слободки, явившіяся въ міру... А наконецъ, достигая верха простоты, мнимые монахи изобрѣли монашество совсѣмъ безмонастырное, именно — монашество бродячее и домовое. Человѣкъ постригался въ монахи, но не поселялся въ монастырѣ, хотя бы и сейчасъ помянутомъ безстѣнномъ, а дѣлая своимъ монастыремъ весь Божій міръ и предъявляя свое монашество своей одеждой, переходилъ въ немъ отъ одной трапезы къ другой [1]); или же человѣкъ постригался въ монахи и затѣмъ оставался монашествовать въ своемъ или въ чужомъ мірскомъ дому, монашествовать въ томъ, конечно, единственно смыслѣ, чтобы «отъ чтимаго одѣянія воспринять славу благочестія и тѣмъ обрѣсти безпрепятственное наслажденіе своими удовольствіями» [2]).

---

[1]) Двукратнаго собора пр. 4.

[2]) Того же собора пр. 2 и тоже 4.

Итакъ, мнимые монахи, не преминувшіе явиться скоро въ слѣдъ за истинными, успѣли достигнуть того, чтобы превратить монашество изъ подвига по Богѣ въ средство къ пріятно-распущенной жизни. Для людей, шедшихъ въ монахи съ искреннимъ желаніемъ монашествовать, эти мнимые монахи съ ихъ новыми законами, конечно, были не указъ; но человѣкъ слабъ и не обязуемый къ злу онъ увлекается къ нему примѣромъ. Мнимые монахи возвратили монастыри изъ пустынь въ міръ для самихъ себя; но вмѣстѣ съ этимъ они столько же подвергли соблазнамъ міра и монаховъ истинныхъ. Предлежащій соблазнъ грѣха и постоянно видимый примѣръ его одолѣваютъ человѣка; подъ давленіемъ злой и развращающей среды онъ постепенно и незамѣтно понижаетъ уровень своихъ нравственныхъ требованій и кончаетъ тѣмъ, что нисходитъ почти до ея уровня. Говорятъ: человѣка испортила, развратила среда; это именно сдѣлали съ истинными монахами монахи мнимые и міръ, съ одной стороны по своему усердствовавшій къ монашеству, а съ другой стороны его эксплоатировавшій.

Монашество начало падать у Грековъ задолго до принятія нами христіанства, ибо оно процвѣтало у нихъ очень недолго; къ тому времени, какъ мы приняли христіанство, оно уже находилось у нихъ въ совершенномъ упадкѣ. Обѣты нестяжательности и поста, обѣтъ подвижничества и «всякой скорби и тѣсноты», были прямо и открыто отвергнуты, уступивъ мѣсто любостяжанію, чревоугодію и плотоугодію; не доходило до того, чтобы открыто отвергнутъ былъ обѣтъ дѣвства (ибо это значило бы не только посягнуть на монашество, но и исключительно поставить себя въ самомъ христіанствѣ, такъ какъ и для всякаго христіанина, не дающаго никакихъ нарочитыхъ обѣтовъ, блудъ есть грѣхъ), но судя по тому, что уничтожены были всѣ препятствія къ нарушенію обѣта и наоборотъ углажены были всѣ пути къ сему нарушенію, едва ли можетъ быть сомнительнымъ, что монахи въ семъ отношеніи были нисколько не выше мірянъ, что вовсе не памятуя про обѣтъ, какъ нарочитый обѣтъ, они видѣли вмѣстѣ съ мірянами грѣхъ только въ нарушеніи всякихъ приличій и ограничивали свои заботы вмѣстѣ съ послѣдними единственно тѣмъ, чтобы соблюдать эти приличія (насколько ихъ предписываетъ мірская нравственность) и избѣгать скандальныхъ обнаруженій грѣха и скандальныхъ исторій съ нимъ (насколько это не терпится и мірскою нравственностію). По выраженію одного ревнителя истиннаго монашества того времени, которое подлежитъ нашей рѣчи, мнимые монахи успѣли поставить монашество въ Греціи такимъ образомъ, что оно какъ разъ стало противоположно тому, чѣмъ бы должно быть, «вмѣсто осужденія міра его вожделѣніемъ, вмѣсто удаленія изъ міра устремленіемъ въ него», превращеніемъ всѣхъ тѣхъ «да», ко-

торыя говоритъ монахъ при своемъ отреченіи отъ міра, въ насмѣшливое «нѣтъ» [1]).

Мы вовсе не были призваны къ тому, чтобы возстановить монашество, чтобы возвратить его ко временамъ Пахомія Великаго и Василія Великаго, и могли усвоить его себѣ только въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ оно было у Грековъ въ минуту принятія нами христіанства. Обѣтъ безусловной общинной нестяжательности давно сталъ у монаховъ греческихъ пустымъ словомъ, и они присвоили себѣ право оставаться совершенно такими же стяжателями, какими были до перемѣны мірской одежды на монашескую: съ исключеніемъ того же обѣта нестяжательности является монашество и у насъ. Монахи греческіе жили въ міру, по городамъ и селеніямъ, въ растворенныхъ для женщинъ монастыряхъ или

---

1) По выраженію человѣка, извѣстнаго своимъ высокимъ образованіемъ во времена невѣжества и своимъ чистымъ и свѣтлымъ взглядомъ на христіанское благочестіе во времена обскурантизма и биготизма, — митрополита Солунскаго Евстаѳія, жившаго во времена императоровъ Мануила, Алексѣя и Андроника Комненовъ и Исаака Ангела и умершаго послѣ 1194 г., въ трактатѣ Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ ἐπὶ διορθώσει τῶν περὶ αὐτῶν, т. е. Разсужденіе о жизни монашеской въ отношеніи къ ея исправленію, въ Патрол. *Миня* t. 135 p. 820 n. 113. Для знакомства съ печальнымъ и жалкимъ состояніемъ монашества въ Греціи въ XII вѣкѣ (или для удостовѣренія въ семъ) должно читать сейчасъ помянутый трактатъ Евстаѳія и еще его же трактатъ Περὶ ὑποκρίσεως т. е. О лицемѣріи, въ въ Патрол. *Миня* t. 136 p. 373. Изъ перваго трактата сдѣлаемъ здѣсь небольшую выписку: «Монашеская жизнь (Πολιτεία) предана (существуетъ) для того, чтобы быть осужденіемъ міра, а не (его) желаніемъ, удаленіемъ изъ него, а не устремленіемъ въ него, (предана быть) житіемъ безсуетнымъ, а не порабощеннымъ суетѣ. Для тебя же (обращается Евстаѳій къ монаху) отрицаніе отъ міра есть приложеніе къ безчинію (въ подл. игра словъ: τοῦ κόσμου ἀπόταξις ἀκοσμίας ἐπίταξις), и не успѣетъ твое «да», произносимое при постриженіи, сложиться въ опредѣленный звукъ, такъ чтобы стать настоящимъ да, и ты уже обращаешь во лжу отрицаніе (тобою даваемое чрезъ это да) посредствомъ «нѣтъ» (подразумѣвается — въ дѣлахъ), такъ что онѣ (да и нѣтъ) суть для тебя какъ бы слова, которыя должно употреблять смотря по обстоятельствамъ и такимъ образомъ быть тобою полагаемыми одно вмѣсто другаго. Спрошенный предъ божественнѣйшимъ жертвенникомъ, исповѣдуешь ли не пребывать въ мірскихъ тщетахъ, которыя причисляетъ (тебѣ) вопрошающій, ты говоришь прямо «да», то есть утвердительно; на самомъ же дѣлѣ, сказать точнѣе, это было (съ твоей стороны) отрицаніемъ, потому что, какъ мы видимъ, ты приложился къ міру наиболѣе послѣ сего, и перемѣнивъ (да) въ «нѣтъ» въ своихъ отвѣтахъ на другіе вопросы и выражая отрицаніе, дѣлаешь не это (не такъ, какъ бы ты сказалъ «нѣтъ»), а остаешься при томъ, отъ чего отрекся, какъ бы сказалъ ты «да». И такимъ образомъ превращаешь ты отрицаніе въ утвержденіе, съ самаго начала, какъ думаю, принявъ намѣреніе обманывать и вмѣстѣ съ прямымъ смысломъ слова отрицаясь и отъ прямой жизни посредствомъ увертки жалкаго обмана» (т. е. того обмана, что думаешь нѣтъ, когда говоришь да, и наоборотъ), — p. 820.

же въ монастыряхъ, черезъ стѣны отъ которыхъ были монастыри женскіе: подобнымъ образомъ и наши монахи не возвратились въ пустыни, а остались въ городахъ, не затворили монастырей для женщинъ, а оставили ихъ совершенно открытыми для нихъ; подобнымъ образомъ и у насъ купножитіе монаховъ съ монахинями въ монастыряхъ двойныхъ вовсе не было найдено опаснымъ для обѣта цѣломудрія [1]). Всѣ порядки, которые дѣлали монашество вмѣсто удаленія изъ міра устремленіемъ въ него и ко всѣмъ его соблазнамъ были перенесены къ намъ изъ Греціи во всей неприкосновенной цѣлости. Странно было бы, если бы люди, поставленные въ однѣ и тѣже условія, не оказались одними и тѣми же людьми. Если въ Греціи богатый человѣкъ, постригавшійся въ монахи, приносилъ свои богатства въ монастырь не затѣмъ, чтобы зрѣніемъ на нихъ поучаться нищетѣ и лишеніямъ, то, конечно, тоже было и у насъ. Если въ Греціи бѣдный человѣкъ, постригаясь въ монахи, видѣлъ свой законный путь къ бо́льшему или меньшему благоденствію въ благотворительности усердствующаго міра, то, конечно, не могло быть иначе и у насъ. Если въ Греціи этотъ промыселъ эксплоатаціи мірской благотворительности дѣлалъ монаховъ человѣкоугодниками и льстецами, лицемѣрами и ханжами, то, конечно, и у насъ онъ долженъ былъ дѣлать ихъ тѣмъ же самымъ. Если въ Греціи люди, давшіе обѣтъ воздержанія и поста, присвоили себѣ право быть непремѣнными и первыми гостями на всѣхъ мірскихъ гостебныхъ трапезахъ, на всѣхъ праздникахъ и торжествахъ чревоугодія, то, конечно, и у насъ они не имѣли охоты отказаться отъ этого права. Если у насъ, въ слѣдъ за Греками, обѣтъ дѣвства былъ освобожденъ отъ всѣхъ препятствій и обставленъ всѣми соблазнами, которые бы вели къ его нарушенію, то, конечно, у насъ не могло быть съ нимъ лучше, чѣмъ это было у Грековъ. Міръ не принималъ у насъ такого участія въ развращеніи монаховъ, какъ въ Греціи. У насъ не было того, чтобы чуть не каждый монастырь былъ усадьбою для помѣщика-мірянина, который вносилъ въ него, къ искушенію монаховъ, всю мірскую жизнь во всей ея полнотѣ, ибо у насъ не было греческаго дарствованія монастырей въ аренду мірянамъ. Но мы приняли отъ Грековъ тотъ завѣтъ, чтобы честить и гобзить монаховъ, и въ совращеніи ихъ съ пути поста (который впрочемъ составляетъ основаніе другихъ монашескихъ добродѣтелей) мы были можетъ быть даже болѣе усердны, нежели они [2]).

---

[1]) За періодъ домонгольскій мы имѣемъ положительныя свидѣтельства только о монастыряхъ сосѣдственныхъ, но не въ точномъ смыслѣ двойныхъ (Ярославовы монастыри Георгіевскій и Иринскій, монастыри преп. Евфросиніи Полоцкой Спасскій и Богородицкій). Но мы находимъ у насъ эти монастыри въ послѣдующее время.

[2]) У насъ не только считалось весьма обязательнымъ и весьма важнымъ дѣ-

Итакъ, наше монашество періода домонгольскаго, бывшее воспроизведеніемъ, нисколько не улучшеннымъ, современнаго монашества греческаго, должно быть представляемо очень не высоко.

IV.

Подвижники и виды подвижничества.

Безъ праведниковъ не можетъ стоять градъ. Безъ праведниковъ,—безъ отдѣльныхъ истинныхъ монаховъ въ возможно строгомъ смыслѣ слова и безъ подвижниковъ, не могло бы существовать и монашество. Если бы въ монахи шли исключительно люди искренно желавшіе монашествовать, то монашество не пало бы; но вскорѣ въ слѣдъ за этими людьми толпами устремились къ монашеству люди, которые видѣли въ немъ только средство постыдной эксплоатаціи, постыднаго обмана ближнихъ и помышлявшіе вовсе не о будущей жизни, а о томъ, чтобы воспользоваться имъ, какъ аферой, къ удовлетворенію своихъ требованій отъ настоящей. Эти монахи не для монашества, подавлявшіе своею численностію людей, искренно желавшихъ монашествовать и имѣвшіе на своей сторонѣ превосходство соблазна, погубили монашество, низвели и увлекли до своего уровня и искреннихъ монаховъ, какъ бы успѣвъ перетолковать имъ монашество и подтасовать его требованія. Но позволяетъ увлекать себя толпа и рядовая масса людей, и въ ней всегда находятся отдѣльные люди, способные стать выше ея и твердо остаться на своемъ должномъ мѣстѣ, не идя въ слѣдъ за нею. Какъ это бываетъ всегда, такъ долженствовало быть это и въ монашествѣ. Рядовое большинство людей, искренно желавшихъ монашествовать, такъ сказать было совращено мнимыми монахами, чтобы монашествовать по новому уставу ими созданному; но изъ большинства выдѣлялись отдѣльные монахи, которые способны

ломъ благочестія призывать монаховъ на пиры въ дома, но и весьма рано ввелся обычай дѣлать для нихъ пиры (съ допущеніемъ къ участію въ нихъ женщинъ) въ самыхъ монастыряхъ, чего намъ не приходилось встрѣчать въ извѣстіяхъ греческихъ. Митр. Іоаннъ въ своемъ Правилѣ къ Черноризцу Іакову пишетъ: «иже въ монастырѣхъ часто пиры творятъ, созывающе вокупи (вкупѣ) и жены и въ тѣхъ пирѣхъ другъ друга преспѣваютъ, кто лучшій сотворитъ пиръ: сія ревность не о Бозѣ, но отъ лукаваго»... (Ист. преосв. Макар. II, 375. А о поведеніи нашихъ монаховъ на пирахъ тотъ же митр. Іоаннъ даетъ знать, когда говоритъ: «а еже во пирѣхъ пити, цѣлующеся съ женами безъ смотрѣнія мнихомъ и бѣлцемъ»... ibid. стр. 374).

были не поддаваться соблазну и которые хотѣли быть монахами именно по старому истинному уставу.

Монашество есть нарочитый и исключительный подвигъ служенія Богу посредствомъ добровольнаго отреченія отъ этого міра (отъ его дозволенныхъ попеченій, радостей и утѣхъ); какъ подвигъ духовный оно есть подвигъ очищенія духа отъ помысловъ земныхъ и устремленія его исключительно къ Богу; какъ подвигъ тѣлесный оно есть (послѣ отреченія отъ всего земнаго) подвигъ лишеній и скорбей (подразумѣвается, конечно, добровольно на себя налагаемыхъ). Душа человѣческая съ ея помыслами неописуема и какъ подвизались подвижники борьбою съ мірскими помыслами, это не составляетъ предмета рѣчей исторіи, которая можетъ говорить только о подвигахъ видимыхъ, тѣлесныхъ. Конечно, съ самой первой минуты появленія у насъ монашества, въ какой бы далекой отъ своего идеала и отъ своего истиннаго образа формѣ оно къ намъ ни пришло, явились между нашими монахами отдѣльные подвижники; конечно, они не исчезали между ними и во все продолженіе періода домонгольскаго, какъ не исчезали и послѣ; но положительныхъ свѣдѣній о нашихъ подвижникахъ періода домонгольскаго мы имѣемъ въ своемъ распоряженіи слишкомъ мало. Только Печерскій монастырь нѣсколько озаботился описать подвиги своихъ подвижниковъ, которыхъ однихъ мы и имѣемъ въ своемъ распоряженіи для нѣкотораго образца [1]). Представлять однако дѣло такимъ образомъ, будто подвижники только и были въ одномъ Печерскомъ монастырѣ, очевидно, было бы столько же не основательно, сколько не основательно думать, будто въ Русской землѣ Богъ ограничилъ благодать своихъ духовныхъ дарованій только однимъ мѣстомъ — Печерскимъ монастыремъ. Основатели Печерскаго монастыря препп. Антоній и Ѳеодосій были такіе подвижники, которые не только подвизались сами, но сильны были вдохнуть ревность къ подвигамъ и въ другихъ, которые образовали около себя соборъ подвижниковъ. Послѣ нихъ Печерскій монастырь, можетъ быть, никогда не оставался безъ одинокихъ подвижниковъ. Но должно думать, что точно такъ же они были, ибо могли быть, и въ другихъ монастыряхъ. Истиннѣйшее подвижничество есть то, когда люди подвизаются исключительно для славы Божіей и нисколько для тщетной славы человѣческой; но подвижники Печерскаго монастыря, когда онъ сталъ знаменитымъ монастыремъ, именно подвергались искушенію этой тщетной славы, тогда какъ подвижники

---

[1]) О подвижникахъ Печерскихъ говорятъ: лѣтопись, Несторово житіе преп. Ѳеодосія и Патерикъ; но во всѣхъ трехъ источникахъ о подвижникахъ, какъ подвижникахъ, очень немного. Спеціальный и обширный Патерикъ, какъ уже мы говорили, повѣствуетъ не столько о подвигахъ подвижниковъ, сколько о чудесахъ.

монастырей незнаменитыхъ тѣмъ могли быть чище въ своихъ подвигахъ, чѣмъ труды ихъ были сокровеннѣе отъ молвы и превозношеній человѣческихъ.

Преп. Антоній Печерскій, пришедъ съ Аѳона, гдѣ онъ постригся въ монахи, и поселившись въ пещерѣ Иларіоновой, по словамъ лѣтописца [1]), «поча жити ту, моля Бога, ядый хлѣбъ сухъ и то черезъ день, и воды въ мѣру вкушая, копая печеру, и не да себѣ упокоя день и нощь, въ трудѣхъ пребывая, въ бдѣньи и молитвахъ». Переселившись изъ первой пещеры, отъ собравшейся братіи, въ другую, преп. Антоній и въ этой другой пещерѣ подвизался такимъ же образомъ, не исходя изъ нея до смерти никогда и никуда [2]). Преп. Ѳеодосій, начавшій подвизаться отъ лѣтъ юности и съ самаго дѣтства, пришедъ къ преп. Антонію и бывъ принятъ имъ, по словамъ Нестора [3]), «оттолѣ подаяшеся на труды тѣлесныя и бдяше по вся нощи въ славословленіи Божіи, сонную тягость отгоня, къ воздержанію же и плотію своею тружаяся, руками дѣло свое дѣлая и вспоминая по вся дни псаломское оно слово: виждь смиреніе мое и трудъ мой и остави вся грѣхи моя, тѣмъ весь со всѣмъ воздержаніемъ душу смиряше, тѣло же паки трудомъ и подвизаніемъ дручаше, яко дивитися преподобному Антонію и великому Никону смиренію его и покоренію толикому его въ юности благонравству и укрѣпленію въ бодрости» [4]). До введенія въ монастырѣ самимъ Ѳеодосіемъ общинножитнаго устава съ общею трапезой было такъ, что изъ жита, купленнаго на деньги, пріобрѣтенныя общимъ трудомъ, каждодневно вечеромъ выдавались братіи ихъ доли въ зернѣ, которое ночью каждый долженъ былъ смолоть [5]), чтобы по утру печь хлѣбы. «Блаженный же, говоритъ Несторъ, (сверхъ общихъ дневныхъ работъ со всѣми другими и чтобы избавлять другихъ еще отъ труда нощнаго и дать время для опочитія) земъ раздѣленное жито и когождо часть измоловъ поставляше на своемъ мѣстѣ, а также и воду нося и дрова изъ лѣса на свою плещю» [6]), т. е. кромѣ того, что измалывалъ для всѣхъ зерно, приготовлялъ еще всѣмъ воду и дрова [7]). Къ этому, такъ сказать, обыкновенному подвигу нощнаго бодрствованія въ трудѣ,

---

1) Подъ 1051 г.

2) За исключеніемъ эпизода бѣгства отъ Изяслава въ Черниговъ къ Святославу.

3) Въ его Ѳеодосіевомъ житіи.

4) По изд. Бодянск. л. 5 об. нач.

5) Подразумѣвается — на ручной мельницѣ, въ жерновахъ.

6) По изд. Бодянск. л. 9 об.

7) Чтобы не показались читателю невѣроятными слова относительно дровъ, нужно знать, что лѣсъ находился не за десятки верстъ отъ пещеры, а рядомъ съ ней (т. е. съ ея верхомъ).

преподобный ревновалъ еще прилагать подвигъ необыкновенный: «другойци же, продолжаетъ Несторъ, оводу сущу многу и комаромъ въ нощи, излезъ надъ пещеру и обнаживъ тѣло свое до пояса, сѣдяше, прядый волну на сплетеніе копытцемъ [1]), и псалтырь же Давидову поя, отъ множества овода и комара все тѣло его покровено будяше и ядяху плоть его о немъ піюще кровь его, отець же нашъ пребываше неподвижимъ, ни вставая отъ мѣста того, дондѣже годъ будяше утрени» [2]). «Бѣаше бо, говоритъ Несторъ о преп. Ѳеодосіи какъ уже объ игуменѣ, по истинѣ человѣкъ Божій, свѣтило во всемъ мірѣ видимое и просіявшее во всемъ черноризцамъ, — смиреніемъ, смысломъ и послушаніемъ и прочими труды подвизаяся, дѣлая по вся дни, не дая рукама своими, ни ногама покоя» [3]). «Никто же его николи же, еще говоритъ о немъ Несторъ, видѣ на ребрѣхъ своихъ лежаща, ли воду возливающа на тѣло, развѣ токмо руцѣ умывающа; а одежда его свита власяна остра на тѣлѣ, извну же на ней ина свита [4]), и таже вельми худа сущи, и туже сего ради возволочаше на ся, яко да не явитися власяници, сущи на немъ [5]): о сей одежди худѣи мнози несмысленіи ругахуся ему, укоряюще его, блаженному же си съ радостію всю пріимающю укоризну ихъ, имѣя убо присно на памяти слово Господне: блажени есте егда укоряютъ вы»... [6]) Особенно въ строгихъ и суровыхъ подвигахъ ежегодно проводилъ преп. Ѳеодосій великій постъ. Простившись съ братіей по обычаю вечеромъ въ недѣлю масляную (въ масленичное воскресенье) и преподавъ ей наставленіе о провожденіи дней поста, онъ бралъ нѣсколько ковригъ хлѣба и съ ними удалялся въ пещеру, гдѣ въ одной изъ келлій затворялся и засыпался землей для совершеннаго безмолвія и уединенія; о нужныхъ монастырскихъ дѣлахъ переговаривалъ съ приходившими къ нему черезъ малое оконце только въ субботу или недѣлю, а «во ины дни пребываше въ постѣ и въ молитвѣ, вздер-

---

1) «Копытьцемъ». Плетеніе копытцевъ и клобуковъ, какъ говоритъ Несторъ въ другомъ мѣстѣ (Бодянск. стр. id.), состовляло одно изъ ручныхъ дѣлъ пещернаго братства, отъ которыхъ они питались, продавая произведенія своихъ рукъ. Клобуки — шапки, головные покровы, т. е. не монашескіе клобуки, а мірскія шапки (отъ которыхъ первые заимствовали свое русское имя); копытца — принадлежность обуви (сравни у *Восток.* въ Слов. копытьце); какая именно, не видно, но должно думать, что носки.

2) Ibid.

3) У Бодянск. л. 14.

4) Объ одеждѣ и объ остросги свитъ сравн. ниже.

5) У Бодянск. напечатано: на ней; не знаемъ, ошибка это типографіи или рукописи, но должно читать или на немъ (Ѳеодосіи) или подъ ней (другой свитой).

6) У Бодянск. л. 14 об.

жася крѣпко» [1]). И такъ проводилъ до пятка — кануна Лазарева, когда кончается собственный великій постъ, а въ этотъ день снова возвращался въ монастырь, чтобы вмѣстѣ съ братіей подвизаться страстную недѣлю.

Преп. Θеодосій, истинный подвижникъ и человѣкъ исключительной силы духа, той силы, которой достаетъ не для одного самаго человѣка, но которая захватываетъ и покоряетъ себѣ и другихъ, не только самъ усердно подвизался, но въ состояніи былъ передать свою ревность къ подвигамъ и другимъ, въ состояніи былъ создать себѣ между своими монахами школу учениковъ, — при немъ монастырь Печерскій имѣлъ соборъ подвижниковъ. Объ этомъ созданномъ имъ соборѣ подвижниковъ лѣтописецъ говоритъ [2]): «Стефану же (послѣ смерти Θеодосія) предержащю монастырь и блаженое стадо, еже бѣ совокупилъ Θеодосій, таки (бяху) черньци, яко свѣтила въ Руси (памятію) сіяютъ: ови бо бяху постници крѣпци, ови же на бдѣнье, ови на кланянье коленное, ови на пощенье чрезъ день и чрезъ два, ини же ядущи хлѣбъ съ водою, ини зелье варено, друзіи сыро». Вмѣстѣ съ подвигами умерщвленія плоти посредствомъ бдѣнія, молитвы и разнообразнаго поста лѣтописецъ не упоминаетъ о подвигѣ ея умерщвленія посредствомъ желѣза, ношенія веригъ; умолчаніе, нѣтъ сомнѣнія, должно понимать такъ, что веригоношеніе было дѣломъ слишкомъ обычнымъ, что оно не считалось особымъ подвигомъ, а такъ сказать — входило, какъ само собою подразумѣваемое дополненіе, въ другіе подвиги: не говорится, чтобы и самъ преп. Θеодосій носилъ вериги, однако мы знаемъ, что онъ носилъ ихъ еще до монашества. Изъ подвижниковъ Печерскихъ, бывшихъ современными учениками препп. Антонія и Θеодосія, намъ прямо указаны подвиги двоихъ: Даміана презвитера и преп. Исаакія. О первомъ лѣтописецъ говоритъ: «Даміанъ презвитеръ бяше тако постникъ и воздержникъ, яко развѣ хлѣба ти воды (ничесоже не) ясти ему до смерти своея». О второмъ онъ же пишетъ: «се бысть черноризецъ именемъ Исакій, якоже и еще сущу ему въ мірѣ, въ житьи мірстѣмъ, и богату сущу ему, бѣ бо купець родомъ Торопечанинъ, и помысли быти мнихъ, и раздая имѣнье свое требующимъ [3]), и иде къ великому Антонію въ печеру, моляся, дабы его сотворилъ черноризцемъ, и пріятъ и Антоній, взложи нань порты чернецькія, нарекъ имя ему Исакій, бѣ бо (мірское) имя ему Чернь; сей же Исакій воспріятъ житіе крѣпко: облечебося во власяницу и повелѣ купити собѣ козелъ, и одра мѣхомъ

---

1) Лѣтописецъ подъ 1074 г.

2) Подъ 1074 г.

3) Въ лѣтописи: «требующимъ и монастыремъ», но послѣднее по времени, къ которому относится разсказъ, очевидно, позднѣйшее прибавленіе.

козелъ и взвлече на власяницу и осше около его кожа сыра». Изъ подвижниковъ Печерскихъ послѣ смерти Антонія и Ѳеодосія въ Патерикѣ разсказывается о необыкновенномъ и исключительномъ постникѣ, который не ѣлъ ни хлѣба ни обычныхъ зелій снѣдныхъ, а питался однимъ зеліемъ неснѣднымъ — лебедой. Это былъ преп. Прохоръ, отъ употребленія лебеды, названный лебедникомъ, подвизавшійся въ монастырѣ при игуменѣ Іоаннѣ (1089—) и вел. кн. Святополкѣ Изяславичѣ (1093—1114). Ставъ монахомъ «онъ предалъ себя на послушаніе и такое безмѣрное воздержаніе, что лишилъ себя и хлѣба: онъ собиралъ лебеду, растиралъ ее своими руками и дѣлалъ изъ нея хлѣбъ, — этимъ и питался; (лѣтомъ) онъ приготовлялъ ее на годъ, а на слѣдующее лѣто опять такъ же, и такимъ образомъ провелъ безъ хлѣба всю свою жизнь; не вкусилъ отъ хлѣба кромѣ просфоры и никакого овоща и питья, но только лебеду и воду» [1]).

Кромѣ подвижничества обыкновеннаго, о которомъ ревновать по мѣрѣ силъ есть долгъ всякаго истиннаго монаха, строжайшими ревнителями аскетизма «придуманы [2])» были еще формы его необыкновенныя, перешедшія изъ Греціи и къ намъ, таковы — затворничество и столпничество.

Но прежде чѣмъ говорить о нихъ, мы должны, возвращаясь нѣсколько назадъ, сдѣлать замѣчанія о пещерничествѣ, которымъ подвизался преп. Антоній.

Пещерничество, обитаніе вмѣсто надземныхъ жилищъ во внутреземныхъ пещерахъ обязано въ Греціи своимъ происхожденіемъ такъ сказать физическимъ условіямъ страны и само по себѣ было не столько видомъ подвижничества, сколько просто видомъ обитанія. Греція есть страна гористая и въ ея горахъ находится немалое количество естественныхъ пещеръ, — комнато-или печурообразныхъ углубленій въ каменныхъ массахъ, изъ которыхѣ состоятъ горы, представляющихъ совершенныя удобства для жилья (конечно, самаго невзыскательнаго). Подвижники, удалявшіеся изъ міра въ пустыни и строившіе себѣ въ нихъ для житья, само собою разумѣется, не домà, а такія, начиная съ самой крайней степени простоты, хижины, въ которыхъ бы только можно было жить, совершенно естественно должны были придти къ мысли, чтобы, не строя и этихъ хижинъ, прямо воспользоваться жилищами, которыя предлагала имъ сама природа: такимъ образомъ естественныя пещеры пустынь были заняты обитателями и явились подвижники-пещерники. Послѣ того, какъ явился и повелся обычай пещерничества, вмѣстѣ съ естественными пе-

---

1) Разсказъ Поликарпа 7-й.

2) Переводимъ греческое ἐπινοῶ, см. *Дюк.* Gloss. Graecit. подъ сл. στυλίτης.

щерами начали высѣкать и искусственныя (и само собою разумѣется, что улучшали искусственно и пещеры естественныя). Такъ какъ естественныя пещеры были большею частію не велики, а высѣкать въ каменныхъ массахъ искусственныя пещеры возможно было только маленькія, то пещерники подвизались большею частію по одиночкѣ и весьма рѣдко, вѣроятно, цѣлыми небольшими обществами, которыя бы представляли изъ себя маленькіе пещерные монастырьки [1]). Само по себѣ греческое пещерничество, какъ мы сказали, не можетъ быть принято за особый подвигъ: пещеры находились не въ землѣ, а поверхъ земли, въ бокахъ горъ, имѣя три стороны глухія, и одну открытую, обращенную къ свѣту и воздуху; по климатическимъ условіямъ Греціи онѣ были совершенно сухія и при нѣкоторой искусственности въ обдѣлкѣ могли представлять даже жилища до нѣкоторой степени комфортабельныя (имѣя то существенное преимущество передъ хижинами, поставленными на землѣ, что хорошо защищали отъ жаровъ и совсѣмъ прекрасно отъ вѣтровъ). Подвижничество въ пещерахъ становилось дѣйствительнымъ подвигомъ только въ тѣхъ случаяхъ, если онѣ избирались или высѣкались, подобно гнѣздамъ орлинымъ, на головокружныхъ высотахъ и на неприступныхъ скалахъ, такъ что становилось тяжкимъ трудомъ восхожденіе къ нимъ или нисхожденіе изъ нихъ и такъ что была полною «страхованія» жизнь среди ужасовъ природы. Представителемъ этого пещерничества былъ у насъ преп. Антоній Печерскій. Изъ разсказа лѣтописца слѣдуетъ, что Антоній сдѣлался пещерникомъ не намѣренно, а случайно: по его представленію дѣло было не такимъ образомъ, что Антоній видѣлъ пещерничество на Аѳонѣ и что возлюбивъ его возвратился въ Россію съ мыслію о немъ, а такимъ образомъ, что возвратившись въ Россію онъ хотѣлъ было подвизаться обыкновеннымъ образомъ въ одномъ изъ монастырей Кіевскихъ и что только не взлюбивъ ни въ одномъ изъ монастырей остаться и нашедъ готовую пещеру, ископанную Иларіономъ, остановился на пещерничествѣ. Слѣдовательно, собственнымъ отцомъ пещерничества у насъ былъ Иларіонъ, а можетъ быть и кто нибудь другой прежде его, кому подражалъ уже и онъ самъ. Остановившись (по представленію лѣтописца) на мысли пещерничать случайнымъ образомъ, преп. Антоній, какъ видно изъ дальнѣйшаго, далъ себѣ обѣтъ остаться пещерникомъ навсегда: не только во всю жизнь свою никогда и никуда не исходилъ

---

[1]) Не разумѣемъ тѣхъ случаевъ, когда около пещеръ, но не въ нихъ самихъ, являлись монастыри. А равнымъ образомъ возможны были, конечно, и исключенія, такъ что извѣстенъ примѣръ весьма большаго монастыря устроеннаго въ огромной естественной пещерѣ, — это монастырь (знаменитый въ теперешнемъ королевствѣ греческомъ) Μέγα Σπήλαιον т. е. Великая Пещера, находящійся въ сѣверномъ Пелопонесѣ, въ двухъ часахъ на сѣверъ отъ г. Калавриты.

онъ изъ пещеръ Кіевскихъ (первой и второй), но и принужденный бѣжать изъ Кіева отъ гнѣва Изяславова къ Святославу въ Черниговъ, онъ тотчасъ же выкопалъ себѣ въ послѣднемъ пещеру и въ продолженіе временнаго пребыванія въ немъ хотѣлъ оставаться тѣмъ же, чѣмъ былъ на своемъ настоящемъ мѣстѣ. Греческое пещерничество преп. Антоній видоизмѣнилъ и изъ простой особой формы обитанія превратилъ въ настоящее подвижничество. Греческія пещеры, какъ мы сказали, были не внутри, а поверхъ земли, въ бокахъ горъ; по всей вѣроятности, такова же была и пещера Иларіонова, ископанная въ боку высокаго Днѣпровскаго берега. Но Антоній устроилъ свою пещеру вмѣсто надземной подземною, т. е. вертикально опустившись внутрь земли на извѣстную глубину выкопалъ ее потомъ въ горизонтальномъ направленіи подъ извѣстнымъ, болѣе или менѣе толстымъ, слоемъ поверхности земли, однимъ словомъ — устроилъ свою пещеру совершенно въ той формѣ, какую имѣютъ Римскія и вообще Итальянскія катакомбы, остающіяся отъ первыхъ временъ христіанства. Самъ ли Антоній придумалъ это измѣненіе или онъ со стороны былъ наведенъ на мысль о немъ, неизвѣстно; но можно съ вѣроятностію предполагать, что онъ взялъ себѣ за образецъ находившіяся близь мѣста его поселенія (Иларіоновой пещеры) пещеры Варяжскія, служившія для Варяговъ кладовыми. Судя по назначенію этихъ послѣднихъ пещеръ, должно думать, что онѣ были именно подземныя [1]); а такимъ образомъ онѣ своею формою и могли навести Антонія на мысль устроить пещеру по новому и по своему, нежели какъ это было у Грековъ [2]). Какъ бы то ни было, но при этомъ превращеніи пещеры изъ надземной въ подземную, лишенную свѣта и притока свѣжаго воздуха, жизнь въ ней стала настоящимъ подвигомъ (каковымъ она была бы у насъ и въ случаѣ надземности, ибо у насъ при нашемъ климатѣ нельзя достигнуть того, чтобы сдѣлать пещеру совершенно сухою). Какую форму имѣла первая Антоніева пещера, такую же форму имѣла и вторая. Какъ

---

[1]) О Варяжскихъ пещерахъ, бывшихъ въ сосѣдствѣ съ Антоніевыми пещерами, съ назначеніемъ быть кладовыми, и потомъ присоединенными къ пещерамъ монастыря, говорится въ Патерикѣ, въ разсказѣ Поликарпа (9-мъ) объ отцахъ Ѳеодорѣ и Василіи. Какъ понимать тутъ дѣло о Варягахъ, въ Патерикѣ не объясняется; но вѣроятно такъ, что великіе князья содержали въ своемъ селѣ Берестовомъ гарнизонъ Варяговъ и что этими-то Варягами и были выкопаны пещеры съ назначеніемъ быть кладовыми ихъ сокровищъ (награбливать которыя во время войнъ было ихъ спеціальностью, — въ предотвращеніе отъ пожаровъ и всякихъ случайностей, которымъ они могли быть подвержены на чужой землѣ).

[2]) Изъ того, что пещеры Антоніевы имѣютъ совершенное тождество формы съ Римскими катакомбами, конечно, нисколько не слѣдуетъ, чтобы Антоній зналъ и взялъ форму послѣднихъ.

въ первой пещерѣ Антоній подвизался не въ одиночествѣ, а съ братствомъ (пока оно не достигло 12 человѣкъ), такъ и во второй пещерѣ онъ имѣлъ при себѣ маленькое братство (такъ что когда надъ первой пещерой явился монастырь, его вторая пещера представляла какъ бы пещерное подъотдѣленіе монастыря) [1]. Продолжалось ли у насъ пещерничество какъ пещерничество, въ видѣ маленькихъ пещерныхъ монастырей, послѣ преп. Антонія, не знаемъ, но во всякомъ случаѣ оно продолжалось у насъ въ соединеніи съ одиночнымъ затворничествомъ.

Подвигъ затворничества состоялъ въ томъ, что монахъ, желавшій подвизаться имъ, входилъ для заключеннаго и неисходнаго пребыванія въ особую малую келлію (затворъ, ἐγκλείστρα), въ которой онъ представлялъ собою какъ бы живаго погребеннаго мертвеца. Относительно затворничества сдѣлано нарочитое каноническое узаконеніе 6 вселенскимъ соборомъ (пр. 41); оно гласитъ: «Желающіе въ городахъ или въ селахъ удаляться въ затворы и себѣ внимать въ уединеніи, сначала должны входить въ монастырь и обучаться отшельнической жизни и въ продолженіе трехъ лѣтъ въ страхѣ Божіемъ повиноваться начальнику обители и во всемъ, какъ подобаетъ, исполнять послушаніе, и такимъ образомъ засвидѣтельствовать свое произволеніе на таковую жизнь и испытываться отъ мѣстнаго предстоятеля (т. е. епископа), что отъ всего сердца добровольно ее избираютъ. Послѣ этого еще одинъ годъ пребывать (имъ) внѣ затвора, чтобы намѣреніе ихъ обнаружилось вполнѣ, ибо тогда они представятъ удостовѣреніе, что стремятся къ сему уединенію не ради тщетной славы, а ради самаго истиннаго блага. По исполненіи таковаго времени, если пребудутъ въ томъ же намѣреніи, пусть затворяются, но уже да не будетъ имъ позволено оставлять такого пребыванія, когда захотятъ, развѣ когда заставитъ ихъ общественная польза или другая нужда, до смерти ихъ угнетающая, и то съ благословеніемъ мѣстнаго епископа. А тѣхъ, которые дерзнутъ исходить изъ ихъ обиталищъ безъ указанныхъ причинъ, во-первыхъ, силою заключать въ помянутомъ затворѣ, а потомъ врачевать постами и иными строгостями, ибо знаемъ по написанному, что *никтоже возложь руку свою на рало и обращся вспять управленъ есть въ царствіе небесное*». Подвизаніе посред-

---

[1] Что касается до формы обѣихъ Антоніевыхъ пещеръ, то въ существѣ она была таже, какую имѣютъ пещеры въ настоящее время, т. е. онѣ состояли изъ подземныхъ галлерей (въ лѣтоп. «улицъ»), съ маленькими кельями въ бокахъ и съ бо́льшимъ или меньшимъ количествомъ расширеній галлерей въ комнаты (церковь, трапеза, и можетъ быть и для иныхъ какихъ либо потребъ). Но ставъ изъ жилыхъ помѣщеній кладбищами и потомъ подвергавшись засыпаніямъ отъ обваловъ и реставраціямъ, онѣ должны были болѣе или менѣе измѣнить свою форму въ частностяхъ.

ствомъ затворничества было у насъ въ періодъ домонгольскій болѣе или менѣе распространено и употребительно. Объ этомъ необходимо заключать, во-первыхъ, изъ Патерика (у Поликарпа о затворникахъ Никитѣ, Лаврентіи и Іоаннѣ многотерпѣливомъ), во-вторыхъ и еще болѣе изъ лѣтописи (Лаврентьевской), которая подъ 1175 г. даетъ знать, что были многіе затворы по монастырямъ, не только въ Кіевѣ, но и въ другихъ городахъ [1]). Не знаемъ, пребывали ли наши затворники въ своихъ затворахъ неисходно, какъ того требуетъ правило соборное; но имѣемъ указанія, что нѣкоторыя изъ нихъ пребывали въ нихъ очень подолгу; такъ о многотерпѣливомъ Іоаннѣ, затворникѣ Печерскомъ, говорится въ Патерикѣ, что онъ пробылъ въ затворѣ «въ великомъ воздержаніи, многимъ постомъ удручая и томя плоть свою и нося на всемъ тѣлѣ тяжкія желѣза, 30 лѣтъ [2]). Не знаемъ, какъ было въ Греціи, но наши затворники принимали всѣхъ приходившихъ къ нимъ для поученія (бесѣдуя съ ними черезъ оконца своихъ затворовъ) [3]). Въ Печерскомъ монастырѣ для затворовъ служили пещеры и именно малыя въ сихъ послѣднихъ кельицы (объ Исаакіи, въ лѣтоп. подъ 1074 г.: «затворися въ печерѣ, въ единой улицѣ, въ кельици малѣ, яко четырь лакоть»; объ Іоаннѣ многотерпѣливомъ въ Патерикѣ: «въ тѣснѣ мѣстѣ единомъ отъ печеры»), входы или точнѣе влазы въ которыя были засыпаемы землей (объ Исаакіи въ лѣт., о Никитѣ въ Патер.). Судя по многочисленнымъ остаткамъ въ разныхъ мѣстахъ пещеръ, которыя преданіемъ обыкновенно возводятся къ глубокой древности, есть вся вѣроятность полагать, что подобно Печерскому монастырю онѣ были и при многихъ другихъ монастыряхъ и что и въ другихъ монастыряхъ, подобно какъ въ немъ, затворы были попреимуществу въ нихъ же. Какъ подвизались въ своихъ заключеніяхъ строжайшіе изъ затворниковъ, объ этомъ можно составить себѣ понятіе по тому, что лѣтопись говоритъ объ Исаакіи (томъ самомъ, о которомъ говорили мы выше, по мірскому имени Черни): «затворися въ печерѣ въ кельици малѣ, и ту моляше Бога со слезами; бѣ же ядь его проскура едина и таже черезъ день, воды въ мѣру пьяше, приносяшеть же ему великій Антоній и подаваше ему оконцемъ,

---

[1]) Князь Кіевскій Ярославъ Изяславичъ въ гнѣвѣ на Кіевлянъ за то, что они подвели на него другаго князя, «попрода весь Кіевъ игумены и попы, черньци и черници, латину, и затворы и гости» (истинное чтеніе, перепутанное переписчиками, вѣроятно:... «черници и затворы, латину и гости»). Андрей Боголюбскій «на милостыню (бяше) зѣло охотникъ, брашно свое и медъ по улицамъ на возѣхъ слаше, больнымъ и по затворомъ».

[2]) Разсказъ Поликарпа 5-й. Въ Греціи были люди съ невѣроятнымъ духомъ подвижничества, проводившіе въ затворѣ по 60-ти и по 70-ти лѣтъ (у *Дюк.* въ Gloss. Graecit. подъ сл. ἐγκλείστρα).

[3]) Поликарпъ въ Патерикѣ о Никитѣ затворникѣ.

яко ся вмѣстяше рука, тако пріимаше пищю; и того створи лѣтъ 7, на свѣтъ не вылазя, ни на ребрѣхъ ни легавъ, но сѣдя мало пріимаше сна»... (доколѣ не прельщенъ былъ бѣсомъ и не выведенъ изъ затвора). Далѣе лѣтопись говоритъ, что обычно наставшу вечеру онъ начиналъ молиться, поя псалмы, оли и до полунощья, и что когда утруждался, садился (для сна) на своемъ сѣдалищѣ.

Столпничество, впервые «придуманное» преп. Сvмеономъ Столпникомъ въ V вѣкѣ († 459), представляетъ собою особый видъ затворничества. Устроялась небольшая столпообразная башня (στυλοειδὲς μικρὸν ἔγκλειστρον, ἐγκλειστήριος στῦλος, т. е. столпообразный малый затворъ, затворный столпъ)[1]), съ балкономъ на верху, и въ ней заключался желавшій столпничать, подвизаясь преимущественно въ стояніи на сейчасъ помянутомъ балконѣ[2]). Такъ какъ столпничество есть родъ подвижничества чрезвычайно трудный, то его рѣшались избирать весьма немногіе; у насъ же по нашему климату оно было почти невозможно, ибо человѣческая природа не въ состояніи переносить на открытомъ воздухѣ ни холода нашей зимы, ни дождей и вѣтровъ нашего лѣта. Были однако и у насъ немногіе столпники, которые по всей вѣроятности подвизались не столько на столпахъ, сколько въ самыхъ столпахъ. За періодъ домонгольскій извѣстенъ такихъ столпниковъ пока одинъ, это — преп. Кириллъ Туровскій, знаменитый проповѣдникъ. Въ житіи его (краткомъ проложномъ, о которомъ много выше) говорится, что постригшись въ монахи онъ сначала подвизался въ монастырѣ, а потомъ, «на большія подвиги желая, въ столпъ вшедъ затворися, и ту пребысть нѣколико время, постомъ и молитвами паче тружаяся и многа божественная писанія изложи» (Преп. Никита Переяславскій, о которомъ см. ниже въ обзорѣ монастырей, по нашему мнѣнію, со всею вѣроятностію долженъ быть относимъ не къ періоду домонгольскому, а къ позднѣйшему времени).

Къ особеннымъ подвигамъ монашескимъ должно быть отнесено юродство, которымъ подвизались впрочемъ не одни монахи, а и міряне, и которое по отношенію къ монахамъ, строго говоря, есть подвигъ противуканоническій, ибо юродствовать можно только въ міру, а монахъ неисходно долженъ пребывать въ монастырѣ. Юродство состояло въ томъ, что человѣкъ притворно дѣлался дуракомъ и безумцемъ для Господа, чтобы терпѣть отъ людей поношенія и укоризны и съ дерзновеніемъ обличать ихъ[2]). За періодъ домонгольскій мы знаемъ у насъ двоихъ, подви-

---

[1]) *Дюк.* Gloss. Graecit. подъ сл. ἐγκλείστρα, cfr Евстаѳія Солунскаго Ad stylitam quemdam въ Патр. *Миня* t. 136 p. 217 sqq.

[2]) Погречески столпникъ — στυλίτης и κιονίτης.

[3]) Юродивый погречески σαλός — глупецъ, дуракъ, человѣкъ съ поврежденной головой, сумасшедшій (прозваніе преп. Михаила Клопскаго Саллосъ есть греческ. σαλός). Въ древнемъ славянскомъ Прологѣ употребляются объ юродивыхъ вы-

завшихся подвигомъ юродства — это Исаакій Печерскій и преп. Аврамій Смоленскій. Исаакій, тотъ самый, о которомъ говорили мы выше (по мірскому Чернь), бывъ постриженъ преп. Антоніемъ въ монахи, сначала затворился въ затворѣ, но послѣ 7-лѣтняго жестокаго подвига въ немъ впалъ въ искушеніе отъ діавола и вмѣстѣ съ симъ искушеніемъ въ тяжкую болѣзнь, почему и былъ изъ него выведенъ; послѣ сего оздоровѣвъ отъ болѣзни и не возвращаясь снова въ уединеніе, онъ рѣшился юродствовать; одѣвшись во власяницу и по ней въ «свиту вотоляну», т. е. въ какое-то рубище, и на ноги надѣвъ «прабошни черевьи протоптаныя», т. е. какую-то обувь въ родѣ нашихъ нищенскихъ опорокъ [1]), онъ «нача уродьство творити и пакостити нача ово игумену, ово братьи, ово мірскимъ человѣкомъ, да друзіи раны ему даяху; и поча по міру ходити, такоже уродомъ ся творя; вселися въ печеру, въ ней же преже былъ (въ затворѣ) и совокупи къ себѣ уныхъ и вскладаше напь порты чернечьскія, да ово отъ игумена Никона пріимаше раны, ово отъ родитель тѣхъ дѣтьскихъ; онъ же то все терпяше, пріимаше раны и наготу и студень день и нощь» [2]). Преп. Аврамій Смоленскій подвизался нѣкоторое время подвигомъ юродства въ лѣта своей юности, когда рѣшился оставить міръ и прежде чѣмъ постригся въ монахи. Въ чемъ состояло его юродство, жизнеописатель его не говоритъ («измѣнися свѣтлыхъ ризъ и въ худыя облечеся и хожаше яко единъ отъ нищихъ, — на уродство ся преложи»..... [3])

V.

Мнимые монахи и подвижники и злоупотребленія монашествомъ.

Всякое нравственное зло развивается не вдругъ и всякая нравственная зараза распространяется не сразу, а только постепенно. На этомъ

раженія: похабъ и похабьство: «похаба себе сотворивъ», «Христа ради похабьство», — Словарь *Восток.* подъ нашими словами.

[1]) Что такое «вотоляный» и «прабошни», настоящимъ образомъ пока мы объяснить не можемъ; но по смыслу они суть то, какъ мы толкуемъ.

[2]) Лѣтоп. подъ 1074 г.

[3]) Кромѣ сейчасъ указанныхъ видовъ подвижничества въ Греціи въ нашъ періодъ домонгольскій были еще и другіе нѣкоторые, а можетъ быть и многіе, виды. Вотъ видовой списокъ подвижниковъ, который находимъ у Евстаѳія Солунскаго, по всей вѣроятности, не полный: οἱ γυμνῆται — нагиши, т. е. ходившіе нагишомъ, οἱ τῶν τριχῶν ἀνεπίστροφοι — не заботившіеся о волосахъ, что можно

основаніи со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что у насъ въ періодъ домонгольскій процентъ монаховъ мнимыхъ былъ не такой огромный или наоборотъ процентъ монаховъ истинныхъ среди мнимыхъ былъ не такой ничтожный, какъ это было въ Греціи[1]) и послѣ у насъ самихъ. Какъ жили монахи мнимые, это всякому само собою понятно, т. е. всякому само собою понятно, что эти монахи, постригавшіеся и одѣвавшіеся въ монашескую одежду не для монашества, настолько старались какъ можно менѣе монашествовать, насколько было это возможно. Какъ живутъ наши мнимые монахи въ настоящее время, у всѣхъ у насъ передъ глазами. Но какъ бы ни были худы у насъ эти монахи теперь, во всякомъ случаѣ относительно періода домонгольскаго должно быть представленій несравненно худшихъ: въ настоящее время нѣтъ уже монастырей двойныхъ, мужско-женскихъ; въ настоящее время уже нѣтъ монастырей въ видѣ простыхъ слободокъ при приходскихъ церквахъ, причемъ было бы такъ, чтобы рядомъ съ мужской слободкой стояла женская;

было бы порусски передать нечёсы, но подъ чѣмъ вѣроятно разумѣются тѣ монахи, которые не стригли волосъ (какъ это дѣлали всѣ монахи, см. ниже), а отпускали ихъ рости во всю ихъ естественную длину (слѣдовательно можно сказать — космачи, гривачи), χαμαιεῦναι — отъ χαμαί на землѣ и εὐνή постеля — спящіе на землѣ (землепостельники, землеспальники), ἀνιπτόποδες — не моющіе ногъ (грязноноги), ῥύπωνες — отъ ῥύπος грязь, грязныши (ἔχοντες κατά παντὸς τοῦ σώματος ῥύπος — имѣющіе грязь по всему тѣлу), σιγῶντες — молчальники, δενδρῖται (δενδροκομούμενοι, οἱ ἐπὶ τῶν δένδρων) деревляне (деревами украшающіеся, подвизающіеся на деревьяхъ), — Ad stylitam quemdam Thessalonicensem, у *Миня* въ Патр. t. 136 p. 241 sqq). Изъ перечисленныхъ видовъ подвижниковъ не совсѣмъ ясные деревляне, какъ кажется, представляли собою видъ столпниковъ, т. е. столпниковъ, которые вмѣсто столповъ подвизались въ стояніи на деревьяхъ (устраивая, подразумѣвается, подмостки). Затѣмъ, были до нѣкоторой степени настоящими подвижниками молчальники; а что касается до остальныхъ съ ихъ нехитрыми подвигами, то весьма вѣроятно думать, что наибольшая часть ихъ принадлежала къ числу подвижниковъ, подвизавшихся не для Бога, а для людей, т. е. для обмана невѣжественныхъ между сими послѣдними (сейчасъ ниже). Нашъ Патерикъ Печерскій говоритъ какъ бы о подвигѣ слезоиспусканія и слезособиранія. Объ одномъ преподобномъ Печерскомъ онъ пишетъ: «цѣлые источники слезъ проливалъ онъ и слезы все умножались ему; онъ имѣлъ сосудъ и, когда становился на молитву и приходили ему слезы, онъ ставилъ его передъ собой и передъ нимъ плакалъ; и черезъ нѣсколько лѣтъ сосудъ этотъ былъ полонъ слезъ» (О преп. Θеофилѣ въ 8 разсказѣ Поликарпа о преп. Маркѣ). За собираніе слезъ преподобный укоренъ въ бывшемъ ему видѣніи какъ за тщетную похвальбу слезами.

[1]) О Греціи тогдашней Евстаθій Солунскій говоритъ, что на немногихъ монаховъ истинныхъ приходились многія тысячи монаховъ мнимыхъ: διορῶμαι στύλους μὲν ὀλίγους πυρὸς ἀσκητικοῦ ἐν ἡμῖν προφαίνοντας, γνόφους δὲ μυρίους ὅσους ὑποκριτικούς, ἀποφραγνύντας καὶ διατειχίζοντας τοὺς νεφελουμένους, ὡς μὴ ἔχειν ποθὲν καταλάμπεσθαι. — De simulatione, въ Патр. *Миня* t. 136 p. 393.

въ настоящее время уже нѣтъ монаховъ безмонастырныхъ, бродящихъ въ міру. Легко представить себѣ, что̀ могло дѣлаться въ этихъ монастыряхъ двойныхъ и въ этихъ двойныхъ слободкахъ, если они были населены монахами неистинными (представить себѣ, если не при помощи иного болѣе щекотливаго средства, то по крайней мѣрѣ припомнивъ себѣ, что̀ дѣлается въ подобныхъ монастыряхъ и слободкахъ у раскольниковъ). Какое отвратительное безобразіе представляли собою наши внѣмонастырные, волочившіеся по міру, монахи въ позднѣйшее время, это мы положительнымъ образомъ знаемъ изъ памятниковъ (Стоглавый соборъ и нѣкоторые другіе памятники); со всею вѣроятностію, конечно, слѣдуетъ думать, что они представляли не много лучшее благообразіе и въ періодъ домонгольскій (въ настоящее время, помогая нашему воображенію, представляютъ собою этихъ монаховъ пройдохи между такъ называемыми странниками и странницами). Пока мы не знаемъ нарочитыхъ рѣчей объ этихъ монахахъ изъ періода домонгольскаго, которыя бы изображали ихъ тѣмъ, чѣмъ они были; но вотъ ненарочитая рѣчь о нихъ, кстати пришедшаяся, у Даніила Заточеника: «мнози, отшедше міра сего, паки возвращаются, аки пси на своя блевотины, на мірское гоненіе: обиходятъ села и домы славныхъ міра сего аки пси ласкосердіи, идѣже брацы и пирове, ту черицы и черницы беззаконніи, отеческій имѣя на собѣ санъ, а блядивъ норовъ, святительскій имѣя на собѣ санъ, а обычай похабъ» [1]).

Ложь нигдѣ и ни на какой высотѣ не оставляетъ истины и у людей хватаетъ мужества и дерзости, чтобы обращать въ предметъ обмана и источникъ корысти и самую повидимому неприкосновенную святость. Вмѣстѣ съ подвижниками истинными были подвижники ложные, подвижники-промышленники, которые фальшивымъ видомъ подвижничества обманывали людей, чтобы пользоваться у нихъ уваженіемъ и славою подвижниковъ истинныхъ и чтобы подъ разными предлогами и безъ всякихъ предлоговъ обирать ихъ невѣжественное усердіе. Не знаемъ, къ какому времени относится у Грековъ своимъ началомъ это промышленное или промысловое подвижничество, — вѣроятно къ весьма древнему [2]);

---

[1]) Слово Даніила по редакціи Ундольскаго, Русская Бесѣда 1856 г. кн. II, отд. II, стр. 119. Въ Греціи монахи безмонастырные, волочившіеся по міру, величали себя «пустынниками» (ἐρημῖται), т. е. они увѣряли мірянъ, что имѣютъ жилища въ пустыняхъ и что находятся въ міру только временно, пришедши изъ пустыни; чтобы притязать на право подвижниковъ, они выдумали для себя подвигъ весьма не тяжолый, а именно вмѣсто того, чтобы стричь волосы, какъ это дѣлали въ древнее время всѣ монахи, они оставляли ихъ рости, т. е. вмѣсто того, чтобы стричься, они ходили въ длинныхъ волосахъ, и это-де было подвижничество... (Трулльск. соб. пр. 42 и толкованіе на него Вальсам.). Должно полагать, что и наши безмонастырные монахи старались подражать греческимъ.

[2]) Сравн. въ статьѣ покойнаго *П. С. Казанскаго:* Общій очеркъ жизни ино-

какъ бы то ни было, но въ нашъ періодъ домонгольскій оно находилось у нихъ на высокой степени процвѣтанія, бывъ возведено въ настоящую науку и настоящее художество и имѣя многочисленную школу представителей. Митрополитъ Солунскій Евстаѳій въ своемъ трактатѣ О лицемѣріи (Περὶ ὑποκρίσεως) рисуетъ намъ цѣлую возмутительную картину этого ненавистнѣйшаго промысла[1]). Должно думать, что до такого художества, какъ въ Греціи, обманъ не былъ у насъ доводимъ, ибо мы по нашему національному характеру не способны къ такой художественности обмана, къ какой способны Греки; должно думать, что промыселъ не получалъ у насъ и такой распространенности, какъ было въ Греціи, ибо мы въ семъ случаѣ какъ будто надѣлены большимъ чувствомъ мѣры, чѣмъ Греки. Но за всѣмъ тѣмъ едва ли можно сомнѣваться, что промыселъ, въ позднѣйшее время несомнѣнно бывшій и у насъ (Стоглавый соборъ), перешолъ къ намъ уже въ періодъ домонгольскій (Для своеобразнаго, но вовсе не безполезнаго назиданія, во всякомъ же случаѣ для любопытнаго свѣдѣнія, позволимъ себѣ привести изъ трактата Евстаѳіева небольшую выдержку: «И ты увидишь (обращается онъ къ читателю) ихъ (ложныхъ подвижниковъ) способными обмануть всякаго человѣка, поддѣланными отъ ногъ до головы, ибо не только расхаживаютъ (по міру) намѣреннымъ образомъ босикомъ, съ грязными ногами и полные нечистоты отъ верху до низу, но умышляютъ относительно ногъ и прочую злую хитрость, которую они способны придумать. заразъ полагая предѣлъ измѣненію Божія творенія (χυρώσαντες καθάπαξ παραλλαγὴν τοῦ θείου πλάσματος, т. е. не давая рости ногамъ, а какъ-то ихъ искалѣчивая и однажды навсегда придавая имъ извѣстную форму). Съ актерскимъ подражаніемъ они усвояютъ ту трясучую на подобіе муравьевъ походку, которая свойственна сгорбленнымъ старикамъ, желая показать чрезъ сіе, что они утратили естественную крѣпостѣ воздержаніемъ и что почти находятся при самой смерти. И однако руки ихъ свидѣтельствуютъ о другомъ: распухшія отъ пресыщеній онѣ выдаютъ подобнаго рода подвижниковъ. Что же касается до лица, то здѣсь другая куча обмана: борода либо не чешется и оставляется безобразною ради подвижнической грязи и чтобы стать отвратительнымъ комомъ, или съ благолѣпіемъ расчесываемая несетъ повѣшенную на неѐ всю добродѣтель честно прикрывающаго ее старца...[2]) Что находится выше (бороды съ усами — лицо, щеки), то по подобію рукъ, можетъ быть, также

ковъ Египетскихъ въ IV и V вѣкахъ, Москва 1872, стр. 82, о Сарабаитахъ и Ремоботахъ, а также см. 4 пр. 4 всел. собора.

[1]) Трактатъ въ Патрол. Миня t. 136, p. 373 sqq.

[2]) Мысль та, что благолѣпно расчесывающій бороду полагаетъ въ этомъ благолѣпіи всю добродѣтель или что устрояя сіе благолѣпіе онъ уже считаетъ себя весьма, вполнѣ добродѣтельнымъ.

слишкомъ цвѣтетъ здоровьемъ отъ упитанности; но подвижникъ имѣетъ противъ сего (зла) искусственную краску, которою онъ многообразно раздѣлалъ себя, скрывая (естественный цвѣтъ). Глаза же...» [1]) (актерство съ глазами и т. д.). «Бываетъ иногда, что притворщики добродѣтели посягаютъ и на собственныя плоти (т. е. скопятъ себя) и такимъ образомъ какъ бы налагаютъ (на себя) печать (συμβολογραφοῦσιν), — погибельные, достойные посѣченія, — какъ бы принося въ жертву эти срамные начатки своей богинѣ-похоти, ибо и она должна быть названа ихъ богинею, какъ чрево. И одни изъ нихъ ножикомъ слегка соскребаютъ поверхность кожи, гдѣ найдутъ нужнымъ, другіе уничтожаютъ остроту ногтей (вплотную ихъ обрѣзывая, — ὀνύχων ὀξύτητα ἀποσύροντες), иные же и напилкомъ подпиливаютъ (ихъ) и, производя (такимъ образомъ) поддѣлку, показываютъ это зрителямъ — или наединѣ дѣтямъ или и открыто взрослымъ (и утверждаютъ), что будто бы эти раны нанесли имъ демоны ночью во время молитвы [2]). Выдумываютъ эти нелѣпости, чтобы и поразить зрѣлищемъ доказательствъ святости и чтобы получить, думаю, вино и масло для врачебнаго наложенія на раны и для принятія внутрь (т. е. вина подъ предлогомъ леченія). Φιλοτιμοῦνται δὲ οἱ αὐτοὶ — приведемъ мѣсто въ подлинникѣ — καὶ φθειρῶν πληθοσμούς, ὡς καὶ ἔξω τῶν ῥακέων ἕρποντα προφαίνεσθαι τὰ ζωΰφια· καί που καὶ ἑτέρωθεν ἐρανίζονται, τυχὸν μὲν καὶ δι' ἐμπολῆς, ἴσως δὲ καὶ δωρεάν· διὰ τί καὶ τοῦτο; ἵνα τῆς ἀγέλης ταύτης τεθαυμαστωμένοι ζώοις περιουσιασθήσονται, δι' ὧν ἔσται κέρδος αὐτοῖς τὸ μάλιστα κατὰ σκοπὸν τοῖς ὑποκριταῖς. Оставляю желѣзоносцевъ (веригоносцевъ), которые днемъ, надѣвъ свои шлемы подъ одежду, однако такъ, чтобы они были совершенно видимы, занимаются битіемъ вшей или иначе устрояютъ соблазны и придумываютъ всевозможныя зрѣлища, а ночью сбрасываютъ съ себя эту тяжесть, чтобы легче было спать.... (Оставляю) и тѣхъ, которые намазываютъ кровію внутреннюю сторону желѣзныхъ колецъ (круговъ, κύκλωμα, изъ которыхъ состоятъ вериги), дабы казалось, что они (кольца, круги) поядаютъ плоть подвижника и что онъ какъ бы потѣетъ кровью, — да погубитъ Богъ такъ радующихся крови (такъ позволяющихъ себѣ кощунствовать съ кровью)... Припомнилось мнѣ нѣчто смѣшное и я хочу сообщить фактъ, получившій широкую извѣстность между Мегалопольцами (Константинопольцами), который и насъ поразилъ, такъ что навсегда остался въ памяти. Былъ нѣкій пустынникъ, коварный любитель добродѣтели, въ правленіе блаженной памяти Іоанна Комнина († 1142). Онъ

---

1) P. 396 n. 27.

2) Въ трактатѣ О монашествѣ въ отношеніи къ его исправленію Евстаѳій говоритъ, что мнимые подвижники хвалятся и видѣніями и богооткровеніями и чудесами, у *Миня* t. 135, p. 828 n. 120 fin.

былъ заключенъ въ тѣсное желѣзо (вериги), весь былъ грязь, отвратительный смрадъ, нечистота несмываемая; поэтому и пахнуло отъ него вслѣдствіе покрывавшей его грязи такъ, что нельзя было подступиться... (Господинъ) этотъ, сначала считавшійся по виду добродѣтели за ангела, напослѣдокъ въ явленіи истины далъ познать въ себѣ демона, превосходившаго и тѣхъ, которые тяжко погрѣшили противъ плоти, — онъ измыслилъ убавленіе собственной плоти, будто бы до глубины поядаемой треніемъ желѣза, на подобіе того какъ дерево претирается пилой. И выдумка поистинѣ отвратительная какъ по матеріи, такъ и по формѣ! Взявъ легкое или печень (какого нибудь) животнаго и измельчивъ мелко, такъ что получалось подобіе травяной пережеванной массы, онъ прилѣплялъ въ промежуткахъ между желѣзомъ и принималъ желавшихъ съ нимъ бесѣдовать. Послѣ недолгой бесѣды онъ слегка сотрясался, какъ будто чувствовалъ боль отъ кусанія; потомъ опускалъ руку подъ платье, гдѣ прилѣпилъ помянутое легкое, и отскребши пальцами выносилъ на свѣтъ проклятое орудіе (своего обмана) и восклицая болѣзненнымъ голосомъ: «о плоть моя», (извѣстнымъ) искуснымъ образомъ потрясалъ рукою, такъ что часть ненавистной матеріи, издавая запахъ гнили, падала на землю, а другая оставалась во впадинахъ подъ ногтями. Омывая съ руки какъ бы ручей дегтю (смолы, — βορβορώδη χείμαῤῥον), онъ возбуждалъ величайшее удивленіе въ незнающихъ (его секрета), будучи достоинъ не только истиннаго пожранія здѣсь, но и червей тамъ»...)[1]).

Остроуміе людское придумало сдѣлать изъ монашества своеобразное житейски-полезное употребленіе. Монашество есть совершенное отреченіе отъ міра, добровольная смерть для него; слѣдовательно, говоря юридическимъ языкомъ, оно есть добровольная политическая и гражданская смерть. Добровольное можетъ быть перемѣнено въ невольное, а между тѣмъ люди нерѣдко видятъ нужду и имѣютъ желаніе избавляться отъ другихъ людей посредствомъ преданія ихъ политической или гражданской смерти (за невозможностію, неудобствомъ и по нежеланію избавляться инымъ болѣе рѣшительнымъ образомъ): такимъ образомъ вошло въ обычай постригать въ монашество неволею. Съ цѣлію политическою государи неволею постригали въ монахи являвшихся имъ соперниковъ и вообще людей, казавшихся имъ политически опасными; съ цѣлію гражданскою мужья постригали въ монахини своихъ женъ, чтобы жениться на другихъ женахъ. Въ первомъ случаѣ было собственное и настоящее принужденіе; во второмъ случаѣ собственнаго принужденія не могло быть, если только принуждавшіе не были государи, ибо мужьямъ — частнымъ людямъ, конечно, не могло быть дано права отдѣлываться отъ женъ посредствомъ прика-

---

[1]) P. 404, nn. 35 и 36.

петъ на себя монашескую одёжу, а тѣмъ, что со всѣмъ усердіемъ, по мѣрѣ силъ, потрудится въ монашескихъ подвигахъ: Богъ, такъ же какъ люди, требуетъ не словъ, а дѣлъ, и не одного одѣянія въ одежды добродѣтели, а самой добродѣтели. А между тѣмъ позднѣйшее благочестіе ввело въ обычай постриженіе въ монашество передъ смертію, придавая значеніе тому, чтобы человѣкъ, завѣдомо кончившій съ исполненіемъ какихъ бы то ни было обѣтовъ, произнесъ нѣмѣющими устами монашескіе обѣты, и чтобы одежды, одно ношеніе которыхъ само по себѣ, сколько бы ни продолжительное, ни на іоту не даетъ человѣку святости, были возложены на него на день или часъ остающейся жизни. Человѣкъ лежалъ едва движимый на одрѣ, готовясь испустить послѣднее дыханіе, и съ нимъ совершали какъ бы какую-то, прискорбнѣйшую, комедію вопросо-отвѣчаній: «Брате, почто пришелъ еси, припадая къ святому жертвеннику и къ сему святому собору?» — «Желая жизни подвижнической, честный отче» и пр., причемъ иногда даже и отвѣты умирающій давалъ не своими, а чужими устами. Какъ кажется, въ Греціи обычай постригаться въ монахи передъ смертію первоначально явился не въ томъ видѣ, въ которомъ онъ утрачивалъ всякій смыслъ и превращался въ простой странный обрядъ, т. е. какъ кажется, первоначально было не такъ, чтобы постригались въ минуту самой смерти, стараясь захватить только послѣднее дыханіе, а такъ, что — въ началѣ болѣзней, которыя предчувствовали смертными и такимъ образомъ проводили по крайней мѣрѣ по нѣскольку дней и недѣль если не въ монашескихъ подвигахъ, то въ монашескомъ одѣяніи [1]. Не только въ Греціи, но и у насъ, до позднѣйшаго времени періода домонгольскаго, находились люди, которые въ состояніи были видѣть всю напрасность и безполезность этого предсмертнаго постриженія; Поликарпъ Кіево-Печерскій заключаетъ свою часть Патерика словами: «кто говоритъ: постригите меня, когда увидите, что я буду уми-

[1]) Свѣдѣнія наши въ этомъ отношеніи недостаточны. Императоръ Исаакъ Комнинъ († 1061) постригся въ монахи, впадши въ болѣзнь, которую считалъ смертною, но послѣ выздоровѣлъ и монашествовалъ въ Студійскомъ монастырѣ до смерти два года. Затѣмъ, Исаакъ Комнинъ севастократоръ, братъ импер. Алексѣя Комнина, и имперр. Мануилъ Комнинъ († 1181) и Θеодоръ Ватаци († 1259) постригались μικρὸν πρὸ τοῦ θανάτου, — «незадолго до смерти». Въ концѣ XII вѣка и у Грековъ постригали при самомъ послѣднемъ издыханіи; Вальсамонъ говоритъ: «знаемъ многихъ, постриженныхъ почти при послѣднемъ издыханіи и по причинѣ болѣзни не помнящихъ случившагося съ ними» (а послѣ оздоровѣвшихъ и желавшихъ разстричься), въ толков. на 2 пр. Двукр. соб., у Ралли и П. II, 656. Въ «Епитиміяхъ», преп. Θеодора Студита, принадлежащихъ или не принадлежащихъ ему, но дошедшихъ до насъ въ позднѣйшей редакціи, дается знать, что иногда больные для постриженія монашескаго приносимы были въ церкви монастырей на одрахъ, у *Миня* въ Патр. t. 99, p. 1719 n. 8.

рать, — того суетна вѣра и постриженіе». Но въ тѣхъ случаяхъ, когда рядовое христіанское большинство мнитъ покупать спасеніе слишкомъ легкими средствами, оно всегда на сторонѣ да, а не нѣтъ (какъ бы руководствуясь житейскимъ правиломъ, что дѣло нетрудное, а между тѣмъ все таки можетъ быть....). Сколько можно судить по записямъ въ лѣтописяхъ, у насъ обычай явился не вдругъ и не скоро, а только уже въ послѣднее время періода, въ концѣ XII вѣка; можно съ вѣроятностію думать, что первоначально онъ былъ исключительно обычаемъ княжескимъ (какъ бы ихъ привиллегіей) и что потомъ только уже сталъ обычаемъ и частныхъ, знатныхъ и богатыхъ людей [1]). (Въ 1194 г. постригся вел. кн. Святославъ Всеволодовичъ, изъ рода князей Черниговскихъ, въ 1195 г. Всеволодъ Мстиславичъ Владиміро-Волынскій, въ 1197 г. Давидъ Ростиславичъ Смоленскій [2]), въ 1206 г. вел. княгиня Марія жена Всеволода Юрьевича, — за 18 дней до смерти, въ 1227 г. «постригся и въ схиму» Владиміръ Всеволодовичъ, сынъ вел. кн. Всеволода Юрьевича съ сейчасъ помянутой Маріей, въ 1228 г. преставились въ чернцахъ и въ схимѣ Давыдъ Муромскій и Мстиславъ Мстиславичъ Смоленско-Торопецкій [3]). Прежде всѣхъ вышеуказанныхъ

---

[1]) Въ опредѣленіи болѣзни — смертная она или не смертная легко можно ошибиться, вслѣдствіе чего многіе люди, постригавшіеся на случай смерти, потомъ выздоравливали. Въ Греціи многіе изъ этихъ обманувшихся людей изъявляли сильную наклонность снова становиться мірянами (Вальсамонъ у Ралли и П. II, 656). То же, должно думать, было и у насъ.

[2]) О всѣхъ троихъ Ипатск. лѣтоп., 2 изд. стрр. 457, 459 и 471.

[3]) О всѣхъ четверыхъ Лаврент. лѣтоп. — Давыдъ (Юрьевичъ) Муромскій есть тотъ самый, который въ позднѣйшей легендѣ является подъ мірскимъ именемъ Петра и монашескимъ Давыда съ женою Февроніей, въ монашествѣ Евфросиніей. Старшаго брата Давыдова Павла, о которомъ говоритъ легенда, по лѣтописямъ неизвѣстно, а былъ по нимъ братъ Владиміръ, умершій въ 1205 г. (Лаврент. лѣтоп.). Ничего не говорятъ лѣтописи и о женѣ Давыдовой, и весьма возможно, что легенда, постригая ее вмѣстѣ съ Давыдомъ, принимаетъ за нее жену Святослава Всеволодовича Владимірскаго (съ 1247 г. великаго князя), которая была изъ княженъ Муромскихъ, какъ кажется — дочь Давыда, и которая въ 1228 г. постриглась отъ мужа, «по совѣту» съ нимъ, въ монахини (Лаврент. лѣтоп. Легенда напечатана въ Памятникахъ старинной Русской литературы гр. *Кушелева-Безбородко* вып. I стр. 29 sqq. Агрикъ, мечемъ котораго (Агриковъ мечъ) Давыдъ убилъ змѣя, блудившаго съ женой брата, есть, очевидно, греческое ἀγροῖκος (или ἄγροικος), что значитъ деревенскій житель, деревенщина; необходимо думать, что это было имя богатыря греческихъ народныхъ былинъ, изъ которыхъ перешло и въ наши (богатыря-деревенщины, соотвѣтствующаго нашему Ильѣ Муромцу). Мечъ найденъ Давыдомъ въ одной церкви, во олтарной стѣнѣ между «керемидами»: керемиды — не керемети, а греческ. κεραμίδες или новогр. κεραμίδαι, κεραμίδια — кирпичи, что должны были объяснить ученому издателю и варіанты).

хотѣлъ было постричься предъ смертью въ монахи вел кн. Ростиславъ Мстиславичъ, умершій въ 1167 г., но былъ возбраненъ отъ этого своимъ духовникомъ, который былъ изъ мірскихъ священниковъ: «егда бо отходя житья сего маловременьнаго и мимотекущаго — пишетъ лѣтопись [1]) — молвяше Семьюнови попови, отцю своему духовному: «тобѣ въздати слово о томъ Богу, занеже възборони ми отъ постриженья»». Это даетъ знать, что обычай постриженія князей передъ смертію ввелся у насъ послѣ нѣкоторой борьбы между мірскими священниками и между монахами).

VI.

Правила относительно монашества. Внѣшняя организація монашества и монастырей: степени или образы монашества, одежда монаховъ, управленіе и средства содержанія монастырей.

Церковныя и греческія гражданскія правила относительно поступленія въ монашество суть слѣдующія:

1. Такъ какъ монашество есть нарочитый путь спасенія, а спасеніе никому не должно быть возбранено, то въ монахи можетъ поступать всякій, какого бы онъ состоянія ни былъ, — свободный или рабъ, и какого бы онъ ни былъ поведенія въ міру, — хорошаго или худаго; рабъ, подразумѣвается подъ условіемъ отпущенія господиномъ (4 всел. соб. прав. 4, Трулльск. соб. прав. 43, новелла Юстиніан. 5, гл. 2).

2. Желающій воспринять монашество долженъ быть постриженъ не у себя на дому и не гдѣ либо, а непремѣнно въ извѣстномъ монастырѣ и въ присутствіи игумена сего послѣдняго, который пріемлетъ постригаемаго въ свое послушаніе (Двукратн. соб. пр. 2). Правило это, постановленное къ уничтоженію монаховъ домовыхъ и безмонастырныхъ, на дѣлѣ вовсе не соблюдалось.

3. Приходящіе въ монастыри съ цѣлію постриженія въ монахи должны быть постригаемы не тотчасъ, а по истеченіи трехлѣтняго испытанія (за исключеніемъ людей благоговѣйныхъ и въ мірскомъ одѣяніи провождавшихъ жизнь монашескую, для которыхъ срокъ шестимѣсячный). Если въ продолженіе трехъ лѣтъ испытанія принятый окажется бѣжавшимъ рабомъ и будетъ требованъ господиномъ, то долженъ быть возвращенъ послѣднему, вмѣстѣ и съ похищеннымъ имѣніемъ, если таковое принесъ въ монастырь; послѣ истеченія трехлѣтія господинъ совершенно теряетъ

---

1) Ипатск. подъ 1168 г., 2 изд. стр. 362.

свои непредъявленныя права (Двукр. соб. пр. 5, новеллы Юстиніана 5 гл. 2 и 123 гл. 35).

4. Ранній возрастъ постриженія въ монашество для мужчинъ не былъ опредѣленъ до Трулльскаго собора, а для женщинъ былъ опредѣленъ Василіемъ Великимъ и потомъ перемѣненъ былъ симъ соборомъ. Именно — Василій В. назначаетъ для женщинъ болѣе 16 или 17 лѣтъ возраста (пр. 18), а Трулльскій соборъ для мужчинъ и для женщинъ назначаетъ не менѣе, какъ десятилѣтній возрастъ (пр. 40. Соборъ говоритъ, что онъ назначаетъ свое число лѣтъ «послѣдуя примѣру правилъ о вдовицахъ и діакониссахъ, по соотвѣтствію», но какъ это онъ дѣлаетъ, когда вдовицъ, какъ самъ говоритъ, предписано избирать 60 лѣтъ, а діаконисс поставлять 40 лѣтъ, ясно не видно).

5. Люди, находящіеся въ брачномъ сожитіи, могутъ принимать монашество не иначе, какъ одна сторона съ согласія другой (Василій Великій въ Ὅροι κατὰ πλάτος, гл. 12. Но Юстиніанъ въ новеллѣ 123 гл. 40, какъ будто предоставляетъ право дѣлать это одной сторонѣ и безъ согласія другой. По новеллѣ импер. Льва Мудраго бракъ долженъ быть разрѣшаемъ для монашества такимъ образомъ, чтобы обѣ стороны шли въ монастырь, см. въ Πηδάλιον'ѣ прим. къ 48 пр. Трулльск. соб.).

6. Идущій въ монахи, если желаетъ оставить свое имѣніе находящимся въ міру (дѣтямъ, если имѣетъ ихъ, или кому хочетъ), то долженъ дѣлать распоряженія о немъ и завѣщаніе прежде постриженія; послѣ же постриженія его имѣніе уже принадлежитъ монастырю, сдѣлаетъ ли онъ прямое дарствованіе или нѣтъ (Двукр. соб. пр. 6, новелла Юстиніана 5, гл. 5). Что практика вовсе не знала и не признавала этого правила, дозволяя самимъ монахамъ оставаться полными собственниками принесенныхъ ими изъ міра или оставленныхъ въ міру имѣній, о семъ мы говорили выше.

Обращаемся къ внѣшней организаціи монашества и монастырей.

Извѣстно, что позднѣйшія времена, развивая, расширяя и усложняя все древнѣйшее, иногда впадали въ погрѣшность не вполнѣ сообразнаго. Это случилось между прочимъ и по отношенію къ монашеству. Степеней монашества есть и можетъ быть собственно только одна. Человѣкъ дѣлаетъ безусловное, а не условное, отреченіе отъ міра и даетъ безусловный, а не условный, обѣтъ служить единому Богу посредствомъ подвижничества — въ этомъ состоитъ монашество. Къ безусловному не можетъ быть прибавлено ничего новаго, а слѣдовательно — и къ обѣтамъ монашескимъ, разъ даннымъ, не можетъ быть прибавлено новыхъ обѣтовъ. Древнее время и знало одну степень монашества, — сразу монашество полное, поелику монашества неполнаго быть неможетъ. Но въ позднѣйшее время, не знаемъ — когда до начала IX вѣка (до преп. Θеодора Студита), оно начало быть раздѣляемо на двѣ степени — на малую схи-

му (μικρὸν σχῆμα) и великую ангельскую схиму (μέγα καὶ ἀγγελικὸν σχῆμα) или по теперешнему на монашество манатейное и монашество схимное, что затѣмъ стало и общимъ правиломъ. Такъ какъ къ разъ даннымъ полнымъ и безусловнымъ обѣтамъ не можетъ быть прибавлено ничего новаго, то изъ раздѣленія монашества на двѣ степени вышла та странность, что при постриженіи изъ малаго образа въ великій монахъ ограничивается только тѣмъ, что снова повторяетъ обѣты, которые далъ при постриженіи въ первый (см. чины постриженія), вслѣдствіе чего это великое постриженіе является въ существѣ празднымъ и безцѣльнымъ повтореніемъ малаго [1]). Толкователи позднѣйшаго времени, когда уже вошло въ общій обычай раздѣленіе монашества на двѣ степени, называютъ малый образъ обрученіемъ великаго [2]). Но обрученіе не есть самый бракъ и обрученіе монашеству не есть еще самое монашество, а между тѣмъ несомнѣнно, что малый образъ есть полное монашество [3]). Преп. Θеодоръ Студитъ не признавалъ вводившагося въ его время раздѣленія монашества на два образа и писалъ въ своемъ завѣщаніи своему будущему преемнику: «не давай такъ называемаго малаго образа, а потомъ какъ бы великаго, ибо одинъ образъ (монашества), подобно крещенію, какъ (это) было въ обычаѣ у святыхъ отцовъ» [4]). Но въ Уставѣ патр. Алексѣя, какъ должно подразумѣвать согласно съ общимъ обычаемъ его времени, уже два образа — малый и великій («малосхимные» монахи, «малые схимники» и «великіе схимники», малый образъ и великій образъ) [5]). Послѣдуя патр. Алексѣю (и общему обычаю), и преп. Θеодосій Печерскій ввелъ у себя два образа.

Въ позднѣйшее время кромѣ двухъ образовъ монашества собственнаго и настоящаго явился еще третій образъ монашества несобственнаго, — образъ какъ бы предварительный и вступительный и представлявшій

---

1) Человѣкъ, уже давшій обѣтъ отреченія отъ міра и подвижничества, при постриженіи въ великій образъ снова спрашивается: отрицаешися отъ міра и яже въ мірѣ, по заповѣди Господа.... Пребудеши въ монастырѣ и въ подвизаніи до послѣдняго издыханія, и пр.

2) Вальсам. въ толков. 2 прав. въ храмѣ Софіи: *μικρὸν σχῆμα ἀρραβὼν ἐκείνου τοῦ τελείου λέγεται*, у Ралли и Потли II, 710 нач., Симеонъ Солунскій Contra haereses cap. 20, — у *Миня* въ Патр. t. 155, p. 104.

3) Симеонъ Солунск. въ сейчасъ выше указанномъ мѣстѣ пытается рѣшить противорѣчіе между единствомъ монашества и двумя его образами, но не выходитъ изъ затрудненія съ побѣдою.

4) Въ Патр. *Миня* t. 99, p. 1820 n. 12: *οὐ δοίης ὅπερ λέγουσι μικρὸν σχῆμα, ἔπειτα ὡς μέγα· ἓν γὰρ τὸ σχῆμα, ὥσπερ καὶ τὸ βάπτισμα, καθὼς οἱ ἅγιοι πατέρες ἐχρήσαντο*. Тоже въ наставленіи ученику Николаю, ibid. p. 941.

5) Ркп. лл. 224, 232 и об., 265 об., 266 об., 273 об. Въ Уставѣ нѣтъ прямыхъ рѣчей о двухъ образахъ, но непрямыя упоминанія о нихъ, предполагающія раздѣленіе, многократны.

собою полумонашество. Приходящіе въ монастыри для принятія монашества по правиламъ каноническимъ и по законамъ гражданскимъ должны быть постригаемы не ранѣе, какъ послѣ трехлѣтняго испытанія. Законъ Юстиніановъ предписываетъ имъ въ продолженіе этихъ трехъ лѣтъ носить одежду и стрижку мірскую[1]). Но въ позднѣйшее время вошло въ обычай надѣвать на желающихъ изъ испытуемыхъ, хотѣвшихъ заявить свое твердое намѣреніе принять монашество, по истеченіи той или другой части трехлѣтія, монашескія одежды безъ монашескаго постриженія. Такимъ образомъ, явился чинъ мірянъ, носящихъ монашескія одежды или монаховъ (собственно — мірянъ) рясофорныхъ[2]). Истинные ревнители монашества считали въ высшей степени предосудительнымъ, если человѣкъ, надѣвшій монашескія одежды, все таки возвращался потомъ въ міръ, однако законнымъ образомъ право это за рясофорами оставалось, потому что рясоношеніе было нѣчто не узаконенное, а введенное обычаемъ[3]). Патр. Алексѣй въ своемъ уставѣ относительно одѣянія испытуемыхъ въ монашескія одежды (постриженія, — какъ бы предварительнаго и не настоящаго, см. нынѣшній чинъ, — въ рясофоры) предписываетъ: если испытуемый есть человѣкъ знаемый въ монастырѣ, то игуменъ надѣнетъ на него монашескія одежды, когда хочетъ по своему «разсмотрѣнію»; если же онъ есть человѣкъ незнаемый, то долженъ пробыть въ мірскихъ одеждахъ не менѣе года, бывъ испытываемъ въ худшихъ службахъ монастырскихъ[4]). Согласно съ общимъ обычаемъ и съ уставомъ патр. Алексѣя и преп. Θеодосій Печерскій раздѣлилъ въ своемъ монастырѣ испытуемыхъ на два класса — носящихъ мірскія одежды и одежды монашескія. Такимъ образомъ въ монастырѣ его (какъ вообще въ монастыряхъ греческихъ) всѣ обитающіе раздѣлялись на четыре класса: два класса испытуемыхъ и два класса настоящихъ монаховъ. Объ

---

1) Новелла 5, гл. 2: κουρᾷ τε καὶ ἐσθῆτι τῇ τῶν καλουμένων χρῆσθαι λαϊκῶν.

2) Ῥασοφόρος, т. е. φορῶν ἄμφια ῥάσα — носящій монашескія одежды (подразумѣвается мірянинъ — λαϊκὸς ῥασοφόρος).

3) См. трактатъ Вальсамона Περὶ τῶν ῥασοφόρων у Ралли и П. IV, 497 sqq. и его же въ толков. на 5 пр. соб. Двукратн., ibid. II, 665 sqq. Всѣ или не всѣ монашескія одежды были надѣваемы на рясофоровъ Вальсамонъ прямо этого не говоритъ, выражаясь неопредѣленно — ἄμφια μοναχικά, ῥάσα ἄμφια. Изъ нашего Θеодосія Печерскаго видимъ (сейчасъ ниже), что всѣ, за исключеніемъ мантіи (т. е. какъ теперь). Образовъ одѣванія рясофоровъ въ монашескія одежды по Вальсамону было два: одинъ въ присутствіи всей братіи руками игумена съ перемѣной имени и съ пѣніемъ Трисвятаго (нынѣшній чинъ); другой безъ всего этого, вѣроятно — просто съ частнаго благословенія или дозволенія игумена (у Ралли и П. II, 665 и 666 и IV, 501. По уставу импер. Ирины, о которомъ ниже, монахини рясофорныя надѣваютъ τὸ ἱμάτιον, какъ называетъ императрица хитонъ или рясу, καὶ τὸν μανδύαν, гл. 30).

4) Ркп. лл. 232 об. fin. и 233.

этомъ четырехклассіи Несторъ пишетъ: «Вся приходящая (въ монастырь Ѳеодосій) пріимаше съ радостію, но не ту абіе постригаше его, но повелѣваше ему въ своей одежи ходити, дондѣже извыкаше весь устрой монастырскій, таче по сихъ облегашеть ѝ въ мнишскую одежю, и тако паки во всѣхъ службахъ искушашеть ѝ, ти тогда остригій оболочашеть ѝ въ мантію, дондѣже паки будяше чернець искусенъ, житіемъ чистъ си, ти тогда сподобляшеть ѝ пріяти святую скиму» [1]).

Въ позднѣйшее время у насъ образовался взглядъ на великую схиму, какъ на нѣчто такое, что далеко не обязательно для всѣхъ монаховъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ на нѣчто такое, что много пользуетъ уже само по себѣ, безъ соотвѣтствующихъ подвиговъ. На этомъ основаніи у насъ начали принимать великую схиму не всѣ монахи, а по произволу только нѣкоторые изъ нихъ и притомъ только въ глубокой старости и даже передъ самою смертію. Что преп. Ѳеодосій вовсе не держался подобнаго взгляда, это отчасти видно изъ сейчасъ приведенныхъ словъ Нестора. А еще болѣе это необходимо думать само по себѣ. Великая схима, послѣ того какъ явилось раздѣленіе монашества на два образа, стала выраженіемъ монашества полнаго и совершеннаго, при усвоенномъ малой схимѣ значеніи только обрученія сему послѣднему [2]); но преп. Ѳеодосій, конечно, желалъ и ревновалъ видѣть совершенными монахами всю свою братію; что же касается до постриженія въ глубокой старости и передъ самой смертью, просто ли въ монашество или изъ малаго образа въ великій, то даже поздній его ученикъ говоритъ: «глаголяй сице: аще видите мя умирающа, тогда постризите мя, сего суетна вѣра и постриженіе» [3]). На семъ основаніи необходимо думать, что преп. Ѳеодосій постригалъ въ великую схиму всѣхъ безъ изъятія своихъ монаховъ, и именно — нарочито и непремѣнно требуя этого отъ всѣхъ, и что онъ не дожидался глубокой старости, а тѣмъ болѣе болѣзни явно смертной, а только ожидалъ отъ каждаго доказательствъ готовности и наклонности быть совершеннымъ инокомъ. Въ первой половинѣ XII вѣка позднѣйшіе взгляды начинаютъ явно выступать. Кирикъ Новгородскій спрашивалъ о себѣ епископа Нифонта: «и еще безъ скимы есмь, помышлялъ есмь въ себѣ: ноли къ старости тоже ся постригу, ноли буду лучшій тогда, но худъ есмь и боленъ» [я еще не постригся въ схиму; думаю въ себѣ: не лучше ли постричься подъ старость, можетъ быть не лучше ли буду тогда (здоровьемъ), ибо (теперь) худъ (здоровьемъ) и болѣю],

---

1) У Бодянск. л. 10 об.

2) Κυρίως ἀπόκαρσις ἡ τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος περιβολή ἐστι, τὸ γὰρ μικρὸν σχῆμα ἀῤῥαβὼν ἐκείνου τοῦ τελείου λέγεται, Вальсамонъ въ толков. на 2 пр. собора въ храмѣ Софіи, у Ралли и П. II, 710 нач.

3) Поликарпъ въ Патерикѣ, — тѣ слова, что̀ приведены выше.

и получилъ въ отвѣтъ: «добро еси помыслилъ, еже еси реклъ, къ старости пострищися въ скиму» [1]).

Въ настоящее время почти всѣ грамотные монахи, по выслугѣ лѣтъ, возводятся въ степени священства — діаконы и презвитеры (іеродіаконы, іеромонахи). Совсѣмъ не такъ было въ древнее время. Монахъ идетъ въ монахи не для пастырства надъ другими, что̀ есть священство, а для спасенія посредствомъ подвиговъ собственной души, — идетъ для того, чтобы изъ овцы обыкновенной, каковы всѣ пасомые, стать овцою такъ сказать исключительною и смиреннѣйшею. Въ первое время монашества вовсе и не было монаховъ-священниковъ и монахи для совершенія у себя литургіи приглашали къ себѣ приходскихъ священниковъ [2]). Съ теченіемъ времени, чтобы избавить монастыри отъ необходимости приглашать къ себѣ приходскихъ священниковъ было допущено поставлять монаховъ въ священники и именно — въ священники, если можно такъ выразиться, не полные, не по благодати разумѣется, которая не можетъ быть преподана только отчасти, а по праву ея употребленія, съ правомъ и назначеніемъ быть священниками для монаховъ и въ монастыряхъ, но безъ права быть ими для мірянъ и въ міру [3]). Но это было допущено и болѣе или менѣе долгое время существовало на практикѣ только для удовлетворенія нужды и не болѣе. Въ монастырѣ ставилось изъ лучшихъ монаховъ столько священниковъ, сколько это требовалось по количеству братіи и церквей, а всѣ прочіе монахи оставались простыми монахами. Въ позднѣйшее время начали ставить въ іеродіаконы и іеромонахи и безъ нужды или сверхъ нея, но все таки нынѣшняго стремленія монаховъ къ симъ степенямъ священства и нынѣшняго взгляда на нихъ, какъ на своего рода непремѣнные чины, вовсе не было, и теперешніе порядки и взгляды у насъ происхожденія весьма недавняго [4]). Нашъ періодъ домонгольскій долженъ быть полагаемъ въ семъ отношеніи въ серединѣ между двумя крайними предѣлами древне-стараго вре-

---

1) У *Калайд.* стрр. 174 sub fin. и 175.

2) Исторія правосл. монашества на Востокѣ *П. С. Казанскаго* I, 138 fin.

3) Сіе слѣдуетъ уже изъ того, что монахи по правиламъ «да соблюдаютъ безмолвіе, да прилежатъ токмо посту и молитвѣ, безотлучно пребывая въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ отреклись отъ міра, да не вмѣшиваются ни въ церковныя ни въ житейскія дѣла и да не пріемлютъ въ нихъ участія, оставляя свои монастыри», — что они могутъ исходить изъ монастыря, только когда «настоитъ неизбѣжная нѣкая нужда», 4 всел. соб. пр. 4 и 6 всел. соб. 46, cfr въ Πηδαλίον'ѣ примѣч. къ 4 пр. 4 всел. соб. (Патр. Михаилъ Анхіалъ, † 1177).

4) Отъ Екатерининскихъ штатовъ 1764 г., когда на извѣстное положенное количество монаховъ каждаго (оставленнаго) монастыря назначено было (въ замѣнъ отобранныхъ вотчинъ) опредѣленное жалованье, раздѣленное на три статьи (какъ бы чиновникамъ): іеромонаху, іеродіакону и простому монаху.

мени: съ одной стороны ставили въ іеродіаконы и іеромонахи уже безъ нужды, но съ другой стороны сверхъ нужды ихъ ставимо было еще весьма немного [1]).

Монахи начали монашествовать, какъ само собою разумѣется, въ произвольныхъ одеждахъ; но когда явились настоящіе монастыри, то вмѣстѣ съ устройствомъ всего быта введено было однообразіе и однообразное постоянство и относительно ихъ. Подобно священникамъ монахи не выдумали для себя новыхъ одеждъ, а изъ многихъ видовъ сихъ послѣднихъ, употреблявшихся въ міру, усвоили себѣ извѣстные нѣкоторые, которые находили наиболѣе для себя приличными и соотвѣтственными. Опредѣленныя одежды введены были уже Пахоміемъ Великимъ, первымъ учредителемъ настоящихъ монастырей. По его уставу и въ его монастыряхъ монахи носили: 1. Коловій или левитонъ (χολόβιον, χολοβιών, производимое отъ χολοβός [2]), λεβητών, λεβι(υι)τών, λεβητονάριον), — поколѣнную рубашку безъ рукавовъ, только съ прорѣзами для рукъ или съ очень короткими по-локоть рукавами, изъ матеріи льняной или шерстяной [3]). 2. Аналавъ — особую перевязь коловія или рубашки по груди. 3. Кожаный поясъ. 4. Милоть (μηλοτή отъ μῆλον — овца, коза), — верхнюю накидку или короткій плащъ, въ родѣ капюшона, изъ наголой или никакою матеріей непокрытой выдѣланной овчины. 5. Кукуль — шапочку въ формѣ островерхой скуфьи. 6. Мафорій — покровъ на шапочку въ видѣ и въ родѣ башлыка [4]).

---

[1]) Патр. Алексѣй въ своемъ Уставѣ предписываетъ, чтобы священниковъ и діаконовъ было въ монастырѣ «довольно», такъ чтобы церковныя службы не всегда совершались одними и тѣми же священниками и діаконами, а по «чередѣ»; какъ священники такъ и діаконы должны быть непремѣнно монахами великаго образа, ркп. л. 232 sqq. О чиновникахъ монастырскихъ, со включеніемъ и самаго игумена, не было постановлено, чтобы они непремѣнно имѣли степени священства, и относительно игуменовъ 7-й вселенскій соборъ за свое время даетъ знать (пр. 14), а Вальсамонъ за свое прямо говоритъ, что они бывали и не священники (въ толкованн. на помянутое 14 и на 19 прр. 7 всел. соб., — у Ралли и П. II, 618 и 633; объ игуменахъ имѣвшихъ санъ діаконовъ, см. у *Дюк.* въ Gloss. Graec. подъ сл. μάνδρα въ ἀρχιμανδρίτης; игумены, не бывшіе священниками, конечно, и не были духовниками братіи, поручая духовничество другимъ); относительно эконома, втораго по игуменѣ чиновника, патр. Алексѣй въ своемъ Уставѣ дѣлаетъ замѣчанія и на тотъ случай, если онъ «не будетъ почтенъ поповскимъ саномъ», лл. 199 об. нач. и 253.

[2]) Что въ отношеніи къ одеждѣ можетъ значить обрѣзанный, окоротанный.

[3]) *Дюканжа* Gloss. Graecit. подъ сл. χολόβιον и λεβητών и Gloss. Latinit. подъ сл. colobium и levitonarium. Были коловіи и другой формы, — въ видѣ длинной рубашки съ широкими рукавами, какъ наши теперешніе діаконскіе стихари. (этой второй формы коловіи подъ именемъ далматиковъ вошли въ число богослужебныхъ одеждъ Западной церкви), — *Дюк.*

[4]) Объ одеждѣ Египетскихъ монаховъ см. Исторію правосл. монашества на

Послѣ перехода монашества изъ Египта въ страны настоящей Греціи въ одеждахъ монашескихъ, введенныхъ преп. Пахоміемъ, произошли нѣкоторыя измѣненія, — отчасти онѣ были перемѣнены, отчасти дополнены: коловій, носившійся монахами Египетскими и какъ верхняя и какъ нижняя одежда, т. е. надѣвавшійся прямо на тѣло безъ поддѣванія подъ него рубашки въ собственномъ смыслѣ, былъ замѣненъ двумя одеждами — названною сейчасъ рубашкою (ὑποκάμησον) [1]) и хитономъ, милоть была замѣнена мантіей и затѣмъ была прибавлена еще новая одежда — паллій, такъ что послѣ этихъ перемѣнъ, одеждами монашескими стали: кукуль съ покровомъ или мафоріемъ, хитонъ съ рубашкою подъ нимъ, аналавъ, паллій, поясъ и мантія; къ одеждамъ должна быть прибавлена обувь, которой монахи Египетскіе почти никогда не носили [2]) и относительно которой нѣтъ правила въ уставѣ Пахомія: этою монашескою обувью стали сандаліи или калиги [3]). Въ этомъ измѣненномъ видѣ монашескія одежды остаются и до настоящаго времени, остаются впрочемъ въ книгахъ, въ чинахъ постриженія, но не на самомъ дѣлѣ. Одежды монаховъ малаго и великаго образа или по теперешнему манатейныхъ и схимниковъ были совершенно однѣ и тѣже, какъ ясно показываютъ чины постриженія (до настоящаго времени) [4]), и различались между собою тѣмъ, что однѣ — монаховъ великаго образа или схимниковъ были съ «иконами воображеными» [5]), т. е. нашитыми или вышитыми на нихъ изображеніями крестовъ, а другія — монаховъ малаго образа или манатейныхъ были просты. Если взглянуть на теперешняго манатейнаго монаха, то мы не увидимъ ничего древняго, ничего изъ того, что̀ указано сейчасъ. Но мы уже говорили выше, что нынѣшняя монашеская (и священническая) ряса происхожденія весьма поздняго, что до ея появленія

Востокѣ *П. С. Казанскиго* I, 135 и его же Общій очеркъ жизни иноковъ Египетскихъ въ IV и V вѣкахъ, стр. 10.

1) Послѣ того какъ рубашка явилась, она стала вещью само собою предполагаемой, а поэтому и упоминанія о ней можно встрѣтить рѣдко; но что она была, т. е. что монахи послѣ Египта въ собственной Греціи не надѣвали хитонъ непосредственно на тѣло (какъ Египетскіе монахи коловій или левитонъ), а поддѣвали подъ него рубашку, это видно изъ записи Студійскаго монастыря о видахъ и числѣ одеждъ монаховъ, гдѣ на первомъ мѣстѣ «двѣ рубашки» — ὑποκάμησα β', — у *Миня* въ Патр. t. 99 p. 1720.

2) *П. С. Казанскаго* Исторія I, 135 fin. Очеркъ, стр. 13.

3) Сvмеонъ Солунскій De sacramentis cap. 55 fin., De poenitentia cap. 273, Responsa ad Gabrielem Pentap. Quaest. 6 sub fin., у Миня въ Патрол. t. 155, pp. 204, 497 и 913.

4) Только одинъ и тотъ же головной покровъ у монаховъ малаго образа называется камилавкой (καλυμμαύχιον), а у монаховъ великаго образа кукулемъ (κουκούλλιον).

5) Уставъ патр. Алексѣя, ркп. л. 224.

обыкновенную верхнюю одежду монаховъ составляла мантія, которую они не только изрѣдка надѣвали въ церкви, а носили всегда и вездѣ, совершенно такъ, какъ носятъ теперешнюю рясу. Нынѣшній головной покровъ монаховъ манатейныхъ по своей формѣ происхожденія также весьма поздняго. Этотъ головной покровъ или клобукъ состоитъ изъ двухъ частей — изъ камилавки, имѣющей форму весьма высокаго ставца, бурака или шляпы — цилиндра съ обрѣзанными полями, и изъ хвостатаго покрова по ней или крепы. При соединеніи крепы съ камилавкою или при надѣваніи первой на вторую форма условливается послѣднею, ибо крепа, покрывая камилавку, сообразуется съ ея формою; но нынѣшняя форма камилавки и есть именно поздняя: она заимствована Греками изъ одного источника съ нынѣшней рясой, а отъ Грековъ перенесена къ намъ патр. Никономъ. Дониконовская форма камилавки есть та, которая остается въ настоящее время у раскольниковъ, т. е. круглая маленькая шапочка или скуфейка. Въ этой своей собственной и дѣйствительной формѣ камилавка и будетъ ничѣмъ инымъ, какъ древнимъ кукулемъ (κουκούλλιον), который по мнѣнію толкователей взятъ отъ крестильнаго кукуля, именно — отъ того кукуля или той скуфьеобразной шапочки, которая съ древняго времени возлагается на крещаемыхъ при крещеніи [1]) (Камилавка монаховъ манатейныхъ есть одинъ и тотъ же головной покровъ съ кукулемъ монаховъ великосхимныхъ, отличающійся отъ него только отсутствіемъ нашитыхъ или вышитыхъ крестовъ и для различенія отъ него только получившій новое имя. Кукуль монаховъ великосхимныхъ доселѣ сохраняетъ свою древнюю форму, но, кажется, отличается нѣсколько отъ формы камилавки раскольнической или отъ формы этой послѣдней, какую она имѣла у насъ передъ Никономъ, именно — тогда какъ кукуль монаховъ великосхимныхъ есть скуфья островерхая и довольно глубокая, камилавка раскольничья, — если не ошибаемся, — есть скуфейка кругловерховая и мелкая. Если такъ, то болѣе первоначальную форму должно видѣть въ формѣ кукуля, ибо нужно предполагать, что монахи носили въ древнее время камилавки, какъ и теперь носятъ схимники кукули, закрывая ими голову глубоко, до самыхъ глазъ). Покровъ камилавки или кукуля (нынѣшняя крепа) въ древнѣйшее время называвшійся мафоріемъ — μαφόριον, что̀ есть испорченно-сокращенное изъ ὠμοφόριον и значитъ головной покровъ, достигающій до плечъ и закрывающій ихъ (отъ ὦμος — плечо и φέρω — ношу), а въ послѣдующее время не имѣвшій собственнаго названія [2]) и подразумѣвавшійся вмѣстѣ съ кукулемъ,

---

[1]) *П. С. Казанскаго* Очеркъ, стр. 11 нач.

[2]) У патр. Алексѣя въ уставѣ въ главѣ «о погребаніи» покровъ называется «наглавіемъ»: «взложитъ нань куколь, аще великій скимникъ будетъ, взложитъ наглавіе верху главы его и покрывъ до брады, яко — невидѣну быти лицю»,

какъ одно съ нимъ цѣлое [1]), по своей собственной формѣ сверхъ того, что прикрываетъ (камилавки или кукуля въ тѣснѣйшемъ смыслѣ) былъ болѣе или менѣе близокъ къ нынѣшнему (нынѣшней крепѣ); но, заключая отъ примѣра теперешнихъ нашихъ схимниковъ, вѣроятно думать, что его боковые, висящіе на плечахъ, концы или крылья были сшиты напереди вмѣстѣ (ибо такъ это теперь у схимниковъ) [2]). Въ древнее время покровъ дѣлался не изъ легкой матеріи (крепы, отъ которой названіе) какъ теперь, а изъ толстаго сукна [3]), и служилъ не для безцѣльнаго украшенія, а для того, чтобы защищать голову отъ непогоды, для каковой цѣли былъ малодостаточенъ кукуль [4]). На семъ основаніи со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что онъ не постоянно былъ надѣтъ на голову по камилавкѣ, а только надѣвался въ случаѣ нужды, въ другое же время откидывался на спину и висѣлъ на послѣдней въ видѣ маленькаго капюшона, мѣшка [5]).

л. 273 об. Теперешній греческій чинъ погребенія монашескаго, буквально говоря тоже самое, называетъ наглавіе τὴν περικεφαλαίαν; тоже въ греческомъ послѣдованіи малаго образа.

[1]) Какъ это у схимниковъ и теперь.

[2]) Въ Менологіи импер. Василія мы нашли двухъ монаховъ въ кукуляхъ съ наглавниками: у одного монаха (Даніила столпника, подъ 11 Декабря, II, 23) концы наглавника напереди сшиты; какъ они имѣютъ себя у другаго (подъ 28 Января, II, 141) этого нельзя разобрать. Въ Менологіи очень много монахинь въ наглавникахъ: во-первыхъ, подъ этими наглавниками какъ будто нѣтъ кукулей и они надѣты прямо на голову, какъ платы мірскими женщинами; во-вторыхъ, они имѣютъ двоякую форму — близкую къ теперешней съ узкими концами или крыльями по бокамъ и обыкновенныхъ женскихъ платовъ (иногда весьма длинныхъ, какъ бы шалей, напр. подъ 20 Ноября, I, 202, у одной преподобной); у наглавниковъ первой формы одинъ конецъ виситъ, другой обвитъ около шеи; у наглавниковъ второй формы (платковъ, шалей) иногда концы сошпилены подъ подбородкомъ, иногда же висятъ каждый самъ по себѣ. Въ иллюстрированномъ славянскомъ хронографѣ Георгія Амартола XIII в., принадлежащемъ Моск. Д. Акад. (фундаментт. ркпп. № 100) у двухъ монаховъ концы наглавниковъ какъ будто не сшиты на переди (л. 218 обор.). Въ иллюстрированной исторіи Флорентійскаго собора, не позднѣйшей конца XV вѣка, принадлежащей Вѣнской Публичной библіотекѣ, концы наглавниковъ у однихъ монаховъ ясно не сшиты, а у другихъ какъ будто сшиты (у Несселя V, 39 и 40). Изображеніе монаха въ одномъ кукулѣ безъ наглавника есть въ помянутомъ хронографѣ Амартола: кукуль имѣетъ форму скуфьи кругло — а не остро-верхой (л. 18).

[3]) Патр. Алексѣй въ уставѣ: «достоитъ имъ (монахомъ) въ льняныхъ мѣсто тканій толстыми клобуки покрыватися», л. 224 об.

[4]) Для сей же самой цѣли носили эти главные покровы, вполнѣ соотвѣтствующіе нашимъ башлыкамъ, и міряне подъ именемъ бирровъ (birrus) и планетаріевъ (которые, превращаясь въ простое украшеніе, иногда бывали роскошнѣйшіе).

[5]) Общее русское названіе головнаго покрова монаховъ, т. е. камилавки

Какую форму имѣла рубашка (ὑποκάμησον) древнихъ монаховъ, указаній не встрѣчается. Но по всей вѣроятности ту же самую, которую имѣетъ и въ настоящее время (у монаховъ, носящихъ монашескія рубашки), т. е. форму обыкновенной рубашки (съ прямымъ воротомъ), но значительно длинной, до половины голеней и нѣсколько ниже. Матеріаломъ рубашекъ, сообразно съ качествомъ, требовавшимся отъ другихъ монашескихъ одеждъ, долженъ быть предполагаемъ грубый холстъ. Монахи, ревновавшіе объ особенномъ и нарочитомъ умерщвленіи плоти вмѣсто обыкновенныхъ рубашекъ носили такъ называемыя власяницы (τά τρίχινα отъ θρὶξ, τριχός — волосъ), — рубашки изъ матеріи, сотканной изъ верблюжьей или иной жесткой (какъ волосы) шерсти, которыя мно-

---

вмѣстѣ съ крепой, — клобукъ есть названіе славянское или по крайней мѣрѣ древне-русское и взятое не изъ греческаго; значитъ вообще шапку, головной покровъ (см. Карамзина по Index'у *Строева*). Камилавка погречески καμελαύκιον или καμηλαύκιον и καλυμμαύχιον. У теперешнихъ Грековъ болѣе принято писать и говорить καλυμμαύχιον (такъ и въ Требникѣ, въ чинѣ постриженія), но Константинъ Порфирогенитъ постоянно пишетъ καμελαύκιον (въ De Ceremoniis aulae Byzantinae и въ De administrando imperio). Названіе производятъ: отъ καῦμα ἐλαύνω — прогоняю жаръ, защищаю отъ жара, κάμηλος — верблюдъ, предполагая, что камилавки дѣлались изъ верблюжьей шерсти, καλύπτω αὐχένα (καλυμμαύχιον) — закрываю затылокъ; но по всей вѣроятности названіе не греческое и съ самою вещію пришло откуда либо съ Востока (Арабы въ Палестинѣ и Египтѣ доселѣ носятъ на головахъ платы или шали, т. е. не только женщины, но и мужчины; но какъ называются у нихъ эти платы мы не знаемъ). Были императорскіе вѣнцы, называвшіеся камилавками (Конст. Порфирог. De administr. imper. cap. 13): должно думать, что эти вѣнцы имѣли скуфьеобразную форму, и весьма вѣроятно, что отъ сихъ-то вѣнцовъ кукули манатейныхъ монаховъ и получили названіе камилавокъ. Послѣ того, какъ вышло изъ употребленія названіе покрова — μαφόριον, Греки начали употреблять для различенія двухъ частей головнаго покрова названія — для самой камилавки: κατωκαμηλαύχιον, ἐσωκαμηλαύχιον или сокращенно σοκαμηλαύχιον, т. е. нижняя, внутренняя камилавка, для покрова: ἀνωκαμηλαύιοων и просто καμηλαύχιον, т. е. верхняя камилавка, (просто) камилавка (Дюк. Gloss. Graecit. подъ сл. καμελαύχιον. Въ нашемъ церковномъ Уставѣ употребляются названія — для камилавки: подкапъ и камилавъ, для покрова: «платъ имущь покровъ» и «платъ, еже имать покрывало» (глл. 39 и 40; подкапъ изъ капъ, которое есть греческое κάπα — шапка, *Дюк.* Gloss. Graecit. сл. κάπα, т. е. нижняя шапка; безъ сложенія изъ κάπα произошло, несовсѣмъ понятнымъ для насъ образомъ, раскольничье каптырь, котораго не случилось намъ встрѣчать въ древнихъ памятникахъ); Арсеній Сухановъ въ Проскинитаріи камилавку называетъ скуфьей и сукамилавкой, а покровъ — клобукомъ и камилавкой (Казанск. изд. стр. 197 и слѣдд.). Нынѣшнее наше названіе покрова — крепа, какъ мы сказали, происходитъ отъ матеріи, изъ которой дѣлается покровъ; а названіе матеріи крепа есть французское crêpe, нѣмецкое Krepp (крепъ, флёръ, производимое отъ латинскаго crispus — кудрявый, волнистый, потому что матеріалу, изъ котораго дѣлается крепа, придается волнистость).

жествомъ шерстистыхъ острыхъ кончиковъ кололи и жалили тѣло (преп. Ѳеодосій Печерскій носилъ на тѣлѣ «свиту власяну остру», — Несторъ въ житіи, у Бодянск. л. 14 об.; Евстаѳій Солунскій говоритъ о власяницѣ: (ἔνδυμα) διά τριχῶν, ὧν τὸ κέντημα ὡσεὶ καὶ κυνοσβάτοι καί κάκτοι καί ῥάμβοι, — одѣяніе изъ волосъ, которыхъ (волосъ) колотье какъ (колотье иголъ) шиповника, кактуса и терна [1]), — De emendanda vita monastica, у *Миня* въ Patr. t. 135, p. 789 n. 72).

Хитонъ (χιτών), иначе ряса, есть подрясникъ нынѣшнихъ монаховъ. Какъ въ общественномъ быту позднѣйшихъ или византійскихъ Грековъ, такъ и у монаховъ хитонъ имѣлъ форму длинной до пятъ рубашки съ неширокими и длинными по кисти рукъ рукавами и съ такъ называемыми запястьями на концахъ (какъ у нынѣшнихъ священническихъ и монашескихъ подрясниковъ) [2]). Нисколько не отличаясь отъ мірскаго хитона формой, монашескій хитонъ отличался отъ него цвѣтомъ — чернымъ и качествомъ, по которому онъ, какъ всѣ монашескія одежды по отношенію къ мірскимъ одеждамъ, долженствовалъ составлять рубище и вретище. Выше по поводу иматія священниковъ мы говорили, что одежды Грековъ были отличны отъ нашихъ, — что тѣ верхнія одежды у нихъ, которыя называются комнатными (а на открытомъ воздухѣ употребляются въ теплое время) всѣ были неразрѣзанными и не съ полами, какъ наши сюртуки и всякія верхнія одежды, а наглухо сшитыми и надѣвавшимися съ головы, какъ рубашки, и что послѣднее названіе должно быть понимаемо у нихъ не только объ одеждѣ надѣваемой непосредственно на тѣло или въ тѣснѣйшемъ и собственномъ смыслѣ рубашкѣ, какъ у насъ, но и въ смыслѣ указаннаго класса или рода всякой одежды верхней. Хитонъ монаховъ именно и составлялъ таковую верхнюю ихъ одежду [3]), ибо далѣе слѣдовала мантія, которая принадлежала къ другому классу верхнихъ одеждъ, — къ классу нашихъ шинелей, верхнихъ кафтановъ, шубъ, вообще къ классу ворхнихъ одеждъ открытаго воздуха и непогодъ. Такимъ образомъ, хитонъ составлялъ верхнюю одежду монаховъ въ собственномъ и тѣснѣйшемъ смыслѣ, одежду, безъ которой монахъ такъ же не могъ быть мыслимъ, какъ цивилизованнаго общества человѣкъ не мыслимъ при людяхъ безъ сюртука. По сей причинѣ нари-

---

1) Колющія растенія указываемъ съ точностью смысла, но не буквы, ибо иначе для читателя была бы неясность.

2) Что хитонъ имѣлъ запястья въ мірскомъ быту, см. на хитонахъ императоровъ, напр. изображеніе Юстиніана въ храмѣ св. Софіи, у *Зальценберга* Bl. XXVII; что онъ имѣлъ ихъ у монаховъ см. изображенія въ Менологіи импер. Василія.

3) Въ записи Студійскаго монастыря называется ἐπανωφόριον, въ противуположность рубашкѣ, которая есть какъ бы ὑποκατωφόριον, у *Миня* t. 99 p. 1720.

цательное названіе τά ἀμφία μοναχικά — монашеская одежда по преимуществу относилось именно къ хитону и по преимуществу означало именно его. Но всѣмъ монашескимъ одеждамъ кромѣ названія ἀμφία μοναχικά было еще усвоено описательное названіе ἀμφία ῥάσα [1]), что означаетъ грубую одежду изъ извѣстнаго сорта грубой шерсти, одежду изъ такого же извѣстнаго сорта матеріала, какъ напр. у насъ солдатское сукно, каковы были одежды монашескія (Ῥάσος есть латинское rasus [2]) отъ rado — скоблю, скребу и какъ прилагательное къ ἄμφιον значитъ собственно одежду выношенную, вытертую, лишенную ворсы, но въ употребленіи оно значило одежду изъ матеріала извѣстнаго грубаго сорта [3]); какой именно былъ это матеріалъ, съ точностію опредѣлить нельзя, но вообще онъ долженъ быть представляемъ близкимъ къ нашему солдатскому сукну; въ настоящее время послушникамъ, новопоступающимъ въ монастыри, и послушникамъ, находящимся на черныхъ работахъ, шьютъ подрясники изъ какого-то толстаго сукна, весьма близкаго къ солдатскому: если оно не есть прямо солдатское, то можно подозрѣвать, что оно представляетъ собою древнее сукно монашеское). Подобно тому, какъ названіе ἀμφία μοναχικά усвоялось преимущественно хитону, и названіе ἀμφία ῥάσα относительно главнымъ образомъ къ нему, и изъ сего ἀμφία ῥάσα сдѣлано было другое собственное названіе хитона — τὸ ῥάσον (подразумѣвается ἀμφίον, ἔνδυμα, φόρεμα), ряса [4]). Изъ одежды рубашкообразный хитонъ превратился въ нынѣшній подрясникъ тѣмъ способомъ, что измѣняемый изъ одеждъ греческихъ (передоглухихъ) въ одежды новоевропейскія, каковы и русскія, онъ разрѣзанъ былъ спереди по длинѣ на полы (а изъ рясъ переименованъ въ подрясники въ то недавнее время, какъ явилась нынѣшняя ряса, представляющая собою отъинуду заимствованный позднѣйшими Греками кафтанъ, о чемъ мы говорили выше). Когда именно хитонъ былъ разрѣзанъ спереди (какъ у насъ, такъ и у Грековъ, и у насъ вѣроятно въ слѣдъ за Греками), этого пока мы не можемъ сказать, потому что не встрѣчали пока прямыхъ на это указаній (которыя и встрѣтить весьма трудно, потому что онѣ могли быть сдѣланы не нарочно, а только какъ нибудь случайно). Разрѣзанный на полы, хитонъ долгое время, какъ бы соединяя новый видъ съ старымъ, застегивался отъ верху до низу на частой рядъ пуговицъ (а у Грековъ и доселѣ застегивается на этотъ рядъ пуговицъ отъ ворота до пояса).

---

1) Вальсам. у Ралли и П. IV, 501 нач.: μετὰ ῥάσων ἀμφίων.

2) Дюк. Gloss. Graecit. сл. Ῥάσον.

3) Дюк. ibid.

По греческому послѣдованію во одѣяніе рясы (Ἀκολουθία εἰς ἀρχάριον ῥασοφοροῦντα) на одѣваемаго въ рясу надѣвается хитонъ и камилавка: ἐνδύει αὐτὸν χιτωνα καὶ καλυμμαύχιον.

Аналавъ [1]) — ἀνάλαβος отъ ἀναλαμβάνω, воспринимаю, надѣваю на себя (у нѣкоторыхъ ἀναβολεύς и ἀνάβολος отъ ἀναβάλλω, накидываю, кладу на себя) былъ особой перевязью хитона на плечахъ и подъ мышками для того, чтобы въ послѣднемъ удобнѣе было заниматься работами. Парамандъ нынѣшнихъ манатейныхъ монаховъ, представляющій собою древній аналавъ, болѣе или менѣе близокъ по формѣ къ послѣднему, который, вѣроятно, дѣлался только не изъ шнуровъ или узкихъ тесёмъ, какъ дѣлается теперь первый, а изъ тесёмъ или кожаныхъ ремней [2]) болѣе или менѣе широкихъ. Онъ составлялъ перевязь, весьма подобную той, которую діаконъ дѣлаетъ изъ орарл на литургіи послѣ возглашенія: «Благодатію и щедротами», и по всей вѣроятности снятъ именно съ образца діаконскаго. Если читатель возметъ два ремня и оба сошьетъ въ кольца такихъ размѣровъ, чтобы каждое, будучи положено на одно плечо и продѣто подъ другую подмышку, плотно облегало первое и подхватывало вторую, если онъ вставитъ эти кольца одно въ другое такъ, чтобы изъ ихъ соединенія выходилъ Андреевскій крестъ, и сошьетъ ихъ въ мѣстахъ соединенія, то это и будетъ древній аналавъ. Будучи надѣто на плечи и продѣто подъ мышки соединеніе ремней (тесёмъ) представляло крестъ (Андреевскій) спереди и сзади, почему аналаву и придавалось (и придается) духовное значеніе подъятія на рамена крестнаго ига Христова. Въ настоящее время древній аналавъ находимъ у монаховъ въ двойномъ видѣ — въ видѣ параманда, который носятъ монахи малаго образа или манатейные и въ видѣ собственно такъ называемаго аналава, который носятъ кромѣ параманда монахи великаго образа. Этотъ послѣдній по своей формѣ то же самое, что парамандъ, и отличается отъ параманда тѣмъ, что не подхватываетъ подъ мышки, а сдѣланный гораздо просторнѣе его совершенно свободно виситъ на схимникѣ, не служа никакому непосредственному назначенію и составляя какъ бы простое надѣтое украшеніе; онъ дѣлается изъ плетей (плетеній) или шнуровъ и украшается (въ видѣ кистей или кисточекъ) множествомъ маленькихъ крестиковъ, отъ чего погречески называется еще πολυσταύριον — многокрестіе. Парамандъ носится манатейными монахами и схимниками по рубашкѣ, а аналавъ послѣдними по подряснику. Несомнѣнно, во-первыхъ, что древній аналавъ нужно видѣть не въ нынѣшнемъ аналавѣ схимниковъ, а въ нынѣшнемъ парамандѣ, общемъ имъ съ монахами манатейными, ибо древнія описанія аналава совершенно ясны и не оставляютъ

---

[1]) О немъ *Дюк.* Gloss. Graecit. сл. ἀνάλαβος и *П. С. Казанскій,* Очеркъ, стр. 12.

[2]) Египетскіе монахи носили аналавъ изъ шерстяной тесьмы — laneo plexas, но потомъ ихъ носили, если не исключительно, то наиболѣе кожаные, — Симеонъ Солунск. De poenitentia гл. 173, у *Миня* въ Patr. t. 155 p. 497 (о кожаномъ аналавѣ конца XIV — начала XV вѣка, найденномъ въ Москвѣ, см. въ Памятникахъ Моск. древности Снегирева, стр. 128 col. 2).

въ семъ случаѣ никакого мѣста спорамъ [1]); несомнѣнно, во-вторыхъ, что аналавъ носился въ древнее время монахами не по рубашкѣ въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, а по хитону или расѣ, нынѣшнему подряснику, на которомъ носятъ нынѣшній аналавъ схимники; несомнѣнно, въ-третьихъ, что монахи великаго образа или схимники имѣли въ древнее время одинъ аналавъ, а не два, какъ въ настоящее (парамандъ или древній аналавъ и такъ называемый нынѣ аналавъ). Отъ чего случилось, что древній аналавъ перенесенъ съ хитона на рубашку (и утративъ свое древнее имя получилъ новое параманда); отъ чего у монаховъ великаго образа или схимниковъ аналавъ удвоенъ, причемъ новѣйшій его дубликатъ занялъ мѣсто стараго: на вопросы эти, за отсутствіемъ положительныхъ указаній, можетъ быть отвѣчаемо только предположительно. Переименованіе аналава въ параманды — παράμανδυ, παραμάνδιον ничего въ семъ случаѣ не объясняетъ; названіе παραμάνδιον, очевидно, происходящее изъ παρὰ и μανδύας, не совсѣмъ ясно, ибо трудно рѣшить, что̀ тутъ значитъ παρά; но значитъ ли оно близь или вмѣсто, во всякомъ случаѣ показываетъ только, то что древній аналавъ находился въ ближайшемъ соприкосновеніи съ мантіей и слѣдовательно надѣвался не на рубашку, а на хитонъ или рясу, нынѣшній подрясникъ. Когда хитонъ разрѣзанъ былъ спереди и сталъ одеждой двуполой, то монахи начали принимать за хитонъ находившуюся подъ нимъ рубашку, ибо хитонъ значитъ рубашка, а поэтому и перенесли аналавъ съ дѣйствительнаго хитона на воображаемый или съ нынѣшняго подрясника на рубашку: такъ съ вѣроятностію можно объяснять перенесеніе. Что же касается до того, что монахи великаго образа или схимники, перенесши дѣйствительный аналавъ съ подрясника на рубашку, надѣли на первый собственно такъ называемый нынѣ аналавъ, то это, вѣроятно, для отличія отъ манатейныхъ и для показанія, что они суть какъ бы сугубые монахи, или, наоборотъ, случилось такъ, что перенесши аналавъ вмѣстѣ съ манатейными монахами на рубашку, они хотѣли оставить его, въ сохраненіе древняго обычая, и на хитонъ, причемъ второму придали нѣсколько иную форму, чтобы не выходило совершенной двойственности. Въ «Сказаніи о черноризчестѣ чину», усвояемомъ Кириллу Туровскому, аналавъ называется плетцами [2]), а въ Чинѣ погребенія монашескаго по старымъ рукописямъ плетьми [3]); такъ какъ это названіе болѣе идетъ къ нынѣшнему аналаву схимниковъ, чѣмъ къ параманду, то изъ сего слѣдуетъ заключать, что первый явился уже значительно въ древнія времена [4]).

---

1) См. въ указанныхъ мѣстахъ.

2) «Се же мнихомъ и аналави предано носити, рекше плетце, творяще дѣломъ послушаніе», — Рукописи гр. Уварова, изд. Сухомлинова, т. 2 стр. 97.

3) Кормчая Троицк. Лавры № 206 л. 340 об. нач.

4) Въ уставѣ патр. Алексѣя въ главѣ о погребаніи — аналавъ: «взложить нань аналавъ», л. 273 об.

Паллія — παλλίον въ настоящее время совсѣмъ нѣтъ у монаховъ. Нѣкоторые хотятъ видѣть его въ малой мантіи, манатейкѣ или манаткѣ, о которой говорили мы выше (въ одеждахъ архіерейскихъ). Но это вовсе неосновательно: малая мантія есть видъ самой мантіи, — мантія домашняя, а паллій служилъ не въ домашнюю замѣну мантіи, а былъ вмѣстѣ съ нею особою отъ нея и возлагавшеюся на монаховъ при постриженіи одеждою, какъ это ясно даютъ знать Сумеонъ Солунскій [1]) и чины постриженія (греческіе до настоящаго времени, см. также у *Дюканжа* въ Gloss. Graecit. подъ сл. Μανδύας). Въ настоящее время у схимниковъ есть такъ называемая малая схима, которую они иногда употребляютъ вмѣсто большой схимы (подъ сею послѣднею они разумѣютъ кукуль съ наглавникомъ). Если читатель возметъ священническую епитрахиль, если онъ отрѣжетъ у нея верхнія проймы, которыми она надѣвается на шею и сдѣлаетъ продольный разрѣзъ по серединѣ, если онъ надѣнетъ ее на себя въ этотъ разрѣзъ такъ, что одна половина будетъ висѣть на груди, а другая на спинѣ, то это и будетъ именно малая схима. Совершенно подобную сей малой схимѣ одежду находимъ на монахахъ X — XI вѣка по изображеніямъ въ Менологіи импер. Василія [2]): со всею вѣроятностію подозрѣваемъ, что это и есть именно паллій. Такъ какъ всѣ монашескія одежды явились съ какимъ нибудь непосредственнымъ назначеніемъ, а не для простаго украшенія или духовнаго знаменованія, кототорое имъ придано послѣ, то имѣлъ конечно это непосредственное назначеніе и паллій. Если его видѣть въ сейчасъ помянутой одеждѣ, то его нужно будетъ принимать за что-то такое въ родѣ нынѣшней жилетки, за нагрудникъ и вмѣстѣ наспинникъ.

Поясъ — ζώνη съ древняго времени болѣе или менѣе былъ тотъ же, что и теперь, — кожаный середней ширины (пальца въ три) ремень (по подобію кожанаго пояса первоначальника анахоретовъ Іоанна Предтечи), почему иногда онъ называется λῶρον (что̀ значитъ ремень, а потомъ въ употребленіи и многое другое, новогр. λουρί).

Мантія — μανδύας, о которой мы уже говори выше въ одеждахъ архіерейскихъ, у монаховъ была трехъ видовъ: короткая въ видѣ недлиннаго капюшона (т. е. если послѣдній отпороть отъ шинели и снять) для работъ, болѣе длинная для церкви въ праздники и великая — неизвѣстно для чего, но вѣроятно для употребленія въ холодъ и непогоду и въ дорогахъ. Такъ какъ мантію великую или большую предписывается дѣлать суконную, то этимъ дается знать, что другія двѣ были дѣлаемы изъ матеріала болѣе легкаго. Изображеній монаховъ въ мантіи церковной

---

[1]) Цитаты выше.

[2]) Весьма многимъ.

весьма много въ Менологіи импер. Василія: длиной она приблизительно въ половины голеней или нѣсколько короче [1]).

Обувь монаховъ составляли сандаліи, калиги и сапоги.

Сандаліи — τὰ σανδάλια (древн. τὰ σάνδαλα) въ своемъ первоначальномъ и простѣйшемъ видѣ суть кожаныя или деревянныя (произв. отъ σανίς — доска) подошвы, привязанныя къ ступнѣ ноги ремнями; послѣ онѣ стали весьма мелкими башмаками, въ родѣ нашихъ туфлей (новогр. παποῦτσι, τσαροῦχι). Калиги — τὰ καλίγια и καλλίγια (также τὰ καλίκια и αἱ καλίκαι) [2]), изъ латинскаго caligae были болѣе глубокіе башмаки съ длинными ремнями, которыми поверхъ ихъ обвивалась нога, какъ у нашихъ лаптей оборами. Сапоги (αἱ τζάγγαι и τὰ τζάγγια) [3]) были въ существѣ то же, что наши (отличались отъ нашихъ главнымъ образомъ тѣмъ, что дѣлались головковые, а не вытяжные, и что имѣли носы не тупые, а круглые или продолговато-востро-круглые; большіе — μακρατζάγγια имѣли голенища до колѣнъ, *Дюк.* Gloss. Graecit. τζάγγαι, а малые — κονδοτζάγγια, новогреч. κονδός короткій, вѣроятно въ половину противъ большихъ и были подобны нашимъ туфлямъ съ голенищами). Собственную и такъ сказать форменную обувь монаховъ составляли сандаліи, дававшіяся имъ при постриженіи; затѣмъ калиги, вѣроятно, носились или безразлично вмѣстѣ съ сандаліями, а сапоги, подобно мантіи великой, вѣроятно, употреблялись только въ особенныхъ случаяхъ (въ холодъ и въ дорогахъ).

У насъ въ Россіи, по климатическимъ условіямъ, съ одеждами монаховъ должны были произойти нѣкоторыя перемѣны, а именно — во-первыхъ, должествовало быть законно признаннымъ употребленіе мѣ-

---

1) Запись Студійскаго монастыря о количествѣ и видахъ одеждъ монаховъ: «каждый братъ долженъ имѣть малую мантію для работъ и другую церковную болѣе длинную, которую по закону должно употреблять въ субботу вечеромъ на свѣтильничномъ и въ воскресенье на утрени и опять вечеромъ на свѣтильничномъ и прежде него на божественной литургіи, а равнымъ образомъ и въ господскіе праздники, и другую мантію суконную великую (ἐπώμιον, собственно наплечникъ, μικρὸν εἰς τὸ διακονεῖν, καὶ ἕτερον τὸ τῆς ἐκκλησίας, βαθύτερον... καὶ ἕτερον ἐπώμιον μαλλωτὸν μέγα), у *Миня* р. 1720. Къ мантіи великой должно относить слова Устава патр. Алексѣя: «(зимой монахи) мантіями толстыми пъртянами аще хотятъ, да одѣваются», л. 224 об. нач., см. выше. Въ «Епитиміяхъ» Θеодора Студита читаемъ: «кто въ воскресенье, а особенно въ праздничный день, не надѣнетъ своей бо́льшей мантіи (τὸ μεῖζον αὐτοῦ ἱμάτιον) т. е. на двѣ свѣтильничныя и на утреню, да положитъ предъ олтаремъ поклоновъ 50, и потомъ возвратившись да надѣнетъ её»... «Работающій какую бы то ни было работу безъ мантіи своей или безъ кукуля, да будетъ наказанъ епитиміей, какъ пренебрежитель», у *Миня* рр. 1737 п. 33 и 1749 п. 4.

2) Καλίκιον у *Дюк* въ Gloss. Graecit., καλίκη въ Записи Студійск. монастыря.

3) Славянск. Азбуковникъ: «цангія — сапоги».

ховъ, запрещенное въ Греціи[1]), во-вторыхъ, обыкновенною обувью монаховъ, вмѣсто сандалій и калигъ, должны были стать сапоги (а бѣднѣйшихъ, конечно, и лапти, — своего рода калиги[2]).

Итакъ, одежды монаховъ были: рубашка (ὑποκάμησον), хитонъ или ряса (нынѣшній подрясникъ), аналавъ (нынѣшній парамандъ), паллій (нынѣ неизвѣстный, весьма вѣроятно такъ называемая малая схима монаховъ великаго образа или схимниковъ), поясъ, кукуль съ наглавникомъ (у монаховъ манатейныхъ получившій названіе камилавки, у насъ клобука), сандаліи или калиги (и сапоги).

Одежды эти были однѣ и тѣже у монаховъ великаго и малаго образа или манатейныхъ и схимниковъ, и отличались между собою тѣмъ, что у первыхъ онѣ были «съ воображенными иконами» или съ вышитыми (нашитыми) на нихъ изображеніями крестовъ[3]), а у послѣднихъ безъ сихъ изображеній. Первоначальными одеждами монаховъ были не простыя, какъ вѣроятно думаетъ читатель на основаніи общихъ соображеній, а напротивъ съ изображеніями, которыя ввелъ уже первый учредитель (организаторъ) настоящаго монашества преп. Пахомій Великій[4]). Простыя одежды, лишенныя священныхъ изображеній, какъ нужно думать, ввелись съ того времени, какъ монахи изъ своихъ пустынь начали выходить въ города, ибо толкаться въ городахъ по улицамъ и площадямъ было неудобно въ одеждахъ, которыя самымъ своимъ видомъ слишкомъ выдавали свое назначеніе вовсе не для городскихъ улицъ и площадей. Весьма вѣроятно, что именно это появленіе одеждъ простыхъ и было причиной раздѣленія монашества на два образа: великій и малый. Монахи никогда не хотѣвшіе снимать одеждъ съ изображеніями и надѣвать простыхъ (и подразумѣвается — выходить изъ мона-

---

[1]) Мѣха, запрещенные въ Греціи строгими монашескими уставами и не носившіеся настоящими монахами, какъ должно думать, заключая отъ теперешняго времени, весьма носились монахами не совсѣмъ настоящими. Теперь у монаховъ греческихъ къ мѣхамъ (лисьимъ) необыкновенная страсть: въ мѣховыхъ кондогуняхъ, — короткихъ подрясникахъ, шубкахъ, они ходятъ даже лѣтомъ, съ одной стороны защищая себя ими отъ жаровъ, какъ наши извощики полушубками, а съ другой стороны — щеголяя ими (и корча изъ себя старыхъ турецкихъ пашей и бывшихъ молдаво-валашскихъ воеводъ).

[2]) Въ Греціи не положено было носить монахамъ такъ называемаго «нижняго бѣлья», но у насъ, конечно, должно было войдти въ употребленіе и оно.

[3]) Въ настоящее время кресты нашиваются на схимы бѣлаго цвѣта, но въ древнее время они были краснаго (о Пахоміи Великомъ *П. С. Казанскаго* Исторія I, 135; Сѵмеонъ Солунскій De poenitentia, у *Миня* t. 155 p. 497). Чтобы на поясахъ у схимниковъ дѣлаемы были изображенія, въ греческихъ извѣстіяхъ мы указаній не встрѣчаемъ; но въ нашемъ сказаніи о черноризчестѣ чину: «скимный поясъ съ праздники» (Рукописи гр. Уварова, т. 2 стр. 96 fin.).

[4]) *Казанск.* ibid. I, 135.

стырей), стали монахами великаго образа или схимниками, а прочіе—монахами малаго образа.

Всѣ одежды монаховъ съ древняго времени, какъ и въ настоящее, были черкаго цвѣта (съ дозволеніемъ перехода изъ черкаго въ темнокрасный и темносѣрый, см. выше), по чему монахи названы чернецами (μελανείμονες, μελανειμονοῦντες, μελανειφοροῦντες) [1]). Всѣ одежды долженствовали быть изъ матеріала простаго и грубаго (слѣдовательно и у насъ мѣха—не лисьи и куньи, а изъ простыхъ овчинъ) и представлять собою въ сравненіи съ одеждами міранъ рубища и вретища, «одежды нищетныя» или нищенскія [2]).

Въ древнее время монахи не носили длинныхъ волосъ, какъ теперь, но остригали головы наголо, почему и посвященіе въ монахи (употребляемъ слово посвященіе, конечно, не въ смыслѣ хиротоніи) названо постриженіемъ [3]). Патр. Германъ говоритъ, что монахамъ остригается совершенно голова по подражанію св. апостолу Іакову брату Господню и Павлу апостолу и прочимъ [4]). Не совѣмъ ясно, что онъ хочетъ сказать, но вѣроятно думать, что свой обычай имѣть голову остриженною, по подражанію или безъ подражанія апостоламъ, монахи взяли отъ библейскаго примѣра древнихъ Евреевъ: у этихъ послѣднихъ голова остригалась въ знакъ печали и сѣтованія (Іова 1, 20, прор. Михея 1, 16), а монашество есть именно состояніе печали; равнымъ образомъ, вѣроятно, этимъ хотѣли выразить отложеніе тщетныхъ попеченій «о прелести и суетѣ плоти» (такъ какъ заботы о волосахъ означали именно сіе послѣднее) [5]). Обычай носить длинные волосы монахи заимствовали, какъ должно думать, отъ такъ называемыхъ анахоретовъ или еремитовъ—одинокихъ

---

1) Всѣ одежды за исключеніемъ рубашки, о которой ничего не можемъ сказать. Затѣмъ, должны быть исключены изъ всѣхъ монахи Египетскіе: при Пахоміи В. они носили коловіи бѣлаго цвѣта (*Казанск.* Очеркъ, стр. 11 fin.); равнымъ образомъ и въ позднѣйшее время, во второй половинѣ XII в., если не всѣ они, то нѣкоторые изъ нихъ носили одежды бѣлыя какъ снѣгъ (Евстаѳій Солунскій, De emendanda vita monastica, у *Миня* t. 135 p. 416). — Монаха не въ черной, а темнокрасной мантіи см. въ помянутомъ выше Академич. Хронографѣ Амартола, л. 18.

2) Сравн. въ нашемъ церковномъ уставѣ главу 39. Увы, писанное про кого писано?

3) Что остригали головы, см. Трулльск. соб. пр. 42.

4) Τὸ δὲ κείρεσθαι τὴν κάραν ὁλοτελῶς κατὰ μίμησιν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου et caet., Rerum Ecclesiasticarum contemptatio, у *Миня* въ Патр. t. 98 стр. 396. Слова патр. Германа приводятся въ читаемой въ славянскихъ рукописяхъ статьѣ: «Сказаніе, что есть черноризецъ и что одѣяніе» (напр. Троицк. Лаврск. Кормчая № 206, гл. 67 л. 330: «а еще острищи (монаху) всю главу, (тó есть) по подобію ап. Іакова и св. ап. Павла и прочихъ»).

5) Сравн. 96 пр. Трулльск. собора.

монаховъ или мірянъ, хотѣвшихъ подвизаться не въ монастыряхъ, а отдѣльно въ пустыняхъ («пустынниковъ») [1]). Длинноволосіе начало входить между монахами въ обычай не позднѣе начала IX вѣка [2]), а стало обычаемъ общимъ и обязательнымъ уже послѣ нашего періода домонгольскаго [3]).

Административную власть монастырей составляли игумены съ бо́льшимъ или меньшимъ количествомъ находившихся подъ ними чиновниковъ. Область администраціи распадалась въ монастыряхъ на три части: нравственный надзоръ надъ монахами и дисциплина ихъ поведенія, завѣдываніе церковью или церквами съ ихъ богослуженіемъ, веденіе хозяйства. Но не во всѣхъ монастыряхъ былъ одинаково строгъ нравственный надзоръ, не всѣ монастыри имѣли общее хозяйство, не во всѣхъ монастыряхъ были церкви (монастыри несобственные). Сообразно съ этимъ различіемъ монастырей и составъ администраціи въ нихъ былъ различный.

Различіе монастырей произошло такимъ образомъ, что отъ формы монастыря полной и совершенной они нисходили къ формамъ менѣе полнымъ и совершеннымъ. Первую форму представляли монастыри строго-общинножитные, соединявшіе вмѣстѣ съ тѣмъ строгость требованій въ отношеніи къ нравамъ. Въ этихъ монастыряхъ администрація и была въ томъ ея цѣломъ видѣ, въ какомъ она была выработана для монастырей. Послѣ игумена, о которомъ скажемъ ниже, весь составъ чиновъ администраціи, какъ мы сказали, распадался на три группы: для нравственнаго надзора надъ монахами и для наблюденія между ними дисциплины, для вѣданія церквей съ богослуженіемъ и для веденія хозяйства. У преп. Өеодора Студита [4]) и въ уставахъ, письменно воспроиз-

---

1) О сихъ анахоретахъ и ихъ длинныхъ волосахъ — того же соб. пр. 42. Можно подозрѣвать, что носить длинные волосы, съ цѣлію привлечь на себя вниманіе людское, придумали именно того сорта анахореты, о которыхъ говоритъ соборъ въ правилѣ.

2) Преп. Өеодоръ Студитъ писалъ оправдательное письмо по тому поводу, что остригъ волосы своимъ монахамъ, у *Миня* t. 99 p. 993 (Epistt. L. I, ep. 27).

3) Евстаөій Солунскій въ концѣ XII в. говоритъ объ остриженіи всей головы, De emendanda vita monastica, у *Миня* t. 135 p. 792 n. 74; въ нашемъ Сказаніи о черноризчестѣ чину говорится, что «се же есть мниху (на головѣ) малыхъ власъ куста» (въ другихъ спискахъ: «се же есть мниху малыхъ власъ напреди неостриженіе»: стрижка нагою съ оставленіемъ напереди куста волосъ, — хохла, чуба), — Рукописи гр. Уварова, т. 2 стр. 97. Въ Менологіи импер. Василія монахи не съ остриженными нагою головами, а такъ съ подстриженными волосами, какъ подстригаютъ ихъ у насъ крестьяне (Весьма вѣроятно представлять дѣло о волосахъ такимъ образомъ, что передъ Өеодоромъ Студитомъ начало входить рощеніе, что по его примѣру возвратились къ стрижкѣ, а что потомъ опять и окончательно рощеніе).

4) Въ Ямбахъ, — Ἴαμβοι εἰς διαφόρους ὑποθέσεις, у *Миня* въ Патр. t. 99 p. 1780 sqq, и отчасти въ «Епитиміяхъ» ibid. p. 1733 sqq.

водящихъ неписанный уставъ его монастыря, находимъ для нравственнаго надзора надъ монахами и дисциплины чиновниковъ: таксіарха, епистимонарховъ, епитиритовъ, будильниковъ и привратника. Таксіархъ — ταξιάρχης, что̀ значитъ чиноначальникъ, порядконачальникъ, былъ нѣчто въ родѣ нынѣшняго благочиннаго; онъ наблюдалъ надъ поведеніемъ братіи въ келліяхъ и въ церкви; во времена собраній въ церкви или гдѣ либо онъ установлялъ и наблюдалъ порядокъ и чинность и наконецъ онъ велъ списокъ монаховъ (ματρίκιον — матрикулу, клировую вѣдомость) «для вѣдѣнія степени каждаго»[1]). Епистимонархи — ἐπιστημονάρχαι, — начальники свѣдущихъ, разумныхъ, опытныхъ (первые между свѣдущими, разумн...), по Ѳеодору Студиту были монастырскіе судьи[2]), а по Аѳанасію Аѳонскому — въ числѣ двухъ они наблюдали за благочинностію стоянія братіи въ церкви (—по одному для каждаго изъ двухъ ликовъ, раздѣленные на которые стояли братія въ церкви, см. выше), побуждали идти въ нее опаздывавшихъ и подвергали наказаніямъ неприходившихъ[3]). Епитириты — ἐπιτηρηταί, наблюдатели, вѣроятно, бывъ помощниками таксіарха, по Ѳеодору Студиту были какъ бы очами надъ братіей, наблюдали надъ нею днемъ и ночью и во всякое время, разрушая недозволенныя сходки для смѣха, празднословія и другихъ болѣе предосудительныхъ цѣлей[4]). Будильники — ἀφυπνισταί, по первому удару била къ утренней службѣ обходили келліи, будя братію, а равно побуждали идти и ко всякой другой службѣ[5]). Привратникъ — πυλωρὸς и ὀστιάριος или ὀστιαρός, наблюдалъ за входами въ монастырь и за выходами изъ него, дозволяя входъ (мірянамъ) и выходъ (монахамъ) только получившимъ дозволеніе отъ игумена[6]). Для завѣдыванія церковью и богослуженіемъ были чиновники: екклесіархъ, доместики и канонархъ. Екклесіархъ — ἐκκλησιάρχης, начальникъ церкви, былъ именно то, что значитъ его имя, т. е. главнымъ блюстителемъ церкви и всѣхъ ея принадлежностей, главнымъ распорядителемъ и надзирателемъ въ ней въ отношеніи ко всему убранству и главнымъ распорядителемъ въ ней въ отношеніи къ богослуженію[7]). Доместики — δομεστικοί, изъ латинскаго

---

1) Въ Ямбахъ p. 1784 n. 11, въ Епитиміяхъ p. 1748 n. 105.

2) Въ Ямбахъ p. 1781 fin. n. 8.

3) См. его Уставъ въ русскомъ переводѣ въ Замѣткахъ поклонника святой Горы, Кіевъ 1864, стр. 205. Въ записи Студійскаго монастыря иначе, чѣмъ у Ѳеодора Студита: епистимонархи — судьи, «таксіархи двое на (двухъ) ликахъ напоминаютъ братьямъ чинно стоять въ ликахъ» (во время богослуженія, а таксіарха Ѳеодора Студита нѣтъ), p. 1709 n. 18.

4) Въ Ямбахъ p. 1784 n. 9; тоже у Аѳанасія Аѳонскаго ibidd. (наблюдатель).

5) Ѳеодоръ Студитъ въ Ямбахъ p. 1785 n. 16. У Аѳананія Аѳонскаго, ibidd.: «будильникъ на утреннихъ чтеніяхъ обходитъ тихо братій и будитъ заснувшихъ».

6) Ѳеодоръ Студитъ въ Ямбахъ p. 1789 n. 26 и въ Епитиміяхъ p. 1741 n. 63.

7) См. у *Дюканжа* въ Gloss. Graecit. подъ сл. Ἐκκλησιάρχης.

domesticus (собственно домовый, дворовый, двóрянинъ и дворянинъ въ томъ смыслѣ, въ которомъ слово употреблялось у насъ въ старое время, а въ употребленіи съ приложеніемъ названія должности: δομεστικὸς τοῦ, τῶν... имя весьма многихъ чиновниковъ высшихъ и низшихъ) были головщики и регенты двухъ клиросовъ пѣвчихъ[1]). Канонархъ — κανονάρχης, начальникъ каноновъ,—предначинатель ихъ пѣнія и распорядитель относительно ихъ пѣнія, былъ, во-первыхъ, канонархъ въ теперешнемъ смыслѣ, затѣмъ вообще уставщикъ относительно чтенія и наконецъ имѣлъ на своей обязанности бить въ било къ службамъ[2]). При этихъ высшихъ чиновникахъ по церкви были низшіе: сосудохранители (подъ надзоромъ высшихъ чистившіе сосуды, за исключеніемъ, конечно, богослужебныхъ, и одежды), парамонари (поддерживавшіе чистоту въ церкви), кандиловжигатели и пр. Для веденія хозяйства главные чиновники были экономъ и келарь, а подъ ними для разныхъ отдѣловъ и видовъ хозяйства весьма многіе другіе: трапезарь, поваръ, хлѣбопекарь, портной, сапожникъ, огородникъ, виноградарь и пр. и пр., подразумѣвая, что каждый изъ нихъ былъ частный начальникъ на своемъ послушаніи и имѣлъ при себѣ то или другое количество послушниковъ и простыхъ служебниковъ. Экономъ (οἰκονόμος отъ οἶκος и νέμω —домоправитель), главный чиновникъ по хозяйственной части, имѣлъ въ своемъ вѣдѣніи доходы и расходы монастыря и имѣнія, съ которыхъ получались первые. Келарь— κελλάριος и κελλαρίτης[3])—что значитъ амбарный, отъ κελλάριον — амбаръ съ съѣстными припасами и со всякими для хозяйства запасами и принадлежностями, былъ, какъ говоритъ Θеодоръ Студитъ, начальникомъ брашнъ (пищеначальникомъ, ἄρχων βρωμάτων)[4]), т. е. главнымъ начальникомъ по веденію монастырскаго стола, а также, какъ необходимо подразумѣвать, и по снабженію братіи одеждой. Наиболѣе важнымъ между остальными былъ трапезарь — τραπεζάρης, у Θеодора Студита ἀριστητάριος[5]), — приготовитель обѣдовъ (наблюдатель за ихъ приготовленіемъ), въ славянскомъ переводѣ устава патр. Алексѣя кутникъ[6]), т. е. главный послѣ келаря и непосредственный начальникъ монастырской трапезы, какъ бы монастырскій буфетчикъ[7]). Изъ всѣхъ перечисленныхъ сейчасъ чиновниковъ главными были не тѣ, которые вѣдали

---

[1]) *Дюк.* Gloss. Graecit. сл. δομεστικός.

[2]) Θеодоръ Студитъ въ Епитиміяхъ p. 1745 n. 99, у Дюк. въ Gloss. Graecit сл. κανών.

[3]) Κελλαρίτης у Θеодора Студита въ Ямбахъ p. 1784 n. 12.

[4]) Ibidd. n. 13.

[5]) Въ Ямбахъ p. 1784 n. 13.

[6]) Описаніе Сѵнодд. ркпп. № 380 л. 225 об.

[7]) Кутъ — задній уголъ въ избѣ. Трапезарь получилъ у насъ названіе кутника, вѣроятно, потому, что шкафъ или буфетъ со столовыми принадлежностями

духовное, а тѣ, которые вѣдали плотское, т. е. не таксіархъ съ епистимонархами и пр., а экономъ съ келаремъ[1]).

Въ Уставѣ патр. Алексѣя есть глава о чиновникахъ, озаглавленная «О служебницѣхъ»[2]). Въ ней читается: «Служебникъ же въ монастырихъ (sic) хощемъ: иконома, кутника, иже старѣи на обою сторону церкве (епистимонарховъ Аѳанасія Аѳонскаго и таксіарховъ записи Студійскаго монастыря), пономаря, сосудохранильника, житници ключаря, иже о больныхъ стоитъ (больничнаго, νοσοκόμος)[3]), иже вспоминае (будильника, ἀφυπνιστής?), деместика церковнаго[4]), книжнаго хранителя (βιβλοφύλαξ)[5]), келаря, старѣйшаго страннопріимца» (разумѣется привратникъ, см. выше). Главные чиновники послѣ игумена суть экономъ и кутникъ, ибо они двое вмѣстѣ съ игуменомъ печатаютъ ковчежецъ (сундукъ) съ монастырскими деньгами, полагаемыми въ хранильницу (денежную кладовую[6]). Со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что это перечисленіе чиновниковъ не совершенно полно и именно — или что самъ патр. Алексѣй не имѣлъ намѣренія дѣлать перечисленія совершенно полнаго или что славянскій переводчикъ Устава воспроизводитъ греческій подлинникъ не вполнѣ и въ своей редакціи: въ немъ вовсе нѣтъ чиновниковъ нравственнаго надзора. Не имѣя въ рукахъ греческаго подлинника устава, нельзя рѣшить положительно, который случай имѣлъ мѣсто. Намъ представляется вѣроятнѣйшимъ думать, что второй, и именно — отъ того, что у насъ эти чиновники найдены излишними и исключены изъ состава чиновъ, а ихъ обязанности отчасти были приняты самими игуменами, отчасти возложены на чиновниковъ другихъ категорій, на екклесіарха съ доместиками (а вѣроятнѣе — съ будильниками), можетъ быть — на эконома и келаря.

стоялъ въ заднемъ углу трапезы и что у него стоялъ онъ (трапезарь) во время обѣдовъ.

1) Что экономъ (а не келарь, какъ у насъ послѣ) былъ главнымъ чиновникомъ послѣ игумена и какъ бы выдававшимся надъ другими, объ этомъ патр. Алексѣй говоритъ прямо и нарочито, ркп. л. 253.

2) Ркп. л. 225 об. fin. sqq.

3) Есть онъ и у Ѳеодора Студита, — въ Ямбахъ p. 1785 n. 17, въ Епитиміяхъ p. 1741 n. 67.

4) Должности отдѣляются одна отъ другой точками, но вспоминае и деместикъ безъ раздѣленія точками: «иже въспоминае деместика церк.».. См. какъ напечатано въ Опис. Сунодд. ркпп.: мы принимаемъ, что и между ними должна быть поставлена точка.

5) У Ѳеодора Студита въ Епитиміяхъ p. 1740 n. 47, въ Записи Студійскаго монастыря p. 1713 n. 26.

6) «А иже въ имѣніи добытокъ (наличныя имѣющіяся деньги) въ хранильници полагати, и отъ игумена и отъ иконома и отъ кутника въ ковчежцѣ запечатати», ркп. л. 227 нач. Но у Ѳеодора Студита второй чиновникъ послѣ эконома келарь, — у *Миня* t. 99 p. 944.

Какъ бы то ни было, но есть вся вѣроятность думать, что у насъ дѣйствительно было сдѣлано сейчасъ указанное послѣднее, т. е. что преп. Ѳеодосій Печерскій ввелъ въ своемъ монастырѣ чиноначаліе греческое съ нѣкоторымъ сокращеніемъ штата чиновниковъ, исключивъ чиновниковъ сейчасъ указанной категоріи, отчасти принявъ ихъ обязанности на самого себя, отчасти возложивъ на другихъ чиновниковъ. Мы не имѣемъ нарочитыхъ записей о чинахъ, введенныхъ преп. Ѳеодосіемъ; но нѣтъ никакихъ намековъ на нихъ въ записяхъ ненарочитыхъ, а равнымъ образомъ не находимъ никакихъ указаній на ихъ существованіе у насъ и во всѣхъ извѣстіяхъ послѣдующаго времени. Изъ ненарочитыхъ извѣстій Несторова житія преп. Ѳеодосія узнаемъ, что онъ нѣсколько сократилъ и остальные чины, имъ введенные: должность трапезаря или кутника онъ соединилъ съ должностью келаря[1]), а должность екклесіарха возложилъ на одного изъ доместиковъ (нужно подразумѣвать, праваго клироса[2]). Такимъ образомъ, преп. Ѳеодосій учредилъ у себя главные монастырскіе чины: церковные — доместиковъ, причемъ одинъ изъ нихъ былъ и екклесіархомъ, хозяйственные — эконома[3]) и келаря. Изъ чиновниковъ второстепенныхъ церковныхъ у Нестора упоминаются «пономонари» или пономари, которые иначе называются строителями церковными[4]); изъ неупоминаемыхъ само собою долженъ быть предполагаемъ канонархъ и необходимо должны быть предполагаемы будильники. Изъ чиновниковъ хозяйственныхъ, конечно, учреждены были всѣ, которые требовались составомъ хозяйства, причемъ весьма вѣроятно предполагать, что при устройствѣ ихъ штата и при распредѣленіи между ними обязанностей (службъ) преп. Ѳеодосій сообразовался не столько съ порядками монастырей греческихъ, сколько съ порядками мірскими русскими (боярскія хозяйства)[5]).

---

¹) Что келарь былъ и трапезаремъ, это Несторъ многократно даетъ знать яснымъ образомъ, у Бодянск. лл. 19 и об., 20 об., 21, 22.

²) Стефана, преемника Ѳеодосіева въ монастырѣ на игуменствѣ, Несторъ называетъ (до игуменства) то екклисіархомъ, то деместикомъ церковнымъ, у Бодянск. лл. 14 и 28.

³) Экономъ прямо упоминается у Нестора, у Бодянск. л. 16.

⁴) У Бодянск. лл. 16 об., 17 об., 20 fin. и об., 21 об. (они били въ било къ службамъ, а не канонархъ; они наливали масло въ лампады, слѣдовательно не было особыхъ кандиловжигателей).

⁵) Передъ смертью преп. Ѳеодосій собралъ всю братію, находившуюся внѣ монастыря, на службахъ въ селахъ, «и начатъ казати *тіуны*, приставники и слуги, еже пребывати комуждо въ порученѣй ему службѣ»..., у Бод. л. 27 об.— Вратарь, чиновникъ особаго разряда, у Нестора упоминается нѣсколько разъ, Бодянск. лл. 12 об., 16. 18.

Въ монастыряхъ особножитныхъ (идіоритмахъ, по теперешнему по-русскому — штатныхъ) не было общей трапезы и общей казенной одежи. Слѣдовательно, въ нихъ не нуженъ былъ келарь со всѣмъ штатомъ низшихъ подъ нимъ чиновниковъ. Составляетъ вопросъ, какъ вѣдаемы были въ этихъ монастыряхъ недвижимыя имѣнія, когда они въ нихъ были. Возможны два предположенія: или что былъ общій экономъ, который завѣдывалъ ими, и что доходы съ нихъ, доставлявшіеся имъ въ монастырь, раздѣлялись между братіей, или что самыя имѣнія дѣлились между монахами на участки и каждый изъ нихъ самъ вѣдалъ свой участокъ, пользуясь имъ какъ пожизненною или вообще временною (до выхода изъ монастыря) частною собственностію. Представляется съ перваго взгляда вѣроятнѣйшимъ первое, ибо послѣднее совсѣмъ превращало бы всѣхъ монаховъ въ мелкихъ собственниковъ, своего рода арендаторовъ, т. е. мы разумѣемъ всѣхъ ихъ слишкомъ приближало бы къ мірянамъ. Однако у Грековъ позднѣйшаго времени мы находимъ такія указанія, которыя заставляютъ предполагать, что если не всегда было, то по крайней мѣрѣ иногда бывало и послѣднее [1]). Во всякомъ случаѣ въ этихъ монастыряхъ нуженъ былъ экономъ или соотвѣтствующій чиновникъ для вѣданія и употребленія тѣхъ денежныхъ доходовъ, которые шли не на братію, а на монастырь, и употреблялись на поддержаніе церквей и зданій. О денежныхъ доходахъ, шедшихъ на братію, мы уже говорили выше, что они такъ или иначе были раздѣляемы или прямо получались по рукамъ. Представлялось бы съ перваго взгляда необходимымъ думать, что въ этихъ монастыряхъ, такъ же какъ въ общинножитныхъ, были чиновники церковные, такъ какъ безъ нихъ не можетъ обходиться богослуженіе. На самомъ же дѣлѣ и argiori и на основаніи прямыхъ указаній гораздо вѣроятнѣе думать, что ихъ вовсе не было и что дѣло о богослуженіи въ этихъ монастыряхъ должно быть представляемо особо и по своему. Въ монастыряхъ общинножитныхъ всѣ труды, а въ томъ числѣ и трудъ совершенія богослуженія, были общіе; вслѣдствіе этого въ нихъ могли поставлять монаховъ во священники, сколько хотѣли, а равнымъ образомъ и штаты прочихъ церковныхъ чиновниковъ (чтецовъ и пѣвцовъ и проч.) могли устраивать съ такой полнотой, съ какой желали. Но другое дѣло въ монастыряхъ особножитныхъ: здѣсь былъ

---

1) Одинъ знакомый намъ монахъ — грекъ изъ Пелопоннесскаго монастыря Великая Пещера, о которомъ упоминали мы выше, увѣрялъ насъ, что въ этомъ монастырѣ именно такой порядокъ владѣнія имѣніями въ настоящее время (если не измѣняетъ намъ память, дѣло имѣетъ себя при этомъ не такъ, чтобы монастырскія имѣнія раздѣлялись на столько участковъ, сколько наличныхъ монаховъ, и чтобы каждый монахъ имѣлъ свой участокъ, а такъ, что онѣ давно раздѣлены на извѣстное количество непередѣляемыхъ и неумножаемыхъ участковъ и что опредѣленныхъ количествомъ участковъ владѣютъ старшіе монахи).

каждый самъ для себя и по себѣ и никто не обязанъ былъ чѣмъ нибудь служить для другихъ даромъ; слѣдовательно — здѣсь монахи должны были платить отъ себя сообща служившимъ для нихъ священникамъ особую плату, особое жалованье (содержать ихъ отъ себя на жалованьи, нанимать ихъ)[1]. Но извѣстно, что когда приходится платить, то люди изъ всѣхъ силъ стремятся къ тому, чтобы платить какъ можно меньше; на этомъ основаніи со всею вѣроятностію слѣдуетъ предполагать, что въ монастыряхъ особножитныхъ такъ мало было служащихъ священниковъ и прочихъ церковныхъ причетниковъ, менѣе чего уже нельзя быть, или что ихъ было въ нихъ не болѣе, какъ столько, сколько требовала настоятельная нужда. Въ монастыряхъ общежительныхъ было заведено, чтобы богослуженіе совершалось каждый день неопустительно; слѣдовательно, здѣсь требовалась перемѣна священниковъ (череда); напротивъ, относительно монастырей особножительныхъ есть вся вѣроятность думать, что если не во всѣхъ нихъ, то въ большей части ихъ богослуженіе совершалось вовсе не каждый день, а только по воскресеньямъ и по праздникамъ, и что въ будни монахи ихъ предоставляли себѣ довольствоваться дѣйствительнымъ или мнимымъ совершеніемъ келейной службы (келейное правило)[2]; слѣдовательно здѣсь вовсе не требовалось многихъ священниковъ и какой либо перемѣны ихъ. Мірскіе приходы съ сотнями душъ прихожанъ довольствовались однимъ священникомъ съ дьячкомъ: со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что немного большимъ довольствовались и монастыри особножитные. Такимъ образомъ, въ этихъ монастыряхъ не было ни екклесіарха, ни доместиковъ (ибо никакихъ хоровъ пѣвчихъ), ни канонарха, а два дьячка — по одному на крылосъ, которые совмѣщали въ себѣ всѣхъ помянутыхъ чиновниковъ. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что и экономъ въ этихъ монастыряхъ получалъ особое жалованье: это весьма вѣроятно; но возможно и то, что въ экономы шли изъ одного того, что должность ихъ, выражаясь беззастѣнчивымъ древнимъ языкомъ, представляла собою «кормленіе» (Въ томъ спискѣ славянскаго перевода Устава патр. Алексѣя, которымъ мы пользуемся, т. е. Сѵнодальномъ № 330, по Описанію Горскаго и Невоструева № 380, принадлежавшемъ, какъ должно думать, Новгородскому монастырю Благовѣщенія, построенному архіепископами Иліею и Гавріиломъ, въ первой богослужебной части Устава, въ отдѣленіи помѣсячномъ, противъ нѣко-

---

[1]) Если читателю кажется это дикимъ, то пусть онъ вспомнитъ, что и Екатерининскіе штаты назначаютъ иное жалованье іеромонаху, иное іеродіакону, иное простому монаху. Лишки іеромонаху и іеродіакону противъ монаха составляютъ жалованье имъ за то, что они іеромонахъ и іеродіаконъ.

[2]) Сравни о монахахъ нынѣшнихъ особножитныхъ монастырей Аѳонскихъ въ Путеводителѣ по св. горѣ Аѳонской, изд. 3, Спб. 1867, стр. 11.

торыхъ дней есть записи о поминовенныхъ обѣдахъ на братію, т. е. объ обѣдахъ, поставлявшихся братіи на проценты изъ вкладовъ, положенныхъ для сей цѣли въ монастырь людьми желавшими быть поминаемыми въ немъ [1]). Нѣкоторыя изъ записей составляютъ свидѣтельства по отношенію къ нашему вопросу. Л. 95 об. 14 Ноября на память ап. Филиппа: «обѣдъ на синехъ (т. е. на сѣняхъ, какъ это на лл. 88, 90 об., 163 об., представлявшихъ собою, за неимѣніемъ трапезы, помѣщеніе просторное для устроенія общаго обѣда) по Филипи, по Овгиньи.... поминати ихъ родъ и племя и православныя христьяны, священнику и дьякону по мидяницѣ соли, старцамъ дьякамъ и сторожамъ по чолкви». Л. 165 об. Мая 6 на память праведнаго Іова: «обѣдъ братьи по Ларивонѣ скимнѣкѣ, по Θэклѣ... священнику служебнику медяница соли, а пафида (чит. панафида) имъ пѣти»... Въ дни поминовенныхъ обѣдовъ на братію служба въ монастыряхъ совершалась торжественная (соборнѣя); если служитъ одинъ священникъ съ дьякономъ и старцами дьяками, то значитъ только они и были въ монастырѣ церковно-служащихъ людей. Если священнику съ прочими служащими платится за обѣдню, то значитъ, что годовая плата имъ была только за воскресенья и за праздники, а за экстренные случаи платилось особо; слѣдовательно, служили въ монастырѣ, за исключеніемъ экстренныхъ случаевъ, только по воскресеньямъ и по праздникамъ).

Въ монастыряхъ несобственныхъ или въ монашескихъ слободкахъ при мірскихъ приходскихъ церквахъ не было ничего вещественнаго общаго,— ни стола, ни одежды, ни келей, ни церкви, ибо келья у каждаго была своя собственная, а церковію для всѣхъ служила та приходская церковь, при которой жили. Слѣдовательно, въ монастыряхъ этихъ требовался одинъ нравственный надзоръ. Такъ какъ они представляли собой нѣчто совсѣмъ вольное, своего рода казачество въ монашествѣ, то нѣтъ сомнѣнія, что и нравственный надзоръ въ нихъ былъ до послѣдней степени слабъ и болѣе номинальный, чѣмъ дѣйствительный. За древнее время не имѣемъ свѣдѣній, но въ позднѣйшее время бывало, что монастыри эти совсѣмъ не имѣли игуменовъ, такъ что каждый монахъ въ нихъ былъ самъ себѣ игуменъ.

Главными начальниками монастырей были игумены [2]).

---

[1]) Эти обѣды и въ особножитныхъ монастыряхъ устроялись общіе (за неимѣніемъ трапезъ — въ комнатахъ игуменскихъ или вообще въ подходящихъ помѣщеніяхъ, см. сейчасъ ниже).

[2]) Ἡγούμενος отъ ἡγέομαι — веду, предвожу (водитель, предводитель, руководитель, пастырь) и καθηγούμενος отъ καθηγέομαι. Послѣднее названіе, ставшее въ позднѣйшія времена и въ простѣйшей рѣчи болѣе употребительнымъ, чѣмъ первое, значитъ совершенно одно и тоже съ нимъ, какъ классическія ἡγεμών и καθηγεμών. Объ архимандритахъ см. ниже.

Власть игуменовъ была существенно различна въ монастыряхъ свободныхъ и самовластныхъ и въ монастыряхъ ктиторскихъ, составлявшихъ собственность ктиторовъ, къ послѣднимъ изъ которыхъ должны быть еще причислены монастыри поссессіонные — находившіеся во временномъ пользованіи какихъ-нибудь мірянъ. Всякій монастырь былъ строимъ кѣмъ нибудь. Строитель монастыря становился его ктиторомъ, что̀ значитъ собственникъ, господинъ, пріобрѣтая на него извѣстныя, весьма обширныя права [1]). Если строитель монастыря былъ міряниңъ, то ктиторскія права по закону были наслѣдственны; строитель могъ передать ихъ своимъ наслѣдникамъ и тогда монастырь становился родовымъ ктиторскимъ; но строитель могъ и отказаться отъ своихъ наслѣдственныхъ правъ, какъ бы предоставляя и жертвуя ихъ самому монастырю, — тогда послѣдній становился свободнымъ и самовластнымъ [2]). Если строитель монастыря былъ монахъ, то онъ по закону не имѣлъ права наслѣдственности (т. е. оставлять что либо въ наслѣдство); вопреки закону по злоупотребленію, какъ кажется, бывало, что и монахи строители оставляли свои ктиторскіе монастыри въ наслѣдство своимъ наслѣдникамъ [3]); но наибольшею частію, какъ должно думать, было такъ, что монахи строители оставляли свои ктиторскія права самимъ монастырямъ, дѣлая ихъ такимъ образомъ свободными и самовластными. Монастыри свободные подчинялись на одномъ основаніи съ духовенствомъ власти мѣстныхъ епископовъ (послѣ того, какъ бы подчинены имъ, 4 всел. соб. пр. 4) и затѣмъ не имѣли надъ собой никакой иной власти, представляя изъ себя то же, что всѣ теперешніе наши монастыри. Игумены въ свободныхъ монастыряхъ избирались самими монахами послѣднихъ, всѣмъ ихъ соборомъ, при смотрѣніи мѣстныхъ епископовъ, чтобы избирались не старшіе по степени, а достойнѣйшіе по качествамъ [4]). Въ уставѣ патр. Алексѣя относительно избранія игумена предписывается [5]): послѣ смерти игумена братія въ продолженіе 3-хъ дней возносятъ общую теплую молитву къ Богу, чтобы явилъ достойнаго и затѣмъ, предлежащу св. евангелію, изберутъ, «его

---

[1]) Ктиторъ въ греческомъ языкѣ имѣетъ два значенія, какъ въ русскомъ міръ — вселенная и миръ — покой. Κτίτωρ отъ κτίζω — строю, значитъ строитель, здатель, κτήτωρ отъ κτάομαι — пріобрѣтаю, значитъ стяжатель, собственникъ, господинъ. Ктиторы монастырей назывались ктиторами во второмъ смыслѣ, съ предположеніемъ, что они суть ктиторы и въ первомъ.

[2]) Ἐλεύθερος καὶ αὐτοδέσποτος, см. Типикъ монастыря Κεχαριτωμένης импер. Ирины (гл. 1), которая именно отказалась отъ наслѣдственныхъ правъ на свой ктиторскій монастырь (о Типикѣ ниже).

[3]) Что это бывало — какъ будто даетъ знать это преп. Θеодоръ Студитъ въ наставленіи ученику своему Николаю, у *Миня* р. 940.

[4]) Юстиніана новеллы 5 гл. 9 и 123 гл. 34.

[5]) Ркп. глава «о игуменахъ», л. 238 об. нач. sqq.

же вѣдять»; если всѣ единогласно изберутъ одного, то благодареніе Богу, если же сего не случится, то пусть изберутъ трехъ кандидатовъ и идутъ съ мольбой къ патріарху, чтобы онъ изъ троихъ выбралъ одного; избираемый долженъ быть: не моложе 33 лѣтъ; изъ постриженниковъ монастыря, а не изъ отъинуду пришедшихъ, чтобы зналъ и любилъ порядки монастыря и не имѣлъ охоты посягать на нихъ [1]); изъ людей не бывшихъ въ брачной жизни, а не вдовцовъ или разошедшихся для монашеской жизни съ женами, ибо, говоритъ патріархъ, «есть бо егда прихожшимъ въ бракъ жена же и дѣти суть, и удолѣетъ любовь естества, клоняще паче къ роду оттудѣ зло имѣти яже о монастыри» [2]); желательно, чтобы избираемый имѣлъ санъ священства, но достойный изъ великихъ схимниковъ можетъ быть избранъ и изъ неимѣющихъ [3]). Власть игуменовъ монастырей была неограниченная: всѣ монахи должны были повиноваться имъ со всякимъ покореніемъ [4]) и всѣхъ низшихъ подъ собой чиновниковъ, начиная съ эконома, они поставляли и отставляли своею единоличною властію [5]): но имъ рекомендовалось совершать все дѣло управленія при совѣщаніи съ лучшими монахами, — опытнѣйшими и благоговѣйнѣйшими. Преп. Θеодоръ Студитъ пишетъ игумену: «ни сдѣлаешь и не совершишь никакого дѣла, ни относительно выхода (ἐν προόδῳ), ни относительно продажи и купли, ни относительно принятія брата и отвѣта ему, ни относительно перемѣны службы (чиновниковъ), и (вообще) относительно какого бы ни было другаго вещественнаго дѣла, а также и относительно душевныхъ погрѣшеній, безъ совѣта съ преимуществующими въ знаніи и благоговѣніи, — одного или двухъ или трехъ или множайшихъ, смотря по предлежащему дѣлу, какъ заповѣдано отцами» [6]). Въ случаѣ погрѣшностей самаго игумена, требующихъ напоминанія, Василій Великій дозволяетъ (ἐπιτρέπει) дѣлать это старшимъ по возрасту и разумнѣйшимъ монахамъ [7]). Въ случаѣ тяжкихъ винъ и совершеннаго недостоинства игумена, Пахомій Великій предписываетъ

---

[1]) Патріархъ въ частности заклинаетъ, чтобы въ его монастырѣ оставался неизмѣннымъ уставъ преп. Θеодора, л. 241 нач.

[2]) Ркп. л. 239.

[3]) Такъ какъ въ священники патріархъ предписываетъ поставлять изъ великихъ схимниковъ, см. выше, то, прибавляя здѣсь изъ великихъ схимниковъ, онъ хочетъ сказать, что игуменъ (священникъ или не священникъ) долженъ быть изъ великихъ схимниковъ.

[4]) Уставъ патр. Алексѣя, глава: «мнишскіе заповѣди живущихъ въ ку(и)новіи», л. 216 об.

[5]) Ibid. глава «о служебницѣхъ», л. 225 об. fin. sqq.

[6]) Духовное завѣщаніе, у *Миня* p. 1821 n. 24, тоже въ наставленіи ученику Николаю, p. 944.

[7]) «Ὅροι κατὰ πλάτος, гл. 27, у *Миня* въ Patr. t. 31 p. 988.

въ своемъ Уставѣ, чтобы собрались двадцать монаховъ или десять и по крайней мѣрѣ пять, извѣстныхъ по благочестію всей братіи, чтобы они судили виновнаго и низводили его со степени, если онъ окажется заслуживающимъ этого [1]). Въ позднѣйшихъ уставахъ мы не читаемъ правилъ относительно вразумленія погрѣшающихъ и низведенія недостойныхъ игуменовъ; но практика показываетъ, что и въ позднѣйшее время монахи низводили своихъ игуменовъ.

Наслѣдственные ктиторы монастырей и временные ихъ поссессоры (харистикаріи, позднѣйшіе экзархи) вмѣстѣ съ правомъ собственности (наслѣдственной или временной) на вещественные доходы монастырей имѣли власть и надъ духовною жизнію въ нихъ монаховъ: они поставляли, а слѣдовательно и отставляли, игуменовъ [2]); они по своему усмотрѣнію принимали монаховъ въ монастыри [3]), а слѣдовательно и изгоняли изъ монастырей; такимъ образомъ, и въ духовномъ смыслѣ они были высшими начальниками монастырей, а игумены только ихъ такъ сказать уполномоченными. Вообще, здѣсь все зависѣло отъ личныхъ качествъ ктиторовъ и поссессоровъ монастырей. Если они были люди благочестивые, желавшіе, чтобы монахи въ ихъ монастыряхъ надлежащимъ образомъ монашествовали, они избирали хорошихъ игуменовъ и вручали имъ всю должную власть; если же они о монашествѣ нисколько не заботились, а хотѣли только быть господами монастырей, тогда и власть игуменовъ превращалась въ одно пустое слово, а монахи «совсѣмъ и не знали, есть ли у нихъ игуменъ или нѣтъ», зная только своего настоящаго господина — ктитора или поссессора [4]).

Мы не имѣемъ полныхъ положительныхъ свѣдѣній, какъ имѣло себя у насъ дѣло съ игуменами въ монастыряхъ свободныхъ; но со всею вѣроятностію должно предполагать, что совершенно такъ, какъ въ Греціи. Мы положительно знаемъ, что монахи ихъ сами избирали игуменовъ; мы положительно знаемъ, что монахи ихъ могли сами смѣщать игуменовъ; но мы не имѣемъ положительныхъ указаній относительно того, чтобы власть игуменовъ была неограниченная (При смерти преп. Θеодосія Печерскаго монахи монастыря сами избрали преемника ему, лѣтопись подъ 1074 г. и Несторъ въ житіи. Затѣмъ мы имѣемъ запись объ избраніи игумена въ Печерскомъ монастырѣ во второй половинѣ XII вѣка, изъ которой ясно, что онъ избираемъ былъ самими монахами. Въ 1182 г. по смерти архимандрита Поликарпа (о санѣ архимандрита ниже) «бысть

[1]) *П. С. Казанскаго* Исторія монашества I, 147 fin.

[2]) Вальсам. въ толков. на 1 прав. Двукр. соб., у Ралли и П. II, 650 fin.

[3]) Іоанна патріарха Антіохійскаго Περὶ τοῦ ὅτι οἱ τὰ μοναστήρια διὰ δωρεῶν λαμβάνοντες et caet. — De monasteriis laicis non tradendis, у *Миня* t. 132 p. 1141.

[4]) Іоаннъ, патріархъ Антіохійскій, ibidd.

мятежь въ монастырѣ: по старци бо ономъ (Поликарпѣ) не могоша избрати собѣ игумена, и бысть скорбь братьи и туга и печаль велья, не подобашеть бо таковому силну дому поне единъ часъ безъ пастуха быти. Во вторникъ же убо (неизвѣстно на который день послѣ смерти Поликарпа, случившейся 24 Іюля) удариша братья въ било и снидошася во церковь и почаша молбы творити ко святѣй Богородицѣ, и се дивно бысть дѣло, яко едиными усты мнозѣ рекоша: послемся къ Васильеви попови на Щьковицю (который былъ вдовъ), абы былъ намъ игуменъ и управитель стаду черноризиць Ѳедосьева манастыря Печерьского. И пришедши поклонишася Василью попови и рекоша: мы, вся братья и черноризци, кланяемся тобѣ и хочемъ тя имѣти себѣ отца игумена. Попъ же Василѣй, въ велицѣ изуменьи бывъ, поклонися противу имъ и рече: отци и братья! азъ чернечство въ сердцѣ имѣлъ есмь, игуменьства же ради что мыслисте о моей худости? — много же превъся имъ и въречеся имъ. Они же, поемше и̂, ведоша въ манастырь въ пятницю»... Избранный монахами игуменъ былъ поставленъ (постриженный, конечно, предварительно въ монахи) митрополитомъ, Ипатск. лѣт. 2 изд. стр. 424 нач. Въ Новгородскомъ Антоніевомъ монастырѣ послѣ смерти преп. Антонія въ 1147 г. «вдаша игуменство (т. е. монахи) Андрееви», въ 1157 г. послѣ смерти Андрея «поставиша Ольксу (Алексѣя) въ его мѣсто», въ 1162 г. послѣ смерти Алексѣя «поставиша игуменомъ Мануила», — Новгородск. 1 лѣтоп. Замѣчательна въ семъ отношеніи духовная грамота преп. Антонія Римлянина. «Се поручаю, — пишетъ онъ, — (монастырь) Святѣй Богородицѣ и крестьянамъ (т. е. всѣмъ благочестивымъ христіанамъ), и *даю въ свободу* и поручаю мѣсто се на игуменство (т. е. хочетъ сказать преп. Антоній, оставляю мой монастырь свободнымъ, не предоставляя моихъ ктиторскихъ правъ и въ частности того права, чтобы избирать игумена, кому нибудь другому, а оставляя ихъ ему самому — монастырю). Хто мое слово худое преступитъ, судитъ ему Богъ и святая Богородица или Богъ отведетъ. А (да будетъ въ монастырѣ игуменомъ тотъ) кого изберутъ братья и отъ братьи (т. е. самаго монастыря) и иже кто въ мѣстѣ семъ терпитъ. А который братъ нашъ да начнетъ хотѣти игуменства мѣста сего (помимо избранія всей братіей) или мздою или насильемъ, да будетъ проклятъ; или отъ князя начнетъ по насилью дѣяти кому (радѣть кому нибудь другому?) или по мздѣ, да будетъ проклятъ; или епископъ по мздѣ начнетъ кого ставити или инъ станетъ творить (игумена) на мѣстѣ семъ, да будетъ проклятъ»..., Исторіи Іерархіи ч. III стр. 124. Что монахи сами отставляли игуменовъ монастырей, это видно изъ примѣра Печерскаго монастыря, монахи котораго отставили и прогнали отъ себя преемника Ѳеодосіева Стефана). Сейчасъ приведенныя слова преп. Антонія, а также показанія Владимирскаго собора 1274 г. указываютъ на существовавшую темную

сторону въ замѣщеніи у насъ игуменскихъ мѣстъ въ свободныхъ монастыряхъ, именно — что честолюбивые монахи, искавшіе игуменства, старались пріобрѣтать посредствомъ пронырства или подкупа расположеніе епископовъ и князей и что при помощи ихъ вліянія и навязывали себя монахамъ.

Несомнѣнно, что съ монастырями несвободными у насъ было несравненно лучше, чѣмъ въ Греціи (гдѣ было съ ними до послѣдней и до невыразимой степени худо). Во-первыхъ, у насъ не было въ періодъ домонгольскій монастырей поссессіонныхъ, раздававшихся въ пользованіе милостникамъ (харистикаріямъ), а только монастыри ктиторскіе[1]). Во-вторыхъ, монастыри ктиторскіе у насъ были почти исключительно княжескіе, т. е. построенные князьями, а не частными людьми. Князья наши, конечно, не пользовавшіеся своими ктиторскими правами, чтобы извлекать изъ монастырей вещественныя выгоды (а наоборотъ, ихъ содержавшіе), какъ съ вѣроятностію слѣдуетъ думать, обыкновенно пользовались своимъ правомъ относительно назначенія въ монастыри игуменовъ. Едва ли слѣдуетъ думать, чтобы они слишкомъ заботились о процвѣтаніи монашеской жизни въ своихъ монастыряхъ; но съ другой стороны, конечно, нельзя думать и того, чтобы они намѣренно старались ее уронить. Поэтому самымъ вѣроятнымъ представляется то, что они поставляли въ игумены людей по ихъ мнѣнію возможно достойныхъ (иногда, разумѣется, и ошибаясь и поддаваясь разнымъ вліяніямъ), и затѣмъ предоставляли имъ болѣе или менѣе полную и настоящую власть.

Въ Греціи игумены имѣли иногда помощниковъ, — δεύτερα φέροντας, δευτερέβοντας, δευτεραρίους.[2])

Въ женскихъ монастыряхъ, какъ необходимо думать и какъ само собою разумѣется, образъ жизни и устройство администраціи были тѣже

---

[1]) Въ позднѣйшее время и у насъ въ западной Литовской (не Московской) Руси явились эти монастыри; въ Несторовомъ житіи преп. Θеодосія по редакціи его въ Акакіевской XV в. редакціи Патерика Печерскаго умирающій Θеодосій говоритъ вел. князю Святославу: «и се поручаю твоему благочестію святый сій монастырь... да не обладаетъ имъ ни архіепископъ, ни инъ никтоже отъ клирикъ Софійскихъ»... Историческія Чтенія о языкѣ и словесности 2 отд. Акад. Наукъ 1856 и 1857 гг., статья преосв. Макарія: Обзоръ редакцій Кіево-Печерск. Патерика, стр. 68. Въ періодъ домонгольскій епископы наши, конечно, весьма соблазнявшіеся примѣромъ епископовъ греческихъ, еще и самимъ себѣ не рѣшались осваивать монастырей, какъ это даетъ знать вопросъ епископа Сарайскаго Θеогноста къ Константинопольскому собору 1301 г.: «аще будетъ монастырь подъ епископіею, угоденъ будетъ епископіи, достоитъ ли въ немъ епископію сътворити, или ни, а монастырь индѣ сътворити», Чтеній Общ. Ист. и Древн. 1860 г. кн. II, отд. III стр. 38 fin.

[2]) Θеодоръ Студитъ въ Ямбахъ р. 1781 п. 6 и *Дюк.* Gloss. Graecit. подъ сл. δευτεράριος.

самыя, что̀ и въ мужскихъ, за исключеніемъ особенностей, условливаемыхъ въ первомъ случаѣ бо̀льшей слабостью женской природы, и во второмъ случаѣ тѣмъ обстоятельствомъ, что женщины не все могли и не все имѣли удобство дѣлать для себя сами. Сохранился до настоящаго времени уставъ одного греческаго общиннаго женскаго монастыря конца XI — начала XII вѣка, именно — уставъ, написанный супругою импер. Алексѣя Комнина (1081—1118) Ириною для основаннаго ею въ Константинополѣ монастыря Богородицы τῆς Κεχαριτωμένης, т. е. Обрадованной [1]). На этотъ уставъ, составительница котораго желала видѣть свой монастырь строго общинножитнымъ и благоустроеннѣйшимъ, можно смотрѣть какъ на образецъ уставовъ, бывшихъ въ женскихъ монастыряхъ строго общинножитныхъ и благоустроенныхъ (что̀ одно съ другимъ, впрочемъ, нераздѣльно).

Относительно совершенной нестяжательности, относительно общности и тождества пищи и одежды предписанія тѣже самыя, что въ Уставѣ патр. Алексѣя [2]). Относительно пищи то послабленіе противъ устава патр. Алексѣя, что въ простые дни года на обѣдѣ не два кушанья, но два или три, по разсмотрѣнію игуменьи [3]). Монахини пьютъ вина не по три чаши и чашки (какъ въ уставѣ патр. Алексѣя, см. выше), но по одной чашѣ или чашкѣ, «когда же изволится настоятельницѣ, бываетъ и прибавленіе, сколько она хочетъ» [4]). О качествѣ и количествѣ одеждъ монахинь въ уставѣ не говорится. Всѣ онѣ должны спать въ одной общей спальнѣ (или въ двухъ общихъ спальняхъ, смотря по числу, которое не

---

1) Напечатанъ въ Analecta Graeca Бенедиктинцевъ и изъ нихъ у *Миня* въ Патрол. t. 127. Монастырь τῆς Κεχαριτωμένης вмѣстѣ съ мужскимъ монастыремъ τοῦ Φιλανθρώπου — Спаса Человѣколюбца, построеннымъ той же импер. Ириной и и ея супругомъ импер. Алексѣемъ (Типика гл. 77 и *Дюканжа* Constantinop. Christ. Lib. IV p. 81), какъ даетъ знать нашъ іеродіаконъ Зосима, находился въ мѣстности между монастыремъ Пантократора и Влахернской церковью (Въ Путешествіяхъ Русскихъ людей по святой землѣ изд. *Сахарова*, Спб. 1839, ч. II, стрр. 40 и 41, сравн. Стефана Новгородца о монастырѣ Ивана Дамаскина, который есть τῆς Κεχαριτωμένης, ibid. стр. 26).

2) «Подвизайтесь (говоритъ императрица монахинямъ) совершеннымъ нестяжаніемъ не только въ деньгахъ до обола, но и въ пищѣ и питьѣ до малѣйшаго», гл. 50. «Опредѣляемъ и сіе, чтобы всѣмъ вамъ (монахинямъ монастыря) были одна и таже пища и одно и тоже питье, и одѣяніе и обувь, и да не будетъ у васъ какого-нибудь во всемъ этомъ различія. Одно и тоже, говорю, всѣмъ, — игуменьи, экклесіархиссѣ, преимуществующимъ возрастомъ и добродѣтелію и благоукрашенностію (περιφανεία — славою) жизни и не имѣющимъ этихъ преимуществъ», гл. 56, см. также глл. 2, 44, 49, 51, 55.

3) Гл. 46. Греческое ἐν λιταῖς ἡμέραις по-латыни неправильно переведено: in diebus litaniarum.

4) Гл. id. Чаша — πόσις μετὰ τοῦ μείζονος ἐξαγίου и μέγα κρασοβόλιον, чашка — πόσις τῷ ἐλάττονι ἐξαγίῳ (почерпаломъ) μετρούμενος.

должно превосходить 40)[1]), дабы «всѣ были явны всѣмъ» (*πᾶσαι πάσαις κατάδηλοι*)[2]). У монастыря не должно быть такъ называемыхъ «внѣмонастырныхъ» и не должны быть принимаемы въ него пущеницы[3]). Желающія по доброй волѣ перейдти въ монастырь изъ другихъ монастырей (*ἐξωκουρίτιδες*) могутъ быть принимаемы, но съ условіемъ, чтобы не приносили своихъ порядковъ, иначе «да отсылаются съ молитвами» (т. е. вонъ)[4]). Монастырь долженъ быть совершенно недоступенъ для мужчинъ (въ случаѣ нужды мужчины — близкіе родственники видятся съ монахинями въ воротахъ монастыря въ присутствіи игуменіи или посланной ею болѣе престарѣлой и честнѣйшей монахини; если монахиня, которую желаютъ видѣть, будетъ больна, то и тогда мужчины не впускаются въ монастырь, но сама она приносится на носилкахъ къ воротамъ монастыря)[5]). Монастырь долженъ быть совершенно недоступенъ для постороннихъ взоровъ черезъ стѣны[6]).

Начальница монастыря есть игуменія. Она избирается: когда настоящая игуменія впадетъ въ смертную болѣзнь, то всѣ монахини приходятъ къ ней и общимъ мнѣніемъ избираютъ вмѣстѣ трехъ кандидатокъ, если же настоящая игуменія умретъ внезапно, то послѣ ея смерти такимъ же образомъ избираютъ столько же кандидатокъ; имена трѣхъ избранныхъ пишутся духовникомъ монастыря на хартіяхъ, запечатываются печатями и полагаются на св. престолѣ; послѣ литургіи въ ближайшее воскресенье или праздникъ священникъ возметъ одну изъ трехъ хартій, и чья окажется, та и будетъ игуменія (Если въ монастырѣ не окажется трехъ

---

1) Гл. 5.

2) Гл. 6.

3) Гл. 53. *Ἐξωμονιτίδας δὲ καὶ καταπεμπτὰς οὔτε εἶναι οὔτε ὀνομάζεσθαι βούλομαι.* — *Ἐξωμονῖται* и *Ἐξωμονίτιδες* — внѣмонастырные и внѣмонастырныя — въ первомъ случаѣ монахи и міряне, во-второмъ — монахини и мірянки были такіе монахи и монахини, міряне и мірянки, которые дѣлали въ монастыри извѣстные вклады съ тѣмъ, чтобы, не живя въ нихъ, получать отъ нихъ извѣстное содержаніе, cfr ниже объ *ἀδελφάτον*. *Καταπεμπτή*, — пущеница — женщина, съ которою развелся и которую заставилъ пойти въ монастырь мужъ (подразумѣвается, дающій въ монастырь, который пожелаетъ принять его жену, бóльшій или меньшій вкладъ, и за это выговаривающій ей льготы).

4) Гл. 54.

5) Гл. 16. Родственницы женщины не только могутъ посѣщать монахинь, но и оставаться на нѣкоторое время въ монастырѣ, бывъ принимаемы и помѣщаемы въ построенной въ немъ близь воротъ гостинницѣ для принятія приходящихъ (*ἐν ἀρχονταρικίῳ*, — архондарикѣ, что значитъ тоже, чтò архондарикъ въ монастыряхъ греческихъ въ настоящее время, — гостинница въ монастырѣ, именно — самомъ монастырѣ для принятія приходящихъ, отъ *αρχων* — начальникъ, знатный, чиновный человѣкъ, потому что таковые преимущественно были принимаемы въ гостинницахъ).

6) Гл. 74.

достойныхъ кандидатокъ, то избирать двухъ; если не окажется и двухъ, то одну изъ монастыря, а другую изъ другаго «доброчестнаго» монастыря)[1]. Если игуменія окажется недостойною, то она устраняется отъ своей должности (съ высылкою изъ монастыря или безъ высылки) и на ея мѣсто такимъ же образомъ поставляется другая (но устраняется не монахинями монастыря, а тою изъ женщинъ-наслѣдницъ императрицы, которая будетъ попечительницею монастыря,—ἀντιλαμβανομένη)[2].

Для совершенія церковныхъ службъ въ монастырѣ имѣютъ быть въ немъ два священника. Они должны быть монахи, евнухи, достойные по жизни, скромные и смиренные; въ случаѣ невозможности имѣть таковыхъ изъ монаховъ, и не монахи, но евнухи и засвидѣтельствованные въ добродѣтели и благочестіи[3].

Всѣ монахини должны имѣть одного и того же духовнаго отца, который (между монахами, имѣющими право духовничества, cfr выше) долженъ быть евнухъ, человѣкъ сіяющій добродѣтелію и опытный въ принятіи помышленій и во врачеваніи душъ[4].

Въ монастырѣ полагаются не только чиновницы изъ самихъ монахинь, но и чиновники изъ мужчинъ.

Для управленія монастырскими имѣніями и для заботъ о содержаніи монастыря, т. е. о пріобрѣтеніи всего нужнаго для содержанія монахинь и монастыря, что̀ для нихъ самихъ, какъ для женщинъ было бы неудобно, и отъ чего онѣ, съ запрещеніемъ выходить изъ монастыря, прямо отстранялись, должны быть въ монастырѣ экономъ и подъэкономъ (παροικονομος)[5]. Первый можетъ быть или изъ числа двухъ священниковъ монастыря или и человѣкъ сторонній (духовный или свѣтскій, не сказано). Вторымъ долженъ быть одинъ изъ помянутыхъ священниковъ[5].

Чиновницами монастыря изъ самихъ монахинь должны быть:

Келларея (κελλαρέα), тоже что̀ въ мужскихъ монастыряхъ келарь[7].

Трапезарія (τραπεζάρια), тоже что̀ въ мужскихъ монастыряхъ тра-

---

1) Гл. 11.

2) Гл. 13.

3) Гл. 15.

4) Гл. 16.

5) Это παροικονόμος даетъ знать, что παρηγούμενος, значащее въ настоящее время монаха, который былъ игуменомъ и сложилъ съ себя должность (*Дюканж.* Gloss. Graecit. подъ сл. ἡγούμενος) въ старое время значило подъ-игумена, помощника игумена.

6) Глава 14.

7) О келлареѣ, по забвенію или недосмотру или по чему нибудь, нѣтъ нарочитыхъ рѣчей въ уставѣ и она упоминается въ немъ только случайно, причемъ, впрочемъ, дается знать, что она была главная, гл. 25.

пезарь или кутникъ (съ прибавленіемъ, что она смотритъ за благочиніемъ монахинь во время трапезы)[1]).

Житничная (ὡρειάρια), завѣдующая всякими припасами для стола.

Виночерпія (οἰνοχόη); завѣдующая виномъ.

Дохіарія счетная (δοχειαρεία τῆς εἰσόδου — пріемщица), ведущая приходорасходную книгу монастыря (бухгалтерша)[2]).

Дохіарія одёжная (δοχέιαρεία ἐν τῷ βεστίῳ), завѣдующая приготовленіемъ одежды для монахинь[3]).

Ергодотріи двѣ (ἐργοδότρίαι — раздаятельницы работъ), завѣдующія рукодѣльями монахинь (раздающія матеріалы для рукодѣлій и смотрящія за работами[4]).

Скевофилакисса (σκευοφυλακίσση), что̀ значитъ сосудохранительница, — церковная ризничая[5]).

Екклисіархисса (ἐκκλησιαρχίσση), то же, что̀ въ мужскихъ монастыряхъ екклесіархъ[6]).

Епистимонархисса (ἐπιστημοναρχίσση), то же, что̀ въ мужскихъ монастыряхъ епистимонархъ, — наблюдающая за стояніемъ монахинь въ церкви, за ихъ сидѣніемъ на трапезѣ и за всѣмъ ихъ поведеніемъ во всякое время (благочинная)[7]).

Всѣхъ чиновниковъ и чиновницъ избираетъ игуменія, по своему собственному усмотрѣнію (κατὰ γνώμην οἰκείαν)[8]).

Въ нашихъ русскихъ женскихъ монастыряхъ періода домонгольскаго находимъ игуменовъ. Такъ подъ 1115—1128 гг. упоминается игуменъ женскаго Андреевскаго монастыря въ Кіевѣ (Янчина) Григорій[9]); подъ 1237 г. упоминается неизвѣстный по имени игуменъ женскаго Успенскаго монастыря во Владимирѣ (Княгинина)[10]). По всей вѣроятности, тутъ должно разумѣть не игуменовъ въ собственномъ смыслѣ, управлявшихъ монастырями вмѣсто игуменій или свыше ихъ, а духовниковъ монастырей (бывшихъ, можетъ быть, въ тоже время и ихъ экономами).

Послѣ того, какъ монахи были причислены къ клиру и подчинены вѣдѣнію епархіальныхъ архіереевъ (4 всел. соб. пр. 4), для надзора надъ ними учреждены были особые епархіальные чиновники. Въ таковые

1) Гл. id.
2) Гл. 24.
3) Гл. 28.
4) Гл. 27.
5) Гл. 19.
6) Гл. 20.
7) Гл. 26.
8) Гл. 18.
9) Лаврент. лѣтоп. подъ 1127 г., Ипатск. лѣт. подъ 1115 и 1128 (второй годъ — одно и тоже съ Лаврент.).
10) Лавр. лѣт., 2 изд. стр. 441.

чиновники, долженствовавшіе наблюдать надъ монахами и монастырями со стороны епархіальной власти и имѣть ихъ со стороны ея въ ближайшемъ вѣдѣніи, въ древнее время поставлялись достойнѣйшіе изъ числа игуменовъ монастырей каждой епархіи, получившіе какъ чиновники названіе или титулъ архимандритовъ, что значитъ начальникъ монастырей[1]). Съ теченіемъ времени надзоръ надъ монастырями перешолъ отъ архимандритовъ къ другимъ архіерейскимъ чиновникамъ, именно — ихъ великимъ сакелларіямъ[2]). Но самое имя ихъ сохранилось и начало быть даваемо какъ почетный титулъ игуменамъ старшихъ и знаменитѣйшихъ въ епархіяхъ монастырей. Въ послѣднемъ смыслѣ почетнаго титула игуменовъ старшихъ монастырей имя архимандрита перешло и къ намъ въ Россію. Нами оно было усвоено весьма не скоро и, начавъ быть даваемо только одному старѣйшему игумену въ каждой епархіи, въ періодъ домонгольскій успѣло распространиться у насъ, какъ кажется, далеко не по всѣмъ епархіямъ. Первый архимандритъ, какъ само собою разумѣется, явился въ епархіи митрополичьей, и именно — титуломъ его почтенъ былъ во второй половинѣ XII вѣка игуменъ Печерскій[3]). После Кіева явился архимандритъ въ Новгородѣ[4]), затѣмъ называются они во Владимирѣ[5]) и Ростовѣ[6]). Что касается до надзора у насъ надъ монахами, то нарочитыхъ чиновниковъ для сего у насъ не было и надъ ними, такъ же какъ и надъ приходскимъ духовенствомъ, надзирали у насъ сами епископы, уѣздные намѣстники и десятинники.

Бывъ причислены къ клиру и подчинены вѣдѣнію архіереевъ, монахи должны были подпасть (подлечь) однимъ и тѣмъ же съ низшимъ

---

1) Ἀρχιμανδρίτης отъ ἄρχος — начальникъ (собственно отъ употребляемаго только въ сложеніи слова ἀρχι — соотвѣтствующаго нѣмецкому Erz —) и μάνδρα — собственно загородь, хлѣвъ для скота, овчарня, а въ переносномъ смыслѣ монастырь, духовная овчарня, πνευματικὴ μάνδρα, *Дюк.* Gloss. Graecit. подъ сл. μάνδρα. О значеніи архимандритовъ какъ чиновниковъ ibidd.

2) См. выше. Въ позднѣйшее время великій сакелларій Константинопольскаго патріарха имѣлъ подъ собой спеціальнаго чиновника для надзора надъ монастырями—ἄρχων τῶν μοναστηρίων, см. Кодина De offic. cap. I, πέμπτη πεντάς. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Греціи архимандриты сохраняли свою власть до позднѣйшаго времени, см. у *Дюк.* ibidd. (Сицилія).

3) Впервые называется архимандритомъ игуменъ Поликарпъ подъ 1174 г.. Ипатск. лѣт. Въ первое время имя архимандрита употреблялось въ соединеніи съ именемъ игумена: «архимандритъ Печерскій игуменъ... архимандритъ игуменъ Печерскій», ibid. 2 изд. стрр. 387, 423 fin., 428.

4) Игуменъ Юрьева монастыря въ первый разъ называется архимандритомъ подъ 1226 г., Новгородск. 1-я лѣт.

5) Игуменъ Рождественскаго монастыря въ первый разъ называется архимандритомъ подъ 1230 г., Лавр. лѣт., 2 изд. стр. 431 нач.

6) Игуменъ Богоявленскаго (послѣ Авраамієва) монастыря называется архимандритомъ подъ 1261 г.Л, аврент. лѣт.

клиромъ обязательствамъ по отношенію къ архіереямъ, именно — стать ихъ людьми податными. Свѣдѣнія наши о податяхъ монаховъ и монастырей архіереямъ не совсѣмъ достаточны. Упоминаются подати каноникопъ и мнимосинонъ. Каноникопъ — κανονικὸν (αἱ κανονικαὶ εἰσφοραί, τὰ συνήθη κανονικά) [1]) есть таже самая подать, о которой мы говорили выше. Какъ она взималась съ монаховъ — съ каждаго ли отдѣльно (поголовно) и съ каждаго въ равной мѣрѣ (іеромонахъ, іеродіаконъ, простой монахъ), какъ съ лица, или съ монастырей, сообразно съ тѣмъ, какое количество монаховъ они могли прокармливать, т. е. сообразно съ ихъ доходами, остается неизвѣстнымъ. Мнимосинонъ — μνημόσυνον, собственно значитъ церковное поминовеніе усопшихъ посредствомъ пѣнія заупокойныхъ литургій и панннхидъ. Подать мнимосинонъ, упоминанія о которой мы встрѣчаемъ впрочемъ не въ актахъ нашего періода домонгольскаго, а только конца XIV вѣка [2]), состояла, какъ должно думать, въ томъ, что архіереямъ шолъ извѣстный процентъ отъ получавшихся монастырями поминовенныхъ доходовъ.

Относительно податей съ монаховъ архіереямъ у насъ въ Россіи въ періодъ домонгольскій пока мы не имѣемъ никакихъ прямыхъ свѣдѣній. Въ области предположеній представляется вѣроятнымъ думать, что у насъ было такъ же, какъ въ Греціи (т. е. при подразумѣваемомъ, что то, какъ было въ этой послѣдней, не совсѣмъ извѣстно...).

Изъ идеи монашества не слѣдуетъ и никакъ не можетъ слѣдовать того, чтобы монахи должны были содержаться на готовыя средства, доставляемыя міромъ. Люди бѣжали изъ міра въ пустыни спасать свои души, конечно, не заключая съ міромъ оригинальнаго условія: а ты-де за то, что мы будемъ спасать свои души, заботься о нашихъ тѣлахъ и нашихъ тѣлесныхъ нуждахъ. Если монашество есть совершенное отреченіе отъ міра и отъ всего, яже въ мірѣ, то, конечно, не за исключеніемъ того, чтобы принимать отъ него все, что онъ будетъ готовъ подавать, ибо въ семъ случаѣ отреченіе было бы далеко не совершеннымъ отреченіемъ. Если идущій въ монахи долженъ оставить въ мірѣ и все то, что имѣетъ своего, то странно было бы, если бы онъ потомъ сталъ принимать чужое. Единственное средство содержанія истиннаго монаха — труды его собственныхъ рукъ. Такъ это и было въ началѣ монашества: первые монахи не только содержали себя исключительно трудами своихъ рукъ, но и считали себя обязанными выработывать настолько, чтобы по-

---

[1]) Грамоты патріарховъ Георгія Ксифилина (1193 — 1198) и Германа, у Ралли и П. V, 101 и 110.

[2]) Acta patriarchatus Constantinopolitani *Миклошича и Миллера* II, 241 (актъ 1395 г.: ὁ δὲ κατὰ καιροὺς εὑρισκόμενος ἀρχιερεὺς ἔχῃ τὸ κανονικὸν αὐτοῦ καὶ τὸ μνημόσυνον κατὰ τὴν συνήθειαν ἀπ' αὐτῶν — монастырей).

могать бѣднымъ и питать нищихъ и увѣчныхъ [1]). А чтобы отъ трудовъ, необходимыхъ для нуждъ плоти, оставалось достаточное время для молитвы и подвиговъ духовныхъ, для сего монахъ даетъ обѣтъ подвижничества, т. е. между прочимъ обѣтъ скудости и лишеній или умѣренія необходимыхъ требованій плоти до самой послѣдней возможности [2]). Но человѣкъ слабъ и въ нѣкоторомъ приближеніи къ чистымъ идеаламъ способенъ находиться только на весьма не долгія времена: міръ естественно усердствовалъ монахамъ, желая пріобрѣсти и купить себѣ ихъ молитвы, монахи же, переставъ быть Антоніями и Пахоміями, не устояли въ единой надеждѣ на Бога и попустили міру, изъ котораго бѣжали, придти къ себѣ на помощь, — такъ началось обезпеченіе монастырей движимыми и недвижимыми имѣніями [3]). Случилось это весьма и весьма задолго до принятія нами христіанства и ко времени сего послѣдняго въ Греціи уже давно не было никакого и помину о древнихъ и первоначальныхъ идеалахъ. Образъ истиннаго монашества предносился уму не только преп. Θеодосія, но даже и его біографа, но по немощи времени и людей онъ уже вовсе не въ состояніи былъ повторить его на дѣлѣ. Несторъ говоритъ о преп. Θеодосіи, что онъ «не хотяше никакоже прилога творити (къ монастырю), но бѣ вѣрою и надежею къ Богу вскланяяся, якоже паче не имѣти упованія имѣніемъ» [4]). Эти слова, какъ ясно даетъ знать тотъ же Несторъ, должно понимать только въ томъ смыслѣ, что таково бы было желаніе преп. Θеодосія; что же касается до дѣй-

---

[1]) См. въ Исторіи правосл. монашества *П. О. Казанскаго*, ч. I, стрр. 12, 16, 19, 22, 64, 126, 134, также Василія В. λόγος ἀσκητικός, у *Миня* въ Patr. t. 31 p. 876 и другое λόγος ἀσκητικός, ibid. p. 881. И нынѣшній нашъ церковный уставъ (который есть уставъ монастырскій и въ своихъ предписаніяхъ относительно жизни монаховъ истинно и первоначально монашескій) говоритъ монахамъ: «Стяжаніе же чуждихъ трудовъ вносити каковолюбо отнюдъ нѣсть на пользу намъ... но яко яда смертоносна отбѣгати же (сего) и отгоняти»..., гл. 45 нач.

[2]) А относительно извиненія монаховъ, будто невозможно соединять молитву и труды и будто первая не оставляетъ времени для послѣднихъ, читай у Василія Великаго въ Ὅροι κατὰ πλάτος, гл. 37-ю, которая надписывается: «Должно ли подъ предлогомъ молитвъ и псалмопѣнія не брещи о трудахъ (отказываться отъ трудовъ), и какія времена приличествуютъ для молитвы и вопервыхъ о томъ, что должно трудиться».

[3]) Въ извиненіе монаховъ можетъ быть припомнено, что и первохристіанское «народу же вѣровавшему бѣ сердце едино и душа едина и не единъ же что отъ имѣній своихъ глаголаше свое быти, но бяху имъ вся обща (и) не бяше въ нихъ нищь ни единъ» (Дѣян. 4, 32, 34) оставалось весьма не долго. Впрочемъ, въ извиненіе только того, что они позволили міру обезпечивать себя, но ни въ малѣйшее извиненіе того, что они начали (и весьма нарочито) заботиться объ обезпеченіи себя сверхдолжнымъ.

[4]) По изд. Бодянск. л. 19.

ствительности, то имѣя подъ собою стадо людей болѣе слабыхъ вѣрою, чѣмъ онъ самъ, онъ долженъ былъ не отказываться отъ приношеній монастырю недвижимыхъ имѣній. Вообще, изъ ясныхъ свидѣтельствъ того же Нестора, который говоритъ вышеприведенное, несомнѣнно, что преп. Ѳеодосій не отвергалъ вданія или прилога монастырю недвижимыхъ имѣній и что ихъ было при немъ у монастыря то или другое значительное или по крайней мѣрѣ нѣкоторое количество. Слыша о добромъ житіи въ Печерскомъ монастырѣ, собранномъ и устроенномъ преп. Ѳеодосіемъ, князья и бояре, говоритъ Несторъ, начали приходить къ Ѳеодосію, исповѣдуя ему грѣхи свои и получая отъ него великую пользу, и приносили ему отъ имѣній своихъ на утѣшеніе братіи и строеніе монастырю, другіе же давали имъ и села[1]); затѣмъ, онъ многократно говоритъ о селахъ монастырскихъ при Ѳеодосіи и о находившихся въ нихъ тіунахъ, приставникахъ и слугахъ[2]). Такимъ образомъ, монастыри наши начали владѣть недвижимыми имѣніями не позднѣе, какъ со времени преп. Ѳеодосія[3]).

Дальнѣйшія наши свѣдѣнія объ этихъ недвижимыхъ имѣніяхъ монастырей за періодъ домонгольскій, исключая тотъ же Печерскій монастырь, весьма скудны и состоятъ всего изъ немногихъ отдѣльныхъ извѣстій.

Что касается до Печерскаго монастыря, то мы не знаемъ всѣхъ недвижимыхъ имѣній, которыми онъ владѣлъ въ періодъ домонгольскій, но во всякомъ случаѣ и изъ того, что знаемъ, слѣдуетъ, что онъ былъ надѣленъ ими весьма щедро. Князь Ярополкъ Изяславичъ, умершій въ 1086 г., вдалъ Печерскому монастырю «всю жизнь свою, Небльскую волость и Дерьвьскую и Лучьскую и около Кіева»[4]). Выраженіе «всю жизнь свою» должно понимать или такъ, что Ярополкъ отдалъ монастырю всѣ свои частныя недвижимыя имѣнія, которыя имѣлъ, или такъ, что онъ отдалъ тѣ изъ нихъ, въ которыхъ были его лучшія хозяйственныя заведенія. Въ томъ и другомъ случаѣ слѣдуетъ, что это былъ вкладъ, который одинъ дѣлалъ Печерскій монастырь богатымъ. Епископъ Ростовскій Ефремъ, по происхожденію, вѣроятно, богатый Ростовско-Суздальскій бояринъ, а по монашеству до архіерейства, вѣроятно, монахъ Печерскій, далъ монастырю подворье въ Суздали «и съ селы»[5]). Неизвѣстная по имени дочь сейчасъ помянутаго Ярополка Изяславича, супруга Полоцко-Минскаго князя Глѣба Всеславича вдала монастырю «пять селъ и съ че-

---

1) Несторъ выражается тутъ съ ораторскою ухищренностію: «друзіи же и села вдавающе на попеченіе имъ»; (у Бодянск. л. 12 об.); но что дѣло идетъ не о временномъ пользованіи, а о вѣчномъ владѣніи, это ясно изъ дальнѣйшаго.

2) У Бодянск. лл. 19, 20, 22 об., 24 и об., 27 об.

3) Прежде монастыря Печерскаго могъ получить недвижимыя имѣнія монастырь Георгіевскій Ярославовъ отъ своего утроителя.

4) Ипатск. лѣт. подъ 1158 г. sub fin., 2 изд., стр. 338.

5) Лѣтоп. подъ 1096 г. (Лаврен. 2 изд. стр. 230, Ипатск. 2 изд. стр. 166).

лядью» [1]). Если присоединить къ недвижимымъ имѣніямъ, которыми надѣленъ былъ Печерскій монастырь, огромные денежные вклады, которые онъ получалъ [2]), то несомнѣнно будетъ слѣдовать, что онъ былъ чрезвычайно богатъ. Преп. Ѳеодоръ Студитъ наставляетъ своихъ учениковъ-игуменовъ: «Да не копишь золота въ монастырѣ своемъ, но избытокъ всякаго вида (денегъ и всякихъ припасовъ) да раздаешь нуждающимся въ воротахъ двора твоего, какъ (дѣлали) и святые отцы [3]). Весьма мало вѣроятности думать, чтобы ученики преп. Ѳеодосія, ученика преп. Ѳеодора, слѣдовали сему наставленію...

Послѣ Печерскаго монастыря наши свѣдѣнія состоятъ только въ слѣдующемъ:

Преп. Антоній Римлянинъ купилъ и приложилъ своему монастырю находившееся рядомъ съ нимъ село Волховское [4]) съ тремя семейными холопами и тоню (рыбной ловли) въ Волховѣ [5]).

Великій князь Мстиславъ Владимировичъ (1125—1132), ктиторъ Новгородскаго Юрьева монастыря, далъ этому монастырю (черезъ посредство сына своего Всеволода, бывшаго на его мѣстѣ княземъ въ Новгородѣ) волость Буицѣ или Буецъ (Буйцы), находившуюся въ Деревской пятинѣ, на половинѣ разстоянія между древнимъ Дѣмономъ, нынѣшнимъ Демьянскомъ и Псковскимъ Торопцомъ [6]). Вмѣстѣ съ волостью князь далъ еще монастырю двѣ статьи княжихъ доходовъ, а именно: 1. «вѣно Вотское», т. е. какъ должно думать — княжія пошлины съ браковъ въ Вотской области (послѣ Вотской пятинѣ), 2. «осеннее полюдье даровное», т. е. княжіе сборы сполна или — что̀ гораздо вѣроятнѣе — частію, получавшіеся въ осенній проѣздъ князя по области или какъ бы въ его осеннюю славу («даровный» можетъ быть понимаемо тутъ двояко — или такъ, что въ осенній проѣздъ не было взимаемо опредѣлен-

---

1) Ипатск. лѣт. подъ 1158 г. sub fin. — Въ настоящее время извѣстна грамота Печерскому монастырю Андрея Боголюбскаго, которою онъ даетъ монастырю городъ Василевъ, нынѣшній Васильковъ, съ волостями; но грамота позднѣйшая поддѣльная (напечатана въ Описаніи Кіево-Печерской лавры митр. Евгенія).

2) Напр. сейчасъ названный Глѣбъ Всеславичъ «вда въ животѣ своемъ съ княгинею 600 гривенъ серебра, а 50 гривенъ золота», а его княгиня послѣ его смерти «вда 100 гривенъ серебра, а 50 гривенъ золота», а по своемъ животѣ (кромѣ 5 селъ) «и все да и до повоя» (т. е. все до повойника, или какъ теперь говорятъ — до нитки, движимое имѣніе), Ипатск. лѣт. подъ 1158 г. sub fin.

3) Въ завѣщаніи, у *Миня* t. 99 p. 1821 n. 21 и въ наставленіи ученику Николаю, ibid. p. 944.

4) Купилъ вмѣстѣ съ землей подъ монастырь, которая была земля этого села.

5) Грамота въ Истор. Іерархіи III, 124 (вторая изъ двухъ напечатанныхъ).

6) О волости Буецъ см. Неволина О пятинахъ и погостахъ Новгородскихъ (въ Запискахъ Геогр. Общ. кн. VIII) стр. 178 и прилож. стр. 234.

ныхъ сборовъ, а только добровольные дары, или такъ, что тутъ разумѣются не самые сборы, а дававшіеся сверхъ ихъ добровольные дары, что̀ было у насъ въ обычаѣ; затѣмъ, съ вѣроятностію должно предполагать, что тѣ или другіе дары не со всей области, а только съ какой нибудь ея части, которая не обозначена или потому, что это было сказано словесно, или по недосмотру, ибо дары со всей области было бы какъ будто слишкомъ много)[1]).

Преп. Варлаамъ Хутынскій оставилъ своему монастырю: два села съ небольшимъ количествомъ холоповъ[2]), нѣсколько пожень и ловища на Волховѣ (и Волховцѣ) рыбныя и гоголиныя[3]).

За отсутствіемъ положительныхъ свѣдѣній, вѣроятнымъ представляется думать не то, чтобы монастыри наши въ періодъ домонгольскій были надѣлены недвижимыми имѣніями болѣе или менѣе изобильно, а напротивъ то, что они владѣли ими только въ весьма незначительномъ числѣ и что Печерскій монастырь представлялъ между ними единственное и особое исключеніе. Какъ мы говорили выше, въ отдѣлѣ объ имѣніяхъ архіерейскихъ каѳедръ, въ періодъ домонгольскій недвижимыя имѣнія у князей и у бояръ еще не были слишкомъ многочисленны, а поэтому они и не могли имѣть такой охоты жертвовать ими, какъ это стало послѣ. Князья обезпечивали свои ктиторскіе монастыри, какъ должно думать, выдачей имъ ежегодной руги[4]) деньгами и съѣстными припасами, а частные люди богатые — бояре и гости или купцы творили милостыню монастырямъ и расплачивались съ ними за ихъ молитвы посредствомъ денежныхъ вкладовъ и доставленія съѣстныхъ припасовъ натурою. Монастыри, подобно архіереямъ, могли создавать себѣ недвижимыя имѣнія сами, посредствомъ собственной разработки пустопорожнихъ и свободныхъ земель, въ которыхъ въ древнее время не могло быть недостатка. Монастыри

---

¹) Еще Мстиславъ далъ монастырю «блюдо серебрьно въ 30 гривенъ серебра бити въ не на обѣдѣ, коли игуменъ обѣдаетъ». См. грамоту Мстислава, напечатанную неисправно въ Истор. Іерарх. VI, 772, перепечатанную у Карамзина къ II т. прим. 256. Въ Истор. Іерарх. еще напечатаны двѣ грамоты Юрьеву монастырю Всеволода сына Мстиславова, стр. 774, но онѣ подложны.

²) Одно рядомъ съ монастыремъ, который, какъ должно думать, былъ построенъ преп. Варлаамомъ на собственной землѣ, другое «на Слудищи за вклабнею вдалѣ», — Слудище, можетъ быть есть нынѣшняя Слудка, какъ называется возвышенный берегъ Волховца (притока Волхова) подъ селомъ Волотовымъ, которое отстоитъ отъ Хутынскаго монастыря верстахъ въ 3—4, т. е. село на Слудищи можетъ быть есть нынѣшнее Волотово (о Слудкѣ и Волотовѣ см. *архим. Макарія* Археолог. описаніе церковн. древностей въ Новгородѣ I, 568).

³) Грамота въ Истор. Іер. VI, 617.

⁴) Руга есть греческое ῥόγα и значитъ тоже, что латинское praebenda — жалованье.

общинножитные и сколько нибудь благоустроенные, по всей вѣроятности, это и дѣлали, причемъ должно подразумѣвать, что заботились не столько о томъ, чтобы имѣть многія села, сколько о томъ, чтобы имѣть немногія, да хорошія. Но что касается до монастырей особножитныхъ, каковыми должна быть предполагаема большая часть собственныхъ монастырей нашихъ періода домонгольскаго, то въ нихъ не могло этого быть: въ монастыряхъ этихъ, каждый, начиная съ начальниковъ, заботился только о самомъ себѣ и всѣ получавшіеся доходы, не составляя общей монастырской казны, поступали въ раздѣлъ; слѣдовательно — здѣсь не кому и не на что (т. е. ни на какія средства) было заботиться о созданіи имѣній.

Помимо недвижимыхъ имѣній доходы монастырей должны были состоять: изъ поминовенныхъ вкладовъ и платъ, изъ вкладовъ и жертвъ отъ случайнаго такъ сказать усердія, изъ вкладовъ постригавшихся въ монахи и изъ сборовъ по міру.

Въ Греціи чуть не каждый богатый человѣкъ имѣлъ свой монастырь, въ которомъ онъ хоронился и въ которомъ долженствовалъ быть поминаемъ. У насъ не вошло въ обычай, чтобы частные богатые люди строили свои монастыри; но необходимо думать, что съ самаго древняго времени вошло у насъ въ обычай, чтобы богатые люди хоронились въ монастыряхъ. Не говоря о томъ, что въ Греціи отчасти стараніями монаховъ, отчасти собственнымъ невѣжествомъ міранъ, создался взглядъ, будто поминовеніе въ монастыряхъ дѣйствительнѣе, чѣмъ въ приходскихъ церквахъ, — что поминовеніе въ монастыряхъ было надежнѣе, чѣмъ въ приходскихъ церквахъ, т. е. что монахи могли добросовѣстнѣе исполнять взятыя обязательства поминать: обычай долженъ былъ явиться съ самой ранней поры и изъ побужденій простаго тщеславія. Въ Греціи всѣ знатные люди погребались въ монастыряхъ; естественно, что и у насъ долженъ былъ составиться взглядъ, что мѣстомъ погребенія знатнаго человѣка долженъ быть монастырь, что быть погребену не въ монастырѣ значитъ быть погребену не совсѣмъ по знатному. Доходы монастырей отъ погребавшихся въ нихъ бояръ и вообще богатыхъ людей долженствовали быть болѣе или менѣе значительными, ибо въ древнее, такъ же какъ и въ старое, время жертвовались на поминъ души весьма большія деньги [1]). Въ позднѣйшее время у насъ стало монастырей такъ

---

[1]) Что даютъ знать законы, опредѣляющіе, чтобы въ случаѣ смерти безъ духовнаго завѣщанія человѣка, не имѣющаго дѣтей (а только родственниковъ), на поминовеніе души отдѣлялась третья часть его имѣнія и даже половина, см. новеллу Константина Порфирогенита въ Патр. *Миня* t. 113 p. 597 n. 11, сѵнодальные указы патр. Аѳанасія 1-го († 1293) у Ралли и П. V, 123 и 124, также у *Дюк.* въ Gloss. Graecit. подъ сл. Ψυχικόν (Въ Ярославовой Правдѣ,

много, что не могло хватать бояръ и богатыхъ людей на то, чтобы они могли погребаться во всѣхъ ихъ; но должно думать, что въ періодъ домонгольскій, когда монастырей было сравнительно немного, этотъ доходъ отъ поминовеній бояръ и людей богатыхъ былъ доходомъ наибольшей ихъ части (подразумѣвается монастырей собственныхъ). По финансовой сторонѣ дѣло съ заупокойнымъ поминовеніемъ имѣло себя въ періодъ домонгольскій у бояръ и людей богатыхъ, вѣроятно, такъ же какъ и въ послѣдующее время, именно — что извѣстный родъ погребавшійся въ извѣстномъ монастырѣ вносилъ въ послѣдній извѣстную сумму для вѣчнаго поминовенія въ сунодикѣ и что по каждомъ въ отдѣльности умершемъ лицѣ рода заказывались сорочины или годовщины (оплачивавшіяся, подразумѣвается, особо и само по себѣ) съ посильнымъ каждый разъ или иногда вкладомъ и сверхъ того. Бояре и богатые люди, погребавшіеся въ извѣстныхъ монастыряхъ, само собою разумѣется, до нѣкоторой степени смотрѣли на эти монастыри какъ на свои монастыри и какъ бы на свои ктиторіи. А поэтому совершенно вѣроятно думать, что кромѣ вкладовъ и платъ за поминовенія они считали своею обязанностію и вообще помогать монастырямъ въ средствахъ содержанія и что или ежегодно и въ опредѣленномъ количествѣ или по временамъ и въ произвольномъ количествѣ доставляли имъ натурою съѣстные припасы (Печерскій монастырь исключительно надѣленный вотчинами, какъ кажется, хотѣлъ быть исключительнымъ и относительно доходовъ поминовенныхъ. Въ Духовномъ Регламентѣ въ числѣ повѣстей, отводящихъ отъ пути спасительнаго, упоминается преданіе этого монастыря, «что погребенный тамо человѣкъ, хотя бы и безъ покаянія умерлъ, спасенъ будетъ», — ч. 2, дѣлъ общихъ отд. 1 п. 4. Можно было бы подумать, что это, дѣйствительно не приводящее къ пути спасительному, преданіе есть позднѣйшая выдумка временъ Польскаго владычества, когда была полная свобода выдумывать все, что хочешь. И однако, къ сожалѣнію, оно есть преданіе весьма древнее. Уже Несторъ въ житіи преп. Ѳеодосія увѣряетъ, будто онъ умирая обѣщался братіи: «се елико же васъ въ монастыри семъ умретъ, или игуменомъ гдѣ отосланъ [1]), аще и грѣхи будетъ кто сотворилъ, азъ имамъ о томъ предъ Богомъ отвѣщати» [2]). А Патерикъ Печерскій увѣряетъ, будто преп. Антоній и Ѳеодосій обѣщались, «что всякій (какъ монахъ, такъ мірянинъ) положенный въ мо-

въ главѣ: «О задници боярстѣй и о дружиннѣ» говорится: «паки ли (кто) безъ ряду (безъ завѣщанія) умреть, то все дѣтемъ, а на самаго часть дати души», въ Рускк. Достопп. I, 44).

[1]) Разумѣется то, что монахи Печерскаго монастыря брагы были на игуменство въ другіе монастыри.

[2]) У Бодянск. л. 28 об.

настырѣ, будетъ помилованъ, хотя бы и грѣшенъ былъ»[1]). Первоначальный лѣтописецъ, современный Нестору монахъ Печерскаго монастыря, но вопреки ему возвышавшійся надъ общею «вѣрою» монаховъ Печерскаго монастыря и нехотѣвшій быть пропагаторомъ ихъ тенденцій, влагаетъ въ уста умирающаго преп. Θеодосія слова: «аще по моемъ отшествіи свѣта сего монастырь ся начнетъ строити и (черноризци начнуть) прибывати въ немъ, то вѣжьте, яко пріялъ мя есть Богъ; аще ли по моей смерти оскудѣвати начнеть манастырь черноризци и потребами монастырскими, то вѣдуще будете, яко не угодилъ есмь Богу»[2]).

Бояре и люди богатые усердствовали не только къ тѣмъ монастырямъ, въ которыхъ погребались, но и ко всѣмъ вообще. А поэтому они могли давать свои вклады и дѣлать приношенія не только въ эти монастыри, но и въ другіе, съ которыми находились въ связяхъ по мѣсту или по какимъ либо личнымъ отношеніямъ (знакомые уважаемые монахи въ монастырѣ и пр.). Это мы разумѣемъ подъ жертвами случайнаго усердія.

Первоначально люди шли въ монахи такимъ образомъ, что все, что имѣли въ міру, оставляли въ этомъ послѣднемъ (раздавая нищимъ или отдавая родственникамъ) и какъ бы совершенно отрясая отъ ногъ мірскую пыль. Но когда монахи, переставъ имѣть единственнымъ средствомъ своего содержанія труды своихъ рукъ, начали принимать вспомоществовательныя приношенія отъ мірянъ, то естественно, что и шедшимъ въ монахи дозволено было приносить въ монастыри ихъ мірскія имѣнія какъ даръ и жертву. Такимъ образомъ монастыри начали обогащаться приношеніями богатыхъ людей, шедшихъ въ монахи. Однако, эти приношенія могли имѣть мѣсто только въ монастыряхъ строго общежительныхъ и только при томъ условіи, что богатые люди, шедшіе въ монахи, желали монашествовать по уставу строгаго общинножитія. Коль скоро допущено было въ монастыряхъ особножитіе, полное или неполное, то вмѣстѣ съ этимъ допущено было (или это́ значитъ, что допущено было) и то, чтобы богатые люди, шедшіе въ монахи, не жертвуя своихъ имѣній въ монастыри, оставляли ихъ при себѣ какъ свою частную собственность, и само собою понятно, что люди, желавшіе не общинно, — а особножительствовать предпочитали дѣлать исключительно послѣднее. Но послѣ появленія особножитія явились новые вклады въ монастыри со стороны поступающихъ въ монахи, именно — вклады обязательные или точнѣе говоря условленные (сказали бы мы условные, если бы не выходило дву-

---

[1]) Разсказъ Симона (1-й) о препод. Онисифорѣ (и также 5-й о препод. Аθанасіи Затворникѣ).

[2]) Подъ 1074 г. Первую половину рѣчи мы нѣсколько сократили (безъ всякаго ущерба смыслу), освободивъ ее, какъ намъ думается, отъ позднѣйшаго (не особенно толковаго) распространенія.

смыслія) и контрактные. Дѣло началось съ того, что въ монастыри общинножительные (каковыми первоначально были всѣ монастыри) начали приходить люди, которые желали монашествовать въ нихъ, но которые (не имѣя охоты быть истинными монахами) не желали подчиняться уставамъ общинножитія, — которые желали имѣть пищу и одежду лучшія, чѣмъ прочіе монахи, и быть освобожденными отъ общинныхъ работъ, или которые, имѣя пищу и одежду свои собственныя (первую у себя въ кельѣ, особо отъ общей трапезы) желали имѣть послѣднюю льготу, т. е. быть свободными отъ работъ. Эти люди входили въ условіе съ монастырями (какъ бы заключали съ ними контрактъ) и за обязательство доставлять имъ лучшую пищу и одежду съ освобожденіемъ отъ работъ или за сіе послѣднее дѣлали въ монастыри извѣстные денежные взносы [1]). Но въ монастыряхъ, какіе бы они ни были, начиная отъ строго общинножитныхъ и до самыхъ, если позволительно такъ выразиться, особножитныхъ, существуютъ нѣкоторыя общія обязанности, ибо и въ послѣднемъ случаѣ они суть все таки общины, хотя бы по одному только общему мѣсту жительства. Общее мѣсто жительства требуетъ нѣкоторыхъ общихъ работъ для его поддержанія и содержанія; слѣдовательно — и здѣсь было мѣсто тому, чтобы желающіе освобождать себя отъ всякихъ работъ дѣлали за себя взносы. Притомъ, въ монастыряхъ особножитныхъ нужно было сдѣлать взносъ за келью, которая давалась въ пользованіе монаху. Изъ взносовъ составлялись капиталы; капиталы, пускаемые въ оборотъ, раздаваемые въ ростъ, приносили проценты, которые и составляли доходъ наличныхъ пайщиковъ, такъ что особножитные монастыри съ этими взносами и составлявшимися изъ нихъ капиталами, дававшими проценты, представляли изъ себя какъ бы наши биржевыя артели: человѣкъ посредствомъ извѣстнаго взноса вкупался въ общину, какъ бы покупалъ въ ней себѣ мѣсто (отъ чего взносы назывались у насъ «вкупами») и затѣмъ пользовался выгодами. Люди, посредствомъ взносовъ освобождавшіе себя отъ общинныхъ работъ и отъ всякихъ общинныхъ обязанностей, предполагаютъ другой классъ людей, которые за нихъ работали, т. е. которые принимаемы были безъ взносовъ, съ условіемъ быть работниками за людей привиллегированныхъ, такъ что по силѣ этихъ взносовъ братства монастырей должны были раздѣлиться на два класса — на работниковъ и неработниковъ или какъ бы господъ. Всякій монастырь для своего обихода,

---

[1]) Патр. Алексѣй пишетъ въ своемъ уставѣ: «Дающимъ такъ называемыя отрицанія (погречески въ Уставѣ импер. Ирины ἀποταγή — сейчасъ названный взносъ) и за это хотящимъ быть свободными (отъ работъ) и кельи имѣть лучшія и слугъ имѣть большее число и хлѣбъ и вино получать лучшіе и въ большемъ количествѣ, не позволяемъ вступить и на дворъ монастырскій», ркп. л. 235 об.

смотря по размѣрамъ этого послѣдняго и по размѣрамъ его самаго, требовалъ извѣстнаго количества работниковъ. Какъ скоро извѣстный монастырь имѣлъ полный штатъ потребныхъ ему работниковъ, онъ не имѣлъ нужды болѣе принимать ихъ, а напротивъ имѣлъ побужденія не принимать, ибо ихъ нужно было кормить и содержать; такимъ образомъ, эти взносы и эта артельность жизни монаховъ должны были имѣть своимъ послѣдствіемъ то, что люди бѣдные могли поступать въ монастыри только въ извѣстномъ числѣ, т. е. только въ такомъ числѣ, какое требовалось монастырями по ихъ нуждамъ. Греческій обычай взносовъ перешолъ и къ намъ, и именно — еще въ періодъ домонгольскій и болѣе или менѣе немедленно въ слѣдъ за появленіемъ у насъ настоящихъ монастырей. Несторъ въ житіи преп. Өеодосія пишетъ, что когда онъ — Өеодосій пришолъ изъ Курска въ Кіевъ, съ намѣреніемъ постричься въ монахи, то «обходи вся монастыря, хотя быти мнихъ и моляся имъ, да пріятъ ими будетъ; они же, видѣвша отрока простость и ризами же худами облечена, не рачиша того пріяти»[1]); и еще пишетъ о Өеодосіи, когда онъ сталъ игуменомъ монастыря: «(принималъ всякаго хотѣвшаго быть черноризцемъ и приходившаго къ нему) не отрѣваше ни убога, но вся пріимаше со всякимъ усердіемъ, бѣ бо и самъ въ искушеніи томъ былъ, яко же и вышеречеся, егда бо пріиде отъ града своего, хотя быти мнихъ, якоже обходящую тому вся монастыря, не рачахуть бо того пріяти... се бо си вспоминая благій, какова скорбь бываетъ человѣку тогда хотящему острищися, и сего ради вся съ радостію приходящая пріимаше»[2])... Эти слова Нестора не могутъ быть понимаемы о времени преп. Өеодосія потому, что тогда еще не было настоящихъ монастырей, но онѣ свидѣтельствуютъ объ его собственномъ времени. До какой степени вкладничество было распространено у насъ въ періодъ домонгольскій, это видно изъ того, что проникло въ самый Печерскій монастырь. Въ Патерикѣ разсказывается, что одинъ малосхимный монахъ монастыря «много разъ хотѣлъ постричься (въ великую схиму), но по нищетѣ его братія пренебрегали имъ»[3]): ясно, что онъ былъ не вкладчикъ, а рабочій (трудникъ).

Такимъ образомъ, одинъ изъ источниковъ дохода монаховъ и именно, какъ должно думать, не всѣхъ монаховъ, а только монаховъ вкладчиковъ составляли проценты съ капиталовъ, образовавшихся отъ вкладовъ. Изъ періода домонгольскаго мы не имѣемъ свидѣтельствъ, чтобы монахи занимались и спеціально промышляли отдачей денегъ въ ростъ; но изъ

---

[1]) У Бодянск. л. 5.
[2]) Ibid. л. 10 об.
[3]) Разсказъ Поликарпа послѣдній о Пименѣ многострадальномъ.

послѣдующаго времени мы имѣемъ свидѣтельства, не оставляющія въ этомъ никакого сомнѣнія (Обычай приношенія въ монастыри и взиманія въ нихъ вкладовъ или вкуповъ съ постригавшихся, начавшійся не позднѣе 7-го вселенскаго собора,—пр. 19, въ послѣдующее время весьма оразнообразился въ Греціи и состоялъ не только въ томъ, что мы указали, но и во многомъ другомъ, какъ это показываютъ слова импер. Ирины въ Типикѣ монастырю Κεχαριτωμένης, предписывающей: «хочемъ, чтобы приходящія (въ монастырь) были принимаемы и постригаемы даромъ и присоединяемы были къ числу сестеръ безъ какого либо даянія: да не подастъ никто ни отреченія ни обычнаго (пошлины) и да не взыщется (съ кого-нибудь) ни приноса ни такъ называемаго столоваго ни иного чего нибудь какимъ бы то ни было именемъ ни называемаго»[1]). Знать всѣ виды взносовъ, не будучи нисколько назидательнымъ, было бы любопытно, потому что проясняло бы финансовую сторону жизни монастырей, а въ связи съ нею отчасти и самаго общества; однако у насъ пока не достаетъ свѣдѣній. Имѣется нѣкоторое количество извѣстій, хотя и не на столько, чтобы совершенно прояснять дѣло, о взносѣ называвшемся ἀδελφᾶτον, отъ ἀδελφός—братъ, по-русски можно перевести братчинство, по-старосербски адрьфать, причемъ самъ взнощикъ назывался ἀδελφάτωρ[2]) — братчинникъ. Монахъ или міряninъ вносилъ въ монастырь, какъ бы въ банкъ, извѣстную сумму, называвшуюся ἀδελφᾶτον, или нѣсколько таковыхъ суммъ, — нѣсколько аделфатовъ, и за это получалъ, на подобіе ренты отъ вѣчнаго банковаго вклада, вѣчное, имѣющее быть передаваемымъ по наслѣдству, право на содержаніе отъ монастыря или одного лица (самаго ли вкладчика аделфата или другаго, кого онъ хотѣлъ) или нѣсколькихъ лицъ, смотря по тому, сколько было вносимо аделфатовъ. Притомъ міряне аделфаторы (лица содержавшіяся на аделфаты) или поступали на житье въ монастыри или получали содержаніе отъ нихъ себѣ на дома[3]). Иногда внесеніе въ монастыри аделфатовъ соединялось съ благотвореніемъ имъ: міряninъ вносилъ въ монастырь одинъ или нѣсколько аделфатовъ, но не требовалъ себѣ непосредственно содержанія за нихъ, а только выговаривалъ себѣ воспользоваться своимъ правомъ, если бы случились съ нимъ несчастія и онъ пришолъ въ бѣдность; равнымъ образомъ вносили аделфаты съ правомъ пользоваться ими не вѣчно, а

---

1) Οὔτε γὰρ ἀποταγὴν παρέξει τις, οὔτε συνήθειαν, οὔτε προσένεξιν (ς) ἐπιζήτηθήσεται, οὔτε τὸ λεγόμενον τραπεζιατικὸν, οὔτ᾽ ἄλλο τι ὁποιῳδήποτε ὀνόματι κατονομαζόμενον, гл. 7.

2) Вальсам. въ толков. на 19 пр. 7 всел. соб., у Ралли и П. II, 633.

3) Раздѣлялись на живущихъ въ монастыряхъ (монастырныхъ) и на внѣмонастырныхъ, см. Іоанна патр. Антіохійскаго De monasteriis laicis non tradendis, у *Миня* въ Патр. t. 132 p. 1141 fin.: κοσμικοὶ ἀδελφοὶ ἐσωμονῖται καὶ ἐξωμονῖται.

только по смерть, такъ чтобы послѣ смерти они обращались въ даръ монастырю. Вообще, на внесеніе этихъ аделфатовъ въ монастыри (своего рода банки) смотрѣли какъ на средство обезопасить себя отъ случайностей и превратностей жизни. Патріархи, а можетъ быть и цари, сдѣлали изъ аделфатовъ особое примѣненіе: они начали раздавать ихъ въ даръ какъ пожизненную аренду. Извѣстному лицу давался патріархомъ въ извѣстномъ монастырѣ аделфатъ безъ внесенія имъ соотвѣтствующихъ денегъ; это значитъ, что на монастырь возлагалось обязанность (даромъ) доставлять лицу аделфаторское содержаніе. Чтобы у насъ въ Россіи когда либо были аделфаты, на это мы пока не встрѣчали указаній. О нихъ кромѣ указанныхъ мѣстъ, см. Вальсамона въ прим. на 10 тит. 1 гл. Номоканона Фотіева (аренда) и въ толков. на 37 прав. Трулльск. соб., у Ралли и П. I, 238 нач. и II, 390 sqq., Acta Patriachatus Constantinopolitani *Миклошича* и *Миллера*, ч. II стрр. 353, 424 и 430, Акты Русскаго на святомъ Аѳонѣ монастыря св. великомуч. и цѣлителя Пантелеймона, Кіевъ, 1873, стрр. 186, 401 sqq. и 407, въ Рјечник'ѣ *Даничича* подъ сл. адрьфато, *Дюканжа* Gloss. Graecit. и словари *Меурсія* и *Свицера* подъ сл. ἀδελφάτον, cfr у Дюканжа въ Gloss. Latinit. подъ слл. Conversi, Donati, Laici (fratres), Oblati).

И въ настоящее время значительная часть нашихъ монастырей пользуются «сборами» по міру какъ однимъ изъ источниковъ своего содержанія. Относительно древняго времени необходимо думать, что пользовались этимъ источникомъ рѣшительно всѣ монастыри. Въ настоящее время сборничанье монастырей ограничено и подвергнуто контролю; но въ древнее время оно было совершенно свободно, и предполагать, чтобы кто нибудь не хотѣлъ пользоваться источникомъ дохода, предоставленнымъ въ его полную волю и нисколько не незначительнымъ, конечно, было бы невѣроятно. Относительно этихъ сборовъ у насъ въ Россіи мы не имѣемъ свѣдѣній ни за древнее ни за позднѣйшее время; за древнее время мы не имѣемъ свѣдѣній о нихъ и въ Греціи. Въ позднѣйшее время у Грековъ, начиная съ XVI вѣка и до начала нынѣшняго, они доходили до совершеннаго безобразія: чуть не половина монаховъ каждаго монастыря (разумѣемъ монастыри, въ которыхъ были монахи, ибо въ Греціи, какъ мы говорили выше, было и есть множество монастырей, въ которыхъ нѣтъ монаховъ) постоянно находилась въ сборѣ и весь православный міръ, за исключеніемъ нашей Московской (но не Кіевской) Россіи, бывшей совершенно благоразумно закрытою для безцеремоннѣйшаго и неблаговиднѣйшаго нищенствованія, рѣшительно былъ наводненъ этими сборщиками. Должно думать, что въ древнее время въ Греціи и у насъ, какъ у насъ и въ позднѣйшее время, было въ этомъ отношеніи гораздо лучше и умѣреннѣе.

Въ позднѣйшее время, какъ и до настоящаго, многіе монастыри начали получать значительные или даже очень значительные доходы отъ собиравшихся въ нихъ богомольцевъ для поклоненія лежащимъ въ нихъ мощамъ. Въ древнее время такимъ монастыремъ былъ развѣ одинъ Печерскій, послѣ того какъ были открыты мощи преп. Θеодосія. Изъ всѣхъ же другихъ монастырей еще ни въ одномъ не было мощей.

Такъ какъ въ періодъ домонгольскій не было еще у монастырей позднѣйшихъ вотчинъ; такъ какъ тогда еще не было въ нихъ и гораздо позднѣе начавшихъ являться мощей[1]): то представлялось бы думать, что монастыри періода домонгольскаго были бѣдны въ сравненіи съ послѣдующими нашими монастырями. На самомъ дѣлѣ вещественную обезпеченность первыхъ монастырей въ сравненіи съ послѣдними должно представлять себѣ нѣсколько иначе. Въ позднѣйшее время явились у насъ монастыри, надѣленные вотчинами въ тысячи душъ крестьянъ, десятки и даже сотни тысячъ, т. е. весьма и чрезмѣрно богатые; но такихъ монастырей въ общемъ количествѣ было не слишкомъ много,—не особенно большая группа; между тѣмъ при чрезмѣрномъ увеличеніи общаго числа монастырей было весьма не малое количество монастырей весьма бѣдныхъ, такъ что на двухъ противоположенныхъ концахъ монастыри позднѣйшаго времени представляли двѣ крайности — аристократовъ и паріевъ. Въ періодъ домонгольскій, при отсутствіи вотчинъ и мощей, не было монастырей страшно и весьма богатыхъ, за исключеніемъ одного весьма богатаго—Печерскаго; но такъ какъ они были сравнительно весьма малочисленны, то и однихъ указанныхъ нами выше средствъ, кромѣ вотчинъ и мощей, должно было хватать настолько, чтобы всѣ они были достаточны и чтобы во всѣхъ ихъ монахи, безъ позднѣйшей княжеской роскоши нѣкоторыхъ, были совершенно сыты т. е. вещественное благосостояніе монастырей періода домонгольскаго должно быть представляемо не имѣющимъ крайностей серединнымъ или среднимъ достаткомъ и довольствомъ.

VII.

Общественное значеніе и служеніе монаховъ.

Въ заключеніе намъ остается сказать объ общественномъ значеніи и служеніи у насъ монаховъ.

Монашество явилось среди христіанскаго общества вовсе не для цѣлей общественнаго служенія. Люди отказывались и отрекались отъ міра не

---

[1]) Послѣ мощей преп. Θеодосія первыя мощи въ монастыряхъ — мощи преп. Сергія Радонежскаго, обрѣтенныя въ 1423 г.

за тѣмъ, чтобы отрекшись отъ него, остаться въ немъ и самоотверженно служить обществу, а за тѣмъ, чтобы не только переносно, но и буквально удалиться изъ него — міра и въ полномъ разобщеніи съ нимъ посвятить себя единственно и всецѣло подвигу спасенія своей души. Въ исключительныхъ случаяхъ монахи или что тоже пустынники не отказывались подавать свою помощь обществу, когда сами находили ее полезною или когда общество нарочито искало ея, но по минованіи въ нихъ временной надобности они снова возвращались къ себѣ, чтобы снова служить исключительно своимъ душамъ[1]). Когда изъ пустынь монахи возвратились въ города и селенія и снова возсоединились съ міромъ, они естественно не могли поставить себя такъ, чтобы жить въ мірѣ и въ тоже время оставаться совершенно чуждыми общественной жизни. Но при этомъ они не приняли на себя новыхъ обѣтовъ и не задавали себѣ новыхъ цѣлей какого либо общественнаго служенія, а остались при тѣхъ же обѣтахъ и цѣляхъ, что̀ и прежде, возвращеніе же ихъ въ міръ было ни чѣмъ инымъ, какъ просто уклоненіемъ отъ пути истиннаго монашества. Представители древняго западнаго монашества рекомендовали монахамъ какъ нарочитое дѣло, имѣющее общественное значеніе, изученіе наукъ[2]); въ позднѣйшее время явились на западѣ монашескіе ордена, которые уже прямо соединили обѣты монашества съ обѣтами служенія обществу[3]). Но восточное монашество, постоянно составлявшее изъ себя, какъ и доселѣ составляющее, одинъ орденъ: Пахоміе-Василіевъ (Пахомій В. и Василій В.)[4]), навсегда осталось при тѣхъ обѣтахъ и цѣляхъ (въ идеѣ), съ которыми оно впервые явилось въ Египтѣ,

---

[1]) Антоній Великій дважды приходилъ изъ пустыни въ Александрію: въ первый разъ по собственному побужденію за тѣмъ, чтобы въ гоненіе Діоклетіаново «своими увѣщаніями подкрѣплять исповѣдниковъ вѣры въ мужествѣ и твердости»; во второй разъ по вызову св. Аѳанасія, чтобы всенародно обличить ересь Аріанъ, — *П. С. Казанскаго* Исторія монашества I, 53 и 81.

[2]) Аврелій Кассіодоръ († послѣ 562 г.), современникъ Бенедикта Нурсійскаго, основателя ордена Бенедиктинцевъ. См. *Гизелера* Kirchengeschichte, 1-en B. 2-te Abth., § 119.

[3]) Францисканцы или Fratres minores (Минориты) и Доминиканцы или Fratres praedicatores, явившіеся одновременно въ началѣ XIII вѣка и поставившіе цѣлію своего общественнаго служенія «спасеніе людей посредствомъ нарочитой проповѣди въ обществѣ вѣры и благочестія».

[4]) Анзельмъ, епископъ Гавельбергскій, бывшій въ Константинополѣ посломъ отъ импер. Лотарія въ 1135 г., говоритъ о монахахъ Константинопольскихъ, что одни изъ нихъ подвизаются по уставу блаженнаго Антонія, другіе — блаженнаго Пахомія, третьи — Василія Великаго (Слова его у *Дюканжа* въ Const. Christ. Lib. IV n. IV, monasterium Philanthropi). Вѣроятно, онъ хочетъ тутъ различать монаховъ строго общинножитныхъ, нестрого общинножитныхъ и особножитныхъ.

т. е. при обѣтѣ отреченія отъ міра и яже въ мірѣ и цѣли — аскетической жизни[1]).

По каноническому правилу вселенскаго собора «монашествующіе въ каждомъ градѣ и странѣ да соблюдаютъ безмолвіе, да прилежатъ токмо посту и молитвѣ, безотлучно пребывая въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ отреклись отъ міра, да не вмѣшиваются ни въ церковныя ни въ житейскія дѣла и да не пріемлютъ въ нихъ участія, развѣ токмо когда будетъ сіе поручено епископомъ града, по необходимой надобности» (4 вселен. соб. пр. 4). Такимъ образомъ, монахи не только не призваны къ общественной дѣятельности, но она положительно запрещается имъ, кромѣ извѣстныхъ особенныхъ случаевъ. Если монахи въ позднѣйшее время стали до нѣкоторой степени постоянными участниками общественной дѣятельности, то это случилось именно вслѣдствіе уклоненія монашества съ его истиннаго и собственнаго пути и строго говоря это участіе есть нѣчто противузаконное, и — разумѣется — тѣмъ болѣе противузаконно, чѣмъ болѣе дѣятельно.

Есть множество людей, которые строго порицаютъ наше монашество за его безполезность для міра. Вслѣдствіе этого защитники монашества стараются всевозможнымъ образомъ преувеличивать его общественное значеніе. Первые были бы правы, если бы дѣло основывалось не на недоразумѣніи, а вторые достигаютъ своей цѣли единственно посредствомъ ораторскихъ, громкихъ, но ничего не содержащихъ и нисколько не под-

---

1) Указывая на то, что представители древняго западнаго монашества рекомендовали монахамъ, какъ нарочитое дѣло, изученіе наукъ, мы вовсе не хотимъ сказать, что на Востокѣ не было монаховъ ученыхъ. На Востокѣ не запрещалось монахамъ быть учеными, и кто хотѣлъ дѣлаться ученымъ, тотъ дѣлался имъ. Но мы хотимъ сказать, что на Востокѣ не было нарочитымъ образомъ вмѣняемо монахамъ въ обязанность изученіе наукъ, что въ монастыряхъ не составлялось ученыхъ братствъ, которыя бы поставляли свою специальную задачу въ этомъ изученіи наукъ и вмѣстѣ въ приготовленіи дальнѣйшихъ ученыхъ, такъ чтобы изученіе наукъ существовало въ монастыряхъ постоянно и организованно. Восточнымъ монахамъ рекомендовалось только чтеніе «божественныхъ» — святоотеческихъ писаній для назиданія душевнаго (По новеллѣ Юстиніана 133, гл. 6, у монаховъ должны быть два занятія: чтеніе божественныхъ писаній и приличествующія монахамъ рукодѣлія, — объ этихъ послѣднихъ см. Василія В. въ Ὅροι κατὰ πλάτος, гл. 38. Тоже повторяется и въ послѣдующее время. Монастырь Студійскій при преп. Ѳеодорѣ и нѣкоторое время послѣ него былъ въ большей или меньшей мѣрѣ монастыремъ нарочито ученымъ, часть братства котораго нарочито посвящала себя наукамъ, см. жизнь преп. Ѳеодора въ Патр. *Миня* t. 99 p. 168 n. 57: но это не правило, а исключеніе, и другихъ примѣровъ намъ неизвѣстно. О пренебреженіи къ наукамъ древнихъ восточныхъ монаховъ см. Созомена H. E. I, 12, cfr *Гизелера* Kirchengeschichte, 1-en Bandes 2-te Abth., § 95).

крѣпленныхъ доказательствами фразъ [1]). Въ монахи идутъ не для служенія міру, а для отрѣшоннаго отъ міра спасенія своихъ душъ: какое же право спрашивать того, что вовсе не обѣщается? Но порицателямъ монашества, къ которымъ принадлежитъ едва ли не наибольшая часть образованнаго общества, ненавистно въ немъ то, что весьма многіе идутъ въ монахи вовсе не для спасенія своихъ душъ, а подъ видомъ сего для самаго безцеремоннаго пасенія своихъ тѣлесъ, что на мнимыхъ постниковъ, дѣвственниковъ и худоризцевъ слишкомъ много уходитъ изъ міра денегъ, которымъ могло бы быть дано лучшее назначеніе, чѣмъ прохлада тунеядцевъ. Но тутъ совсѣмъ другой вопросъ не о безполезности для міра монашества, а объ его неудовлетворительномъ и, если угодно, крайне неудовлетворительномъ состояніи: реформируйте монастыри по истиннымъ уставамъ монашескимъ или точнѣе по истинному уставу монашескому, ибо таковыхъ истинныхъ уставовъ только одинъ, заставьте монаховъ не обманывать только міръ видомъ монашества, а дѣйствительно жить помонашески, какъ они вовсе не въ шутку, а совершенно серьёзно обѣщаются при постриженіи, — и комары, піющіе кровь (всѣ эти убоявшіеся премудрости исключенные семинаристы и всѣ эти не плохаго ума мѣщане и мужички, приносящіе изъ міра въ монастыри такую практичность) быстро разлетятся и больше не будутъ прилетать, и монахи не будутъ искать у міра денегъ, а будутъ отказываться отъ нихъ. Но очень многіе противъ самаго монашества въ восточномъ или нашемъ видѣ, т. е. противъ отреченія отъ міра для личныхъ аскетическихъ подвиговъ, а не для самоотверженно-дѣятельнаго служенія обществу. Допустивъ это, нужно будетъ отвѣтить противникамъ нашего монашества: учреждайте новые монашеско-общественные ордена, такъ чтобы люди отказывались отъ міра и въ тоже время оставались въ немъ для самоотверженнаго служенія обществу; но оставьте свободу (одинаковое право на которую имѣютъ рѣшительно всѣ) и тѣмъ людямъ, которые хотѣли бы спасаться по старому способу.

Если бы монахи остались тѣмъ, чѣмъ намѣревались быть, то они принесли бы великую пользу обществу и безъ непосредственнаго участія въ его дѣлахъ, — принесли бы пользу примѣромъ, словомъ и дѣломъ.

Истинное монашество есть совершенное отреченіе отъ міра. Слѣдовательно, отреченіе въ томъ числѣ и прежде всего отъ двухъ злыхъ и черныхъ его боговъ, превращающихъ его изъ прекраснаго міра Божія въ жалкій міръ неправды и суеты, — корыстолюбія и честолюбія или точнѣе говоря — двойственно проявляющаго себя одного бога — себялюбиваго человѣческаго «я», культъ которому состоитъ въ томъ, что люди

[1]) Образцы немалыхъ противорѣчій себѣ по сему поводу можно видѣть у покойнаго достопочтеннаго П. С. Казанскаго въ его Исторіи правосл. монашества на Востокѣ.

безжалостнымъ образомъ эксплуатируютъ одни другихъ и что они низкимъ образомъ раболѣпствуютъ одни передъ другими. Небольшая горсть людей, которая бы стояла внѣ міра, какъ не преклоняющая колѣна его Ваалу, конечно, не была бы сильна своимъ примѣромъ истребить въ мірѣ идолопоклонство. Но что этотъ примѣръ былъ бы не безъ своего благодѣтельнаго вліянія, что между тысячами мірскихъ людей онъ дѣйствовалъ бы обличающимъ, вразумляющимъ, умѣряющимъ и отрезвляющимъ образомъ на единицы, это такъ же несомнѣнно, какъ то, что истинная добродѣтель (именно истинная и никакъ не фарисействующая и не состоящая въ одной только благолѣпно расчесанной бородѣ) никогда не остается безъ своего благодѣтельнаго вліянія. «Они для того удалились въ пустыню, говоритъ Іоаннъ Златоустый о монахахъ мірянину, чтобы научить и тебя презирать суету мірскую» [1]): и несомнѣнно, что примѣръ монаховъ поучалъ бы мірянъ, если бы монахи остались настоящими монахами.

Монахи удалились изъ міра въ пустыни. Но міряне сами шли къ нимъ, чтобы искать ихъ благословенія и внимать ихъ поученіямъ. Если бы монахи остались тѣмъ, чѣмъ намѣревались быть, они стали бы въ христіанскомъ обществѣ его пророками, подобными пророкамъ еврейскимъ, т. е. неблазненными, безбоязненными и безпощадными обличителями людей. Въ мірѣ есть нарочито поставленные обличители—пастыри церкви. Но всякій пастырь церкви, какъ тотъ же мірской человѣкъ, связанъ мірскими отношеніями и житейскими нуждами и волей-неволей долженъ до нѣкоторой степени зрѣть на лица, ибо люди сильные могутъ обрушиться на него своимъ гнѣвомъ, а люди богатые могутъ заключить для него свою дающую руку. Но истинный монахъ отъ всего отрекся, ничего не боится и ни въ чемъ не нуждается: какая сила и какое богатство, для него совершенно безразличныя, могли бы заградить его обличающія уста? Въ этой роли небоязненныхъ и нелицепріятныхъ обличителей людей, стоящихъ такъ сказать выше обыкновеннаго обличенія, сколько бы добра могли принести монахи обществу, если бы остались истинными монахами? Въ мірѣ никогда не было недостатка въ такъ называемыхъ мелкихъ тираннахъ, которые въ видѣ помѣщиковъ, въ видѣ начальниковъ областей большихъ и малыхъ (губернаторовъ и исправниковъ), въ видѣ заводчиковъ и фабрикантовъ, ростовщиковъ и скупщиковъ и всякихъ денежныхъ эксплуататоровъ (ибо притѣснительная власть капитала нисколько не менѣе сильна, чѣмъ и настоящая власть) являются для людей истиннымъ бичомъ Божіимъ. Унимать эти сѣкущіе бичи, возвращая сотнямъ и тысячамъ людей свободное дышаніе, было бы высокимъ призваніемъ истинныхъ монаховъ!

---

[1]) См. у *П. С. Казанскаго* въ Исторіи монашества ч. I, стр. 17.

Если бы монахи остались истинными монахами, они не имѣли бы нужды въ стяжаніяхъ. А между тѣмъ міръ усердствовалъ бы приносить имъ эти стяжанія не менѣе того, сколько приносилъ и послѣ того, какъ они стали стяжателями. Какая прекрасная роль была бы для монаховъ служить передатчиками богатствъ изъ рукъ людей богатыхъ въ руки людей бѣдныхъ и какой величайшей важности соціальнымъ органомъ они могли бы явиться, разрѣшая наилучшимъ образомъ проблемму объ уравновѣшеніи въ мірѣ богатства и бѣдности! Для сего имъ не нужно было бы возвращаться изъ пустынь въ міръ (и слѣдовательно переставать быть истинными монахами): ихъ посредниками въ передачѣ богатствъ отъ богатыхъ бѣднымъ могли бы служить благочестивые міряне или такъ сказать ихъ мірскіе братія — fratres laici.

Возвратившись въ міръ, монахи не могли не принять прямаго, болѣе или менѣе дѣятельнаго, участія въ его дѣлахъ. Если въ отношеніи къ самимъ себѣ они поставили цѣлію спасеніе душъ, то естественно, что и въ отношеніи къ міру они могли имѣть цѣлію только желаніе ему блага. Большая или меньшая степень дѣятельнаго осуществленія этого желанія, само собою разумѣется, должна была условливаться степенью способности къ осуществленію. Наше монашество въ своемъ большинствѣ было весьма не высоко въ отношеніи къ умственному развитію, монашествовало и спасалось въ совершенной простотѣ сердца и ума. Слѣдовательно, несправедливо спрашивать съ него многаго, равно какъ несправедливо и приписывать ему многое. Большинство нашихъ монаховъ не въ состояніи было оказывать пользы обществу инымъ образомъ, какъ только молитвою за него, и необходимо думать, что оно и ограничивалось только тѣмъ, что было ему по силамъ, не пытаясь брать на себя непосильнаго и не стремясь далѣе своихъ предѣловъ. Но если вслѣдствіе этого наше монашество вовсе не такъ дѣятельно участвовало въ общественныхъ дѣлахъ, какъ было въ Греціи, за то у насъ вовсе не было, какъ тамъ, и того, чтобы монахи въ иныхъ случаяхъ, по своему понимая благо общества, «возмущали дѣла церкви и государственныя» (4 всел. соб. пр. 4).

Переставъ быть людьми не отъ міра, поставивъ себя въ зависимость отъ міра принятіемъ отъ него стяжаній, монахи утратили способность быть его учителями исключительными. Но вмѣстѣ съ этимъ они не утратили способности быть учителями обыкновенными, сохранивъ въ тоже время всю свободу и все удобство къ сему труду. Поэтому тѣ изъ нашихъ монаховъ, которые чувствовали себя способными быть учителями, въ слѣдъ за монахами греческими, посвящали себя дѣлу народнаго учительства. Простой народъ нашъ съ такой же готовностью наклоненъ внимать наставленіямъ и поученіямъ о благочестіи, какъ это и у другихъ людей[1]).

---

[1]) А утверждать, чтобы народъ нашъ былъ наклоненъ къ сему несравненно

Но въ древнее время рѣшительное большинство нашихъ пастырей или приходскихъ священниковъ вовсе неспособны были къ исполненію той своей обязанности, которая называется учительствомъ. Послѣ пастырей оставались церкви съ ихъ богослуженіемъ; но, во-первыхъ, богослуженіе вовсе не живое слово, во-вторыхъ — въ древнее время оно также далеко не сполна было понятно для простаго народа, какъ и теперь. Гдѣ же было взять народу настоящаго и вразумительнаго поученія? Въ отвѣтъ на этотъ спросъ, по примѣру Греціи, явились у насъ грамотные и начитанные монахи, исполненные усердія и ревности поучать. Въ настоящее время эти учительные монахи или эти монахи-учители не составляютъ обыденнаго явленія и не всякій ихъ видалъ. Однако и доселѣ они еще не совсѣмъ перевелись и даютъ возможность наглядно составить себѣ понятіе объ ихъ древнихъ и старыхъ предшественникахъ. Является въ какомъ нибудь монастырѣ учительный благочестивый старецъ, распространяется о немъ слухъ, и народъ изъ ближнихъ и дальнихъ мѣстъ начинаетъ стекаться къ нему толпами, а его келья превращается въ непрестанно полную аудиторію. Какъ есть въ настоящее время, такъ было и въ древнее. Примѣръ монаха-народнаго учителя изъ періода домонгольскаго мы имѣемъ въ лицѣ преп. Авраамія Смоленскаго, который былъ именно однимъ изъ тѣхъ книжныхъ монаховъ, которые принимали на себя учительство какъ нарочитую профессію или нарочитый трудъ. Весь Смоленскъ, по словамъ его біографа, стекался къ нему, ища слова назиданія, и онъ поучалъ день и нощь, никогда не смыкая устъ своихъ и преподавая наставленія всѣмъ — малымъ и великимъ, рабамъ и свободнымъ, бѣднымъ и богатымъ. Другаго подобнаго народнаго учителя представляетъ Патерикъ Печерскій въ лицѣ затворника Никиты (у Поликарпа сказаніе 1-е). Мы не имѣемъ или не знаемъ прямыхъ свидѣтельствъ, насколько монахи домонгольскаго періода подвизались въ дѣлѣ народнаго учительства, но со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что тѣ изъ нихъ, которые были способны къ сему учительству, смотрѣли на него, какъ на свою прямую обязанность и стремились упражняться въ немъ по мѣрѣ силъ со всѣмъ усердіемъ. Мы уже говорили выше, что въ Греціи въ позднѣйшее время установился обычай, чтобы духовниками дѣлаемы были исключительно монахи, т. е. іеромонахи, и что изъ Греціи обычай, не въ тамошней исключительности, перешолъ и къ намъ. Нѣтъ сомнѣнія, что назначенія въ духовники монаховъ не всегда совершались у насъ, такъ же какъ и въ Греціи, съ строгимъ

болѣе, чѣмъ у другихъ людей и исключительнымъ образомъ, какъ это утверждаютъ иные, мы не видимъ достаточныхъ основаній (которыхъ утверждающіе это вовсе не представляютъ).

разборомъ и что далеко не всѣ монахи шедшіе въ духовники способны были не только слушать исповѣдающихся, но и поучать ихъ. Однако, не предполагая ни лучшаго ни худшаго, вѣроятно думать, что довольно значительная часть мѣстъ духовническихъ занимаема была именно монахами способными и наклонными къ учительству. Такимъ образомъ, этотъ обычай назначать въ духовники монаховъ велъ къ тому, что способные между ними къ роли народныхъ учителей въ болѣе или менѣе значительной степени размѣщались въ средѣ самаго народа.

Игумены монастырей вмѣстѣ съ архіереями представляли собою высшее духовенство, которое могло простирать свое вліяніе не только на народъ, но и на дѣла государственныя. Все, что мы выше сказали объ архіереяхъ, какъ о миротворцахъ князей, вполнѣ должно быть относимо и къ игуменамъ, ибо эти послѣдніе всегда были въ семъ отношеніи ихъ дѣятельными и усердными помощниками, а въ случаѣ ихъ небытія или отсутствія съ такою же, какъ они, ревностію принимали ихъ роль на себя. Какъ къ архіереямъ обращались князья въ своихъ взаимныхъ ссорахъ, ища въ нихъ посредниковъ, такъ подобнымъ образомъ они обращались и къ игуменамъ.

Правило вселенскаго собора, какъ мы видѣли выше, дозволяетъ епископамъ въ случаяхъ необходимой надобности или важныхъ нуждъ обращаться къ помощи монаховъ. Въ Греціи однимъ изъ важныхъ особенныхъ случаевъ, въ которомъ монахи оказали свое усердное содѣйствіе епископамъ была борьба съ еретиками (хотя наоборотъ бывало и такъ, что православію нужно было бороться съ монахами и что они, дѣйствуя всегда усердно, не всегда были свободны отъ упрека въ ревности не по разуму). У насъ не было ересей, но у насъ былъ другой случай, въ которомъ монахи могли оказать весьма важную услугу епископамъ и церкви, это—проповѣдь и водвореніе въ странѣ христіанства. Къ сожалѣнію, наши свѣдѣнія о распространеніи у насъ христіанства чрезвычайно скудны, и на вопросъ объ участіи въ немъ монаховъ вовсе не можетъ быть отвѣчаемо ничего положительнаго ни въ ту, ни въ другую и вообще ни въ какую сторону. Пользуясь неизвѣстностью, можно ad libitum предполагать и слишкомъ многое и слишкомъ малое; полагаемъ, что то и другое было бы несправедливо и что вѣроятнѣйшая правда въ такъ называемой золотой срединѣ. Что монахи принимали нѣкоторое участіе въ распространеніи христіанства, это извѣстно положительнымъ образомъ (см. выше); затѣмъ весьма вѣроятно предполагать, что они принимали участіе гораздо болѣе дѣятельное, нежели сколько извѣстно; но, съ другой стороны, не представляется вѣроятнымъ предполагать того, чтобы они принимали участіе слишкомъ дѣятельное и чтобы это распространеніе христіанства главнымъ образомъ совершено было именно ихъ трудами. Весьма возможно и не невѣроятно, что отдѣльныхъ мо-

наховъ, ревновавшихъ быть миссіонерами и проповѣдниками христіанства, было не малое количество; но не представляется вѣроятнымъ предполагать, чтобы для сей цѣли было организовано между ними что нибудь нарочитое общее, въ родѣ настоящаго миссіонерскаго общества (Извѣстный баронъ Герберштейнъ говоритъ о современныхъ ему, — первой половины XVI в., — и прежнихъ русскихъ монахахъ, что они суть и были исполнены величайшей ревности къ дѣлу миссіонерства. Но въ его словахъ, далеко не подтверждаемыхъ домашними доказательствами, должно видѣть ни что иное, какъ воспроизведеніе похвалъ русскимъ монахамъ, слышанныхъ имъ отъ самихъ Русскихъ. Въ періодъ Московскій монахи содѣйствовали колонизаціи страны, хотя это содѣйствіе было съ ихъ стороны ненамѣреннымъ и хотя оно было вовсе не такъ значительно, какъ то иные воображаютъ. За періодъ домонгольскій о сей колонизаціи не можетъ быть рѣчи, потому что монастыри въ этотъ періодъ были сосредоточены исключительно въ городахъ и мы не знаемъ за все его продолженіе ни одного примѣра монастыря въ пустынѣ).

Въ Греціи монахи не содѣйствовали нарочитымъ образомъ поддержанію просвѣщенія и наукъ (хотя и не мало было монаховъ просвѣщенныхъ и ученыхъ, получившихъ образованіе не въ монастыряхъ). Относительно нашего маленькаго и своеобразнаго просвѣщенія принято думать, что оно главнымъ образомъ, если не исключительно, поддерживалось у насъ монахами. На самомъ дѣлѣ это не совсѣмъ такъ, и заслуга нашихъ монаховъ въ семъ случаѣ должна быть значительно сокращаема противъ того, какъ представляется, хотя и не отрицаема совсѣмъ. Мы не имѣли въ періодъ домонгольскій настоящаго просвѣщенія и наше просвѣщеніе тогда (какъ и долгое время послѣ) состояло въ одномъ умѣньи грамотѣ или умѣньи читать и затѣмъ въ простомъ собственномъ приложеніи этого умѣнья — въ большей или меньшей начитанности въ церковноучительныхъ книгахъ, переведенныхъ съ греческаго языка. Слѣдовательно, у насъ поддерживали наше своеобразное просвѣщеніе тѣ, кто, во-первыхъ, заботился объ училищахъ грамотности и кто, во-вторыхъ, составлялъ библіотеки четіихъ книгъ и тѣмъ доставлялъ возможность читать ихъ.

Монахамъ предписывается свободное отъ церковной молитвы и отъ ручныхъ трудовъ время проводить въ чтеніи божественныхъ писаній. Изъ этого слѣдовало бы, что приходившіе изъ міра въ монастыри неграмотными были обучаемы въ нихъ грамотѣ, и что всѣ вообще монахи были грамотными. Можетъ быть, это и было такъ въ монастыряхъ греческихъ въ древнее время; можетъ быть, это было такъ въ нѣкоторыхъ изъ нихъ и въ позднѣйшее время: но чтобы это было и бывало такъ въ монастыряхъ русскихъ, пока мы не знаемъ относительно сего никакихъ указаній [1]).

[1]) Въ Патерикѣ (Поликарпа разсказъ 10-й) говорится, что преп. Спиридонъ

Василій Великій рекомендуетъ монахамъ одно дѣло общественной благотворительности, которое въ томъ случаѣ, если бы изъ монастырей греческихъ перешло въ наши, служило бы у насъ до нѣкоторой степени средствомъ къ распространенію грамотности въ народѣ. Именно — Василій Великій рекомендуетъ монахамъ брать къ себѣ на воспитаніе дѣтей-сиротъ и дѣтей бѣдныхъ родителей и заводить для сего при монастыряхъ особые дѣтскіе пріюты (сиротопитательницы, ὀρφανοτροφεῖα), причемъ предписываетъ обучать дѣтей и грамотѣ и начальнымъ христіанскимъ ученіямъ [1]). Подобные пріюты могли быть заводимы только монастырями общинножитными, и до какой степени часто они были заводимы этими монастырями въ Греціи, мы также вовсе не знаемъ, какъ и выше [2]); но что ихъ вовсе не существовало въ немногихъ таковыхъ монастыряхъ у насъ, объ этомъ необходимо заключать изъ того, что ничего неизвѣстно о заведеніи дѣтскаго пріюта преп. Ѳеодосіемъ Печерскимъ (послѣ котораго было не дальнѣйшее развитіе благоустроенія монастырей, а только нѣкоторое сохраненіе того, что было заведено имъ).

Относительно библіотекъ четіихъ книгъ обыкновенно думается, что онѣ составляемы были у насъ, если не исключительно, то преимуще-

---

просфорникъ, пришедшій въ монастырь не изъ города, а изъ села, былъ невѣжа словомъ, именно — человѣкъ безграмотный, и что послѣ постриженія онъ началъ учиться книгамъ, т. е. грамотѣ. Но онъ учился не потому, чтобы ученіе было обязательно, а потому, что самъ хотѣлъ. Въ томъ же Патерикѣ говорится о преп. Никитѣ (Поликарпа разсказъ 1-й), что онъ, послѣ случившагося съ нимъ искушенія, совсѣмъ забылъ грамоту, такъ что отцы едва научили его ей. Но, во-первыхъ, разсказъ о Никитѣ не есть настоящее историческое свидѣтельство; во-вторыхъ, вновь научить грамотѣ человѣка знавшаго ее и потомъ забывшаго — случай исключительный.

1) Ὅροι κατὰ πλάτος, гл. 15, у *Миня* t. 31 p. 952. *П. С. Казанскій* въ Исторіи монашества (I, 164) говоритъ о Пахоміи Великомъ: «Пахомій принималъ въ свой монастырь и дѣтей съ тою цѣлію, чтобы дать имъ воспитаніе въ духѣ христіанскаго благочестія, и этимъ подалъ прекрасный примѣръ для послѣдующихъ иноковъ, имѣвшій такое благотворное слѣдствіе для христіанства», причемъ дѣлаетъ ссылку на житіе Пахоміево n. 19. Можно было бы подумать, что тутъ идетъ рѣчь о чемъ нибудь подобномъ тому, что рекомендуетъ монахамъ Василій В.; но на самомъ дѣлѣ ничего подобнаго нѣтъ: въ житіи Пахомія говорится, что онъ принялъ и причислилъ къ братству одного благороднаго 14-лѣтняго юношу и болѣе ничего (въ Acta SS. Болландистовъ Мая III томъ pp. 304 fin. и Append. 30, житія n. 23, у П. С-ча цитата не вѣрно). А когда онъ говоритъ, что «этимъ подалъ прекрасный примѣръ» и пр., то разумѣетъ нѣчто рѣшительно недоумѣнное.

2) Въ «Епитиміяхъ» препод. Ѳеодора Студита есть наказанія «учителю дѣтей» (διδασκάλῳ τῶν παίδων), ведущему себя не по должному, у Миня t. 99 p. 1745 n. 96. Этимъ дается знать, что при монастырѣ было училище дѣтей, но дальнѣйшихъ свѣдѣній о немъ не имѣемъ.

ственно монастырями, такъ что съ сей стороны мы обязаны поддержаніемъ нашего просвѣщенія, если не исключительно, то преимущественно имъ. На самомъ дѣлѣ тутъ только нѣкоторая и не особенно большая часть правды, причемъ должно различать монастыри, какъ монастыри, и отдѣльныхъ монаховъ, какъ частныя лица. Необходимо думать, что монастыри, какъ монастыри, почти вовсе не заботились нарочитымъ образомъ о составленіи библіотекъ, что послѣднія составлялись въ нихъ сами собой посредствомъ вкладовъ частныхъ людей и наслѣдства послѣ нихъ, что они — монастыри были только пріемниками книгъ и лучшими ихъ хранилищами, а самая заслуга наполненія ихъ четіими книгами или составленія въ нихъ библіотекъ сихъ книгъ принадлежитъ частнымъ людямъ — отчасти мірянамъ, отчасти монахамъ (именно какъ частнымъ людямъ или отдѣльнымъ лицамъ).

Первую библіотеку четіихъ книгъ на Руси въ намѣреніи, чтобы она стала родоначальницею другихъ библіотекъ и вообще расплодила на Руси эти книги, завелъ Ярославъ при митрополичьей каѳедральной церкви св. Софіи. Послѣ этой библіотеки — праматери или первоматери, какъ необходимо думать, были заводимы библіотеки удѣльными князьями совокупно съ епископами при каѳедральныхъ архіерейскихъ соборахъ, съ тѣмъ чтобы онѣ могли быть частнѣйшими родоначальницами библіотекъ въ своихъ округахъ [1]). Отъ этихъ казенныхъ библіотекъ пошли частныя библіотеки и библіотечки, заводившіяся, во-первыхъ, богатыми мірянами — лучшими и первостатейнѣйшими боярами, во-вторыхъ, монахами, подразумѣвается — въ частую собственность, изъ богатыхъ мірянъ. У богатыхъ мірянъ у насъ не повелось заводить библіотекъ родовыхъ, т. е. такихъ, которыя бы, бывъ заведены извѣстными лицами въ родахъ, переходили отъ отцовъ къ дѣтямъ и изъ поколѣній въ поколѣнія, были тщательно сохраняемы и постепенно пріумножаемы, а только такъ сказать библіотеки личныя: богатый человѣкъ, чувствовавшій наклонность къ чтенію книжному, заводилъ для себя большую или меньшую, смотря по средствамъ и возможности, библіотеку, а предъ смертью уничтожалъ ее, или отказывая своимъ наслѣдникамъ по частямъ или же въ полномъ составѣ отказывая ее не наслѣдникамъ. Церковно-учительныя книги составляли цѣнность какъ бы священную и такой предметъ употребленія, который наиболѣе приличествовалъ монахамъ, а поэтому у мірянъ и вошло въ обычай отказывать при смерти свои библіотеки и библіотечки [2]) книгъ въ мо-

---

[1]) Преп. Евфросинія Полоцкая въ началѣ XII вѣка, желая составить для себя и для своихъ будущихъ монастырей библіотеку четіихъ книгъ, поселяется для ихъ списыванія при каѳедральной архіерейской церкви, см. выше.

[2]) Что древнія библіотеки не должны быть представляемы состоявшими изъ тысячъ книгъ (т. е. рукописей), а только изъ десятковъ и нѣсколькихъ единицъ, это ясно изъ того, что мы говорили о нихъ много выше.

настыри. Если міряне находили за приличнѣйшее жертвовать и оставлять свои книги монастырямъ, то естественно и понятно, что монахи изъ богатыхъ людей, составлявшіе библіотеки и пріобрѣтавшіе книги въ свою частную собственность и для своего частнаго употребленія, отказывали (передавали) ихъ не своимъ наслѣдникамъ мірскимъ, для которыхъ онѣ могли не имѣть ни какой цѣнности, а именно монастырямъ, въ которыхъ чрезъ это они оставляли всегдашнюю по себѣ память. Этимъ путемъ полученія наслѣдствъ отъ мірянъ или отъ монаховъ (отдѣльныхъ) и составлялись постепенно библіотеки монастырей. Что касается до нарочитыхъ заботъ монастырей о составленіи библіотекъ посредствомъ нарочныхъ, имѣвшихся для сей цѣли въ нихъ писцовъ, то онѣ могутъ бытѣ предполагаемы у насъ не болѣе, какъ только въ видѣ самаго ограниченнаго исключенія. Монахамъ предписывается, чтобы свободное отъ церковной молитвы и отъ ручныхъ занятій время они посвящали чтенію божественныхъ писаній, т. е. нравственно-назидательныхъ отеческихъ твореній; изъ этого слѣдовало бы, что всѣ монастыри должны были нарочитымъ образомъ заботиться о составленіи библіотекъ четіихъ книгъ. Но мало ли что монахамъ предписывалось и чего они не исполняли: предписывалось, чтобы всѣ монастыри были строго общинножитными, и однако явились монастыри не строго общинножитные и совсѣмъ особножитные. Нарочитыя заботы о такой такъ сказать роскоши, какъ составленіе библіотекъ четіихъ книгъ, бывшихъ не общею потребностью всѣхъ монаховъ, а только частною потребностью нѣкоторыхъ, могли имѣть мѣсто единственно въ монастыряхъ строго общинножитныхъ, гдѣ при отсутствіи частныхъ доходовъ и даровомъ всѣхъ въ пользу общины трудѣ могло быть отдѣляемо извѣстное (и какое угодно) количество братіи и на писаніе книгъ; но въ монастыряхъ не строго общинножитныхъ и совсѣмъ особножитныхъ писцамъ нужно было платить изъ доходовъ всѣхъ и каждаго, на что ни всѣ ни каждый, конечно, не могли имѣть охоты. У насъ въ Россіи въ періодъ домонгольскій монастырей строго общинножитныхъ былъ и всего одинъ Печерскій и притомъ не за все время своего существованія въ продолженіе періода, а только за недолгое время игуменства преп. Θеодосія. Только относительно этого монастыря и только за время игуменства преп. Θеодосія и можетъ быть предполагаемо, что библіотека четіихъ книгъ была составляема въ немъ нарочитыми его заботами, причемъ подразумѣваются заботы собственно преп. Θеодосія. То обстоятельство, что Печерскій монастырь при преп. Θеодосіи было строго общинножитнымъ еще не предполагаетъ необходимо сейчасъ сказаннаго, ибо если нарочитымъ образомъ могли заботиться о составленіи библіотекъ только въ монастыряхъ общинножитныхъ, то это не значитъ, чтобы должны были заботиться во всѣхъ ихъ. Но есть вся вѣроятность и всѣ основанія думать, что преп. Θеодосій не только хотѣлъ сдѣлать свой мона-

стырь настоящимъ и истиннымъ монастыремъ чрезъ введеніе въ немъ строгаго общинножитія (что есть истинное монашествованіе), но что онъ хотѣлъ и стремился, чтобы и въ ряду этихъ монастырей его монастырь былъ въ числѣ лучшихъ, ни въ чемъ не отстающимъ отъ таковыхъ лучшихъ монастырей греческихъ. Въ лучшихъ же строго общинножитныхъ монастыряхъ греческихъ заботились о составленіи библіотекъ четіихъ книгъ нарочитымъ образомъ, посредствомъ нарочнаго отряженія на трудъ писанія книгъ извѣстнаго количества способныхъ на сіе братій: такъ это было въ Студійскомъ монастырѣ во времена преп. Өеодора и послѣ него[1]). Преп. Өеодосій съ одной стороны видѣлъ примѣръ Студійскаго монастыря, а съ другой стороны читалъ въ уставѣ патр. Алексѣя, что монахамъ въ свободное отъ церковной молитвы и отъ монастырскихъ работъ время должно, «въ своя келія всякомуждо отходити и ту сѣдѣти и великому молитися Богу и къ божественнымъ прилежати писаніемъ»[2]): и весьма невѣроятно думать, чтобы онъ, несомнѣнно усерднѣйшимъ образомъ ревновавшій поставить монастырь и въ немъ жизнь монаховъ на возможную степень совершенства, не позаботился нарочитымъ образомъ о доставленіи послѣднимъ такого важнаго средства къ усовершенію себя въ нравственной жизни, какъ чтеніе отеческихъ писаній. Что преп. Өеодосій дѣйствительно нарочитымъ образомъ заботился о составленіи библіотеки четіихъ книгъ, это до нѣкоторой степени положительно даетъ знать лѣтописецъ, когда, приводя его наставленія монахамъ, съ которыми онъ обращался къ нимъ передъ началомъ великаго поста, между прочимъ говоритъ, что онъ увѣщевалъ ихъ быть бодрыми «на преданья отечьская и почитанья книжная»[3]): если увѣщевалъ быть бодрыми на почитанья книжная, то, конечно, заботился о доставленіи и самыхъ книгъ; равнымъ образомъ, если мы примемъ, что онъ простиралъ требованіе не имѣть монахамъ собственности даже до книгъ[4]), то будемъ имѣть положительное свидѣтельство, что при немъ была въ монастырѣ библіотека четіихъ книгъ, ибо Несторъ говоритъ о презвитерѣ Даміанѣ, современ-

---

[1]) Преп. Өеодоръ Студитъ говоритъ о каллиграфахъ или книжныхъ писцахъ (собственно-доброписцахъ) въ своихъ «Епитиміяхъ», а давая знать, что ихъ было нѣсколько, — то или другое количество, такъ что они составляли особую службу монастырскую (διακονία), называетъ протокаллиграфа или начальника надъ писцами, у *Миня* t. 99 p. 1740 пп. 53—60. Что книжные писцы были въ Студійскомъ монастырѣ и послѣ преп. Өеодора, см. запись Студійскаго монастыря, у *Миня* ibid. p. 1717 n. 33.

[2]) Ркп. л. 220 об. нач.

[3]) Подъ 1074 г.

[4]) Несторъ говоритъ, что препод. Өеодосій вметалъ въ печь, если находилъ монаховъ въ кельяхъ брашно снѣдно, одежду сверхъ положенной, или отъ имѣнья что, у Бодянск. л. 19.

никѣ Θеодосіевомъ, что этотъ не спалъ по всѣ ночи и почиталъ съ прилежаніемъ святыя книги [1]). Какъ бы то ни было, однако необходимо думать, что и въ Печерскомъ монастырѣ нарочитыя заботы о библіотекѣ четіихъ книгъ прекратились тотчасъ или вскорѣ послѣ смерти преп. Θеодосія, вообще вмѣстѣ съ исчезновеніемъ въ немъ строгаго общинножитія, и что послѣ сего и въ немъ библіотека умножалась только тѣмъ же путемъ, какимъ составились и умножались библіотеки во всѣхъ другихъ монастыряхъ, т. е. путемъ наслѣдованія отъ міряиъ и монаховъ [2]).

Въ періодъ домонгольскій (какъ и весьма долгое время послѣ) мы не имѣли ни наукъ ни настоящей или въ собственномъ смыслѣ такъ называемой литературы; а слѣдовательно мы не имѣли ни ученой ни литературной въ собственномъ смыслѣ письменности (за исключеніемъ въ послѣднемъ случаѣ Слова о законѣ и благодати митр. Иларіона и цер-

---

[1]) Ibid. л. 16 об. Несторъ говоритъ, что въ монастырѣ при Θеодосіи былъ чернецъ Иларіонъ, хитрый писать книги, который по вся дни и нощи писалъ ихъ въ кельѣ блаженнаго, л. 16, что Никонъ переплеталъ книги, а самъ Θеодосій пряль потребныя для сего нити л. 14 об.; мы не ссылаемся на эти свидѣтельства, потому что Иларіонъ могъ писать, а Никонъ переплетать книги не четьи, а богослужебныя. Странно, что Несторъ, разсказывая о томъ, какъ преп. Θеодосій увѣщевалъ монаховъ не преходить отъ кельи въ келью, но каждому пребывать въ своей кельѣ, не говоритъ, чтобы онъ между прочимъ увѣщевалъ ихъ читать книги (а только молиться Богу и заниматься рукодѣльемъ), у Бодянск. лл. 11 об. и 15.—Поликарпъ въ Патерикѣ въ разсказѣ (4-мъ) о преп. Григоріи чудотворцѣ даетъ знать, что въ монастырѣ при преп. Θеодосіи у монаховъ были свои четіи книги, составлявшія ихъ частную собственность. Если словамъ Поликарпа, записывавшаго легенду о преп. Григоріи спустя полтораста лѣтъ послѣ препод. Θеодосія, дать вѣру, то допущеніе послѣднимъ, чтобы монахи имѣли книги, какъ частную собственность, нисколько не будетъ исключать вѣроятности того, что онъ заботился о составленіи казенной монастырской библіотеки.

[2]) Въ послѣдующее время библіотеки знаменитыхъ монастырей Троицкаго Сергіева, Кирилло-Бѣлозерскаго, Соловецкаго, Іосифо-Волоколамскаго и другихъ составлялись главнымъ образомъ этимъ же путемъ, при нарочитыхъ заботахъ только случайныхъ и отрывочныхъ (временныхъ) и весьма небольшихъ (являлся въ монастырѣ книжный и заботившійся о книгахъ игуменъ и приказывалъ написать на казенный монастырскій счетъ то или другое количество важныхъ по его мнѣнію и нужныхъ или полезныхъ для монастыря книгъ, и затѣмъ опять перерывъ до такого же игумена, если только онъ являлся).—Относительно ремесла писанія книгъ или рукописей для мірянъ у насъ думается, что имъ занимались преимущественно монахи, и такимъ образомъ имъ главнымъ образомъ вмѣняется въ заслугу поддержаніе нашего просвѣщенія съ этой стороны. Но чтобы это дѣйствительно было такъ, весьма сомнительно: за періодъ домонгольскій мы знаемъ книжныхъ писцовъ — поповъ и поповыхъ дѣтей, дьяковъ и мірянъ и ни одного монаха; въ послѣдующее время мы находимъ у насъ особое сословіе книжныхъ писцовъ, какъ ремесленниковъ, и гораздо вѣроятнѣе считать его состоявшимъ по преимуществу изъ мірянъ, а не изъ монаховъ.

ковныхъ словъ Кирилла Туровскаго). Но все таки мы имѣли въ этотъ періодъ (какъ и послѣ до водворенія просвѣщенія) своего рода нѣкоторую письменность, — письменность такъ сказать первично-или первобытно-литературную. Произведеніями нашей своеобразной и весьма необширной письменности домонгольскаго періода мы обязаны почти исключительно монахамъ. Собственно говоря, въ этомъ нѣтъ ничего особенно замѣчательнаго и выставляющаго какъ нибудь нашихъ монаховъ особенно хорошимъ образомъ, потому что эта письменность, по условіямъ нашего умственнаго горизонта, могла быть почти исключительнымъ образомъ только церковною и отчасти была именно такою, съ которою прямо соединены были такъ сказать личные интересы монаховъ (сказанія о святыхъ). Однако здѣсь монахи наши принимали на себя дѣлать и нѣчто такое, что не лежало на ихъ прямой обязанности и что, имѣя для насъ великую важность, налагаетъ на насъ долгъ частной глубокой имъ благодарности: разумѣемъ то, что если не въ продолженіе всего періода наши лѣтописи ведены были монахами, то первоначальная лѣтопись была написана однимъ изъ нихъ.

Русскіе монахи въ монастыряхъ греческихъ и русскіе монастыри въ Греціи.

Наше русское монашество было воспроизведеніемъ монашества греческаго; слѣдовательно, наши русскіе монахи были учениками по отношенію къ монахамъ греческимъ. Совершенно естественно было то, чтобы ученики питали подобающее уваженіе къ учителямъ; а вслѣдствіе сего долженъ былъ имѣть мѣсто тотъ случай, чтобы между русскими монахами находились отдѣльные люди, которые бы, не довольствуясь подраженіемъ монахамъ греческимъ только издали, хотѣли, такъ сказать, точнѣйшимъ образомъ обучаться монашеству отъ нихъ самихъ и подъ ихъ непосредственнымъ руководствомъ. Такимъ образомъ, съ перваго времени появленія у насъ монашества должно было имѣть мѣсто то явленіе, чтобы находились отдѣльныя лица между нашими монахами, которыя бы уходили изъ Россіи въ Грецію для монашествованія въ монастыряхъ греческихъ. Несторъ въ житіи преп. Ѳеодосія Печерскаго сообщаетъ, что преп. Никонъ великій (какъ онъ его называетъ), удалившійся изъ новооснованнаго преп. Антоніемъ Печерскаго монастыря, чтобы основать въ Тмутаракани свой собственный монастырь, имѣлъ спутникомъ своимъ до Черваго моря неизвѣстнаго по имени монаха монастыря св. Мины, который, разставшись съ Никономъ у моря, пошолъ въ Константинополь и тамъ пожилъ многа лѣта на одномъ островѣ среди моря[1]), вѣроятно — въ одномъ

---

[1]) По изд. Бодянск. л. 8 fin.

изъ монастырей, находившихся на островахъ, составляющихъ группу островововъ Принцевыхъ, лежащихъ на Мраморномъ морѣ близъ Константинополя. Въ слѣдъ за Никономъ, по извѣстію того же Нестора, удалился изъ Печерскаго монастыря и отправился въ Константинополь Ефремъ каженикъ, впослѣдствіи епископъ Переяславскій, который монашествовалъ въ Константинополѣ въ одномъ неизвѣстномъ, по всей вѣроятности — Студійскомъ, монастырѣ, пока не вызванъ былъ въ Россію, чтобы быть поставленнымъ въ епископы[1]). Кромѣ сейчасъ приведенныхъ двухъ свидѣтельствъ мы не знаемъ другихъ подобныхъ свидѣтельствъ за весь періодъ домонгольскій. Но по самому существу дѣла необходимо думать, что эти случаи ухода русскихъ монаховъ изъ Россіи въ Грецію, для монашествованія въ тѣхъ или другихъ, лучшихъ и извѣстнѣйшихъ, ея монастыряхъ, имѣли мѣсто во все продолженіе періода, причемъ весьма вѣроятно, что и начались они не съ указаннаго только, хотя и ранняго, времени, а именно съ самой первой минуты появленія у насъ монашества.

Сверхъ этого ухода отдѣльныхъ русскихъ монаховъ въ Грецію, для монашествованія въ ея монастыряхъ, мы находимъ въ ней въ періодъ домонгольскій свои и особые русскіе монастыри. Именно — находимъ на Аѳонѣ и въ Іерусалимѣ.

Аѳонъ, ставшій исключительнымъ жилищемъ монаховъ съ 7-го или можетъ быть съ 9-го вѣка[2]), началъ пріобрѣтать свою позднѣйшую великую славу какъ разъ передъ тѣмъ временемъ, какъ мы приняли христіанство: онъ обязанъ ея началомъ преп. Аѳанасію Аѳонскому, который подвизался на немъ, построивъ свою знаменитую лавру, положившую начало позднѣйшимъ большимъ его монастырямъ[3]), съ 960-го г. по 980-й[4]). Русскіе монахи должны были узнать объ Аѳонѣ съ самой же первой минуты своего появленія, отъ тѣхъ монаховъ греческихъ, приведенныхъ Владимиромъ, которые были такъ сказать первыми воспріемниками нашего монашества. Болѣе чѣмъ вѣроятно, что съ первой же минуты появленія нашего монашества начались путешествія отъ насъ на Аѳонъ отдѣльныхъ монаховъ, съ цѣлію монашествованія или въ его монастыряхъ или одиноко, по образу его пустынниковъ-каливитовъ и рядомъ съ сими послѣдними. Когда явился на Аѳонѣ собственный русскій монастырь въ точномъ значеніи этого слова, положительно остается

1) Ibid. л. 9.

2) Спеціальное сочиненіе объ Аѳонѣ: *преосв. Порфирія (Успенскаго)* Исторія Аѳона, въ трехъ частяхъ (Аѳонъ языческій,—христіанскій,—монашескій), Кіевъ, 1877.

3) А дотолѣ преобладало монашество одиночное и маленькими общинами въ небольшихъ монастырькахъ.

4) По другимъ — по 1000-й г.

неизвѣстнымъ; но не положительное и близкое къ нему есть то, что до 1169 г. и болѣе или менѣе вскорѣ послѣ 1143 г. Недавно напечатаны древніе акты, хранящіеся въ Аѳонско-русскомъ Пантелеймоновомъ монастырѣ, которые сообщаютъ свѣдѣнія по нашему вопросу[1]). Въ актахъ этихъ находимъ, что въ 1169 г. былъ на Аѳонѣ русскій монастырь Богородицы, по имени Ксилургу (τοῦ Ξυλουργοῦ, что̀ порусски значитъ древодѣля, плотника), — что монастырь этотъ былъ построенъ когда-то до 1030 г.[2]), но до 1143 г. не былъ русскимъ монастыремъ[3]). Слѣдующее отсюда заключеніе есть то, что русскіе монахи стали имѣть на Аѳонѣ свой монастырь не такимъ образомъ, чтобы построили для себя новый монастырь, а такимъ образомъ, что между 1143 и 1169 годами или выпросили себѣ въ даръ или пріобрѣли посредствомъ покупки у общины Аѳонскихъ монастырей или у ихъ Протата существовавшій монастырь греческій, пришедшій въ запустѣніе, каковой случай въ то время бывалъ съ монастырями Аѳонскими не рѣдко. Въ 1169 г. русскіе монахи говорятъ о своемъ монастырѣ, что они «въ немъ постриглись и много потрудились и издержались надъ его поддержаніемъ и устроеніемъ» и что «въ немъ постриглись родители и сродники» ихъ; а изъ этихъ словъ и видно, что пріобрѣтеніе монастыря имѣло мѣсто довольно задолго до 1169 г. и болѣе или менѣе вскорѣ послѣ 1143 г.[4]). Что касается до того обстоятельства, что русскіе монахи не построили для себя новаго монастыря, а пріобрѣли готовый, то весьма вѣроятно, что на Аѳонѣ въ XI—XII в. было уже такъ, что вся его земля была разобрана между существовавшими монастырями и что на немъ уже не было пустопорожнихъ, никому непринадлежащихъ, мѣстъ, на которыхъ бы могли строить новые монастыри желающіе (А что касается до того, чтобы купить у какого нибудь монастыря участокъ земли для постройки новаго монастыря, то возможно, что продавать участки и тогда уже

---

[1]) Акты Русскаго на святомъ Аѳонѣ монастыря св. великомученика и цѣлителя Пантелеймона, Кіевъ, 1873.

[2]) Актовъ № 1.

[3]) Въ актахъ по 1143 г., №№ 1, 3, 5 и 6, монастырь не называется русскимъ монастыремъ, какъ называется онъ потомъ.

[4]) № 7, стр. 75. Изъ сейчасъ приведенныхъ словъ русскихъ монаховъ видно и то, что они не сами построили монастырь, а такъ или иначе пріобрѣли его готовый; ибо если бы было первое, то они такъ бы и говорили, имѣя нужду говорить для защищенія своихъ правъ на монастырь. — Отъ 1143 г. есть опись имущества монастыря Ксилургу, № 6, въ которой нѣкоторыя вещи назывались τὰ ρούσικα; если бы это значило: русскія, а не было позднѣйшей формой греческаго прилагательнаго ρούσιος что̀ значитъ: красный цвѣтомъ, тогда дѣло нужно было бы понимать такъ, что русскіе монахи поселились въ монастырѣ прежде, чѣмъ пріобрѣли его въ собственость.

не было въ обычаѣ, какъ въ настоящее время[1]). Въ помянутомъ 1169 г. русскіе монахи выпросили себѣ у общины Аѳонскихъ монастырей другой запустѣвшій монастырь, съ тѣмъ, чтобы по возобновленіи онъ сталъ главнымъ ихъ монастыремъ, а прежній былъ приписнымъ къ нему (παραμοναστήριον)[2]). Этотъ второй монастырь, во имя св. великомуч. Пантелеимона, назывался, вѣроятно отъ родины строителя, монастыремъ Ѳессалоникійца (μονὴ τοῦ Θεσσαλονικέως), а послѣ перехода въ собственность русскихъ монаховъ сталъ называться Русскимъ монастыремъ (у Славянъ въ позднѣйшее время — Руссикъ, Русикъ[3]). Въ позднѣйшее время у насъ было принимаемо, что монастырь св. Пантелеимона «изъ старины бяше строеніе великихъ князей русскихъ отъ великаго Володимера»[4]). Но какъ это совершенно несправедливо въ отношеніи къ нему, такъ со всею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что и въ пріобрѣтеніи перваго монастыря не принимали никакого участія князья и что оно было исключительно частнымъ дѣломъ общины самихъ русскихъ монаховъ. Въ настоящее время русскіе монахи монашествуютъ на Аѳонѣ, кромѣ нѣсколькихъ большихъ или настоящихъ монастырей[5]), еще въ малыхъ и весьма малыхъ монастырькахъ, въ такъ называемыхъ кельяхъ и кельицахъ[6]); очень вѣроятно,

---

1) Такъ что въ настоящее время новые монастыри могутъ быть строимы только на земляхъ, арендованныхъ у старыхъ монастырей: на таковыхъ земляхъ стоятъ новые русскіе монастыри — Андреевскій скитъ или Серай (монастырь очень большой) и Ильинскій скитъ.

2) Актовъ № 7.

3) Нынѣшній Аѳонскій русскій монастырь св. Пантелеймона или нынѣшній Аѳонскій Руссикъ не есть древній Руссикъ, о которомъ мы сейчасъ сказали. Древній Руссикъ, не особенно долго находившійся во владѣніи русскихъ монаховъ, хотя и сохранявшій постоянно имя Русскаго монастыря, кончилъ свое существованіе, превратившись въ развалины (нынѣ возобновляемыя) въ концѣ прошлаго столѣтія, а нынѣшній новый Руссикъ построенъ на землѣ древняго въ началѣ нынѣшняго столѣтія. Что касается до монастыря Ксилургу, то въ видѣ скита, принадлежащаго Руссику, съ именемъ Богородицына, онъ существуетъ до настоящаго времени (см. предисловіе и примѣчанія къ Актамъ, также изданный Пантелеймоновымъ монастыремъ Путеводитель по св. горѣ Аѳонской).

4) См. у Карамз. къ т. VI прим. 629, стр. 101 fin. (1497 г.).

5) Въ настоящее время большихъ русскихъ монастырей на Аѳонѣ три: монастырь Пантелеймоновскій (Руссикъ) и помянутые скиты Андреевскій и Ильинскій; послѣдніе по своему имени и по своему рангу въ числѣ Аѳонскихъ монашескихъ обиталищъ суть не монастыри, а скиты, потому, что — монастыри новые, стоящіе не на своихъ собственныхъ, а арендованныхъ у другихъ (настоящихъ) монастырей земляхъ.

6) На Аѳонѣ слово «келья» употребляется не въ смыслѣ маленькаго, бобыльскаго, домика, какъ у насъ въ Россіи, а въ смыслѣ маленькаго монастырька (помѣщающагося въ одномъ зданіи: келья, потому что одно зданіе, причемъ непремѣнно подразумѣвается, что есть въ немъ и своя монастырская церковь.

что это такъ было и въ древнее время, т. е. что кромѣ помянутыхъ настоящихъ русскихъ монастырей были тогда на Аѳонѣ и нынѣшніе маленькіе русскіе монастырьки, которые могли явиться раньше настоящихъ и даже задолго до нихъ[1]) (А вмѣстѣ съ тѣми и другими монастырями могли постоянно оставаться и быть, какъ это и теперь есть, русскіе монахи, которые хотѣли монашествовать въ одинокомъ пустынничествѣ).

О существованіи русскаго монастыря въ Іерусалимѣ находимъ извѣстіе въ житіи преп. Евфросиніи Полоцкой, которая была въ святомъ городѣ или въ 1173 г. или около него; въ житіи Евфросиніи говорится, что во время своего пребыванія въ Іерусалимѣ она «обитала у святыя Богородицы въ русскомъ монастырѣ». Такъ какъ о монастырѣ не упоминаетъ въ своемъ Паломникѣ игуменъ Даніилъ, бывшій въ Іерусалимѣ въ 1113—15 году, то слѣдуетъ думать, что онъ явился послѣ него. О дальнѣйшей судьбѣ монастыря послѣ Евфросиніи ничего неизвѣстно. Что касается до способа, какъ Русскіе пріобрѣли себѣ монастырь въ Іерусалимѣ, то весьма вѣроятно думать, что это было такъ же, какъ на Аѳонѣ, т. е. что русскіе монахи не вновь построили себѣ монастырь, а выпросили или купили себѣ во владѣніе одинъ изъ запустѣвшихъ монастырей греческихъ.

Эти кельи построены и строятся на арендуемыхъ у монастырей земляхъ. Превратившись въ большой и настоящій, со многими зданіями, монастырь, келья становится по имени и по рангу скитомъ).

[1]) Допустивъ предположеніе, что въ XI — XII в. на Аѳонѣ были тѣ же порядки, что и теперь, весьма вѣроятно будетъ представлять дѣло о появленіи на немъ монастырей русскихъ такимъ образомъ, что сначала, и весьма возможно — болѣе или менѣе рано, явились малые монастыри или кельи (самими монахами построенные на арендованныхъ земляхъ или купленные, съ обязательствомъ аренды за землю, уже готовые), а потомъ монахи выпросили или купили себѣ и настоящій монастырь.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

1. Списокъ монастырей домонгольскаго періода.

Настоящій списокъ мы расположимъ въ томъ же порядкѣ, что̀ и списокъ каменныхъ церквей, именно: 1. Кіевъ съ его областью, 2. Переяславль, 3. Черниговъ (съ Рязанью и Муромомъ), 4. Владимиръ Волынскій, 5. Галичъ, 6. Туровъ. 7. Полоцкъ, 8. Смоленскъ, 9. Новгородъ, 10. Ростовъ-Суздаль (и 11. Тмутаракань).

1. Кіевъ съ его областью.

Наибольшая часть извѣстныхъ монастырей Кіевскихъ домонгольскаго періода построены князьями. А такъ какъ всѣ церкви Кіева, построенныя князьями, не только приходскія, но и монастырскія, мы помѣстили въ спискѣ церквей каменныхъ, то вмѣстѣ съ этимъ мы представили тамъ и почти полный списокъ Кіевскихъ монастырей. Мы повторимъ списокъ, не повторяя подробностей о монастыряхъ, которыя сообщены тамъ, и дополнимъ его тѣми немногими монастырями, которые не были княжескими или неизвѣстны за таковые.

(Монастыри мужскіе отъ женскихъ какъ здѣсь, такъ и во всемъ спискѣ далѣе, мы отличаемъ такимъ образомъ, что, не дѣлая обозначенія въ первомъ случаѣ, дѣлаемъ его во второмъ).

1. Георгіевскій.

2. Ирининскій, женскій.

Оба построены Ярославомъ.

3. Димитріевскій.

4. Николаевскій, женскій.

Оба построены Изяславомъ Ярославичемъ.

5. Печерскій, препп. Антонія и Θеодосія (выше стр. 468).

6. Св. Мины, неизвѣстно кѣмъ построенный. О немъ не совсѣмъ опредѣленно и именно — не давая прямо знать, что находился въ Кіевѣ, говоритъ Несторъ

въ житіи преп. Θеодосія (Никонъ Печерскій ушелъ отъ Θеодосія въ Тмутаракань съ однимъ черницомъ—боляриномъ монастыря Св. Мины,—по изд. Бодянск. л. 8 обор. fin).

7. Михайловскій Выдубицкій, построенный Всеволодомъ Ярославичемъ.

8. Андреевскій Янчинъ, женскій, построенный тѣмъ же Всеволодомъ.

9. Михайловскій Златоверхій, построенный Святополкомъ Изяславичемъ [1]).

10. Кловскій или Влахернскій, построенный бывшимъ игуменомъ Печерскимъ Стефаномъ (отъ строителя Стефанечь. Выше стр. 483).

11. Спасскій Берестовскій, построенный вѣроятно игуменомъ Германомъ, который упоминается подъ 1072 г., и вѣроятно отъ него называемый Германечь (выше стр. id.).

12. Θедоровскій (Вотчь), построенный Мстиславомъ Владимировичемъ въ 1128 г.

13. Кирилловскій, построенный Всеволодомъ Ольговичемъ († 1146).

14. Лазаревъ, женскій, названный такъ по имени своего неизвѣстнаго строителя или въ честь своего святаго—не видно, упоминаемый подъ 1113 г. (Ипатск. лѣт., 2 изд., стр. 199 нач.).

15. Космо-Даміанскій, построенный неизвѣстно кѣмъ и когда, упоминаемый въ Патерикѣ у Симона (въ самомъ письмѣ къ Поликарпу, который нѣкоторое время былъ игуменомъ этого монастыря).

16. Васильевскій, упоминаемый подъ 1231 г. Въ спискѣ каменныхъ церквей см. о церквахъ Васильевскихъ (№№ 19 и 20).

17. Воскресенскій, упоминаемый подъ тѣмъ же 1231 г. (Лаврент. лѣт.).

(Въ области Кіевской позднѣйшимъ преданіемъ относится къ періоду домонгольскому и къ самому первому времени у насъ христіанства построеніе монастыря Спасскаго, полагаемаго на горѣ «Бѣлый Спасъ» или «Спасщина», находящейся недалеко отъ Вышгорода, съ которой монастырь, послѣ нашествія монголовъ, по тому же преданію, перенесенъ на новое, недалекое, мѣсто, получивъ отъ послѣдняго,—лощины, окруженной съ трехъ сторонъ горами, названіе Межигорскаго. Основаніе монастыря, существовавшаго на второмъ мѣстѣ и подъ вторымъ именемъ, неизвѣстно съ какого времени по 1786 г., преданіе усвояетъ греческимъ монахамъ, пришедшимъ въ Россію съ первымъ митрополитомъ Кіевскимъ Михаиломъ. См. Ист. Іер. II, 624).

2. Переяславль.

1. Іоанновскій, неизвѣстно кѣмъ построенный, упоминаемый съ 1072 г. См. въ спискѣ каменныхъ церквей (послѣ № 4).

2. Борисо-Глѣбскій на Альтѣ, на мѣстѣ убіенія Бориса, вѣроятный. Лѣтопись разсказываетъ подъ 1074 г., что преп. Θеодосій Печерскій передъ своею смертію хотѣлъ было поставить въ свои преемники презвитера Іакова, который

[1]) Позднѣйшее преданіе усвояетъ построеніе монастыря первому (будто бы) митрополиту Кіевскому Михаилу,— Ист. Іер. IV, 184.

пришелъ въ Печерскій монастырь съ Летьца (*вар.* Лтьца, Лтца). Подъ Летьцомъ, если не ошибаемся, должно разумѣть Льто, Алтъ, Олтъ, т. е. Альту, ибо рѣки съ уменьшительнымъ именемъ Альтецъ неизвѣстно; на Альтѣ же самымъ вѣроятнымъ мѣстомъ, гдѣ можно полагать монастырь, представляется именно мѣсто убіенія Бориса, на которомъ была построена церковь (деревянная) вѣроятно болѣе или менѣе вскорѣ послѣ Вышегородской (каменная построена Владиміромъ Мономахомъ, — въ спискѣ каменныхъ церквей № 5).

Полагаютъ монастырь при каѳедральномъ епископскомъ соборѣ (Михайловскій), но единственно на томъ основаніи, что при немъ устроенъ былъ монастырь въ началѣ XVIII в., когда онъ былъ приходскою церковію (Исторіи Іерархіи V, 79, см. *Арандаренку* III, 422). Находящаяся у насъ подъ руками книга: «Шематизмъ провинціи Св. Спасителя чина Св. Василія Великаго въ Галиціи и Короткій поглядъ на монастыри и на монашество Руске отъ заведеня на Руси вѣры Христовои ажъ по нынѣшное время», въ Львовѣ, 1867, полагаетъ въ Переяславлѣ и относитъ къ XII в. еще одинъ монастырь — Рождественскій, стр. 125; но своего источника книга не указываетъ и монастырь остается намъ совершенно неизвѣстнымъ.

3. Черниговъ съ Рязанью и Муромомъ.

1. Успенскій на Болдиныхъ горахъ или Болдинскій, въ послѣдствіи и въ настоящее время Успенскій Елецкій, находящійся за городомъ, на возвышеніи, называемомъ Болдины горы. Объ основаніи монастыря читаемъ въ лѣтописи подъ 1074 г.: «приключися прити Изяславу изъ Ляховъ (въ Кіевъ, въ 1069 г. послѣ изгнанія) и нача гнѣватися Изяславъ на Антонья (Печерскаго) изъ (-за) Всеслава (Полоцкаго, который, бывъ въ 1068 г. высѣченъ Кіевлянами изъ поруба и посаженъ на великокняжескій престолъ, заставилъ Изяслава бѣжать изъ Кіева), и, приславъ Святославъ, въ ночь поя Антонья Чернигову; Антоній же, пришедъ къ Чернигову, възлюби Болдины горы, ископавъ печеру, ту ся всели: и есть ту манастырь святое Богородици, на Болдиныхъ горахъ, и до сего дни». Не совсѣмъ опредѣленныя слова лѣтописца, который съ одной стороны ведетъ монастырь отъ преп. Антонія, а съ другой стороны не называетъ Антонія прямо его основателемъ, по всей вѣроятности, нужно понимать такъ, что при пещерѣ Антонія монастырь былъ построенъ его учениками. Мѣстное преданіе усвояетъ построеніе монастыря не преп. Антонію или его ученикамъ, а самому князю Святославу и относитъ его къ 1060 г., что будетъ на 9 лѣтъ ранѣе прибытія въ Черниговъ Антоніева (Исторія Іерархіи VI, 489); но лѣтописецъ, конечно, зналъ дѣло лучше мѣстнаго преданія, которое, по всей вѣроятности, не особенно древняго происхожденія (Прозваніе монастыря — Елецкій преданіе объясняетъ тѣмъ, что онъ построенъ Святославомъ по случаю явленія иконы Божіей Матери на деревѣ ели (ibidd); если дѣйствительно такова причина, то о событіи со

всею вѣроятностію должно думать, что оно имѣло мѣсто не въ правленіе Святослава, а болѣе или менѣе позднѣе, а поэтому и въ прозваніи, если только оно дѣйствительно происходитъ отъ ели, должно видѣть не первоначальное, а прибавленное послѣ).

2. Борисо-Глѣбскій, упоминаемый подъ 1231 г. (Лаврент. лѣт.,—«Мученичьскый»), находившійся при церкви Бориса и Глѣба, построенный кн. Давидомъ Святославичемъ († 1123, см. въ спискѣ каменныхъ церквей) и можетъ быть основанный одновременно съ построеніемъ церкви.

3. Ильинскій-Троицкій, находящійся въ верстѣ отъ Успенскаго, на однихъ и тѣхъ же съ нимъ Болдиныхъ горахъ. Мѣстное преданіе, о которомъ мы говорили сейчасъ выше, усвояетъ преп. Антонію построеніе настоящаго монастыря вмѣсто Успенскаго (Ист. Іер. IV, 297 fin). Очень возможно, наоборотъ, что не Успенскій, а настоящій монастырь построенъ самимъ Святославомъ. Прямаго подтвержденія тому, чтобы Святославомъ былъ построенъ въ Черниговѣ монастырь не можетъ быть представлено никакого; но нѣкоторымъ непрямымъ подтвержденіемъ сего могутъ служить слова Нестора въ житіи преп. Ѳеодосія, что въ Черниговѣ при Святославѣ было нѣсколько монастырей (Святославъ, говоритъ Несторъ, завидовалъ Изяславу, что у него былъ такой свѣтильникъ, какъ преп. Ѳеодосій, «якоже сповѣдаше чьрноризць Павьлъ, игуменъ сыи отъ единого манастыря, сущихъ въ области его», т. е. Святослава,—по изд. Бодянск. л. 25 об.).

4. За сими треми монастырями въ самомъ Черниговѣ, еще извѣстенъ во всей области Черниговской, со включеніемъ Мурома и Рязани, и всего одинъ монастырь, именно—Спасскій въ Муромѣ, который, неизвѣстно кѣмъ и когда бывъ построенъ, упоминается подъ 1096 г. Между монастырями восточно-инородческой, Мерьско-Муромской, Руси этотъ Спасскій монастырь, существующій до настоящаго времени (Ист. Іер. V, 114), долженъ быть признаваемъ если не за самый старшій, то за одинъ изъ старѣйшихъ.

4. Владимиръ Волынскій.

Единственный, положительно извѣстный за періодъ домонгольскій, монастырь во Владимирѣ съ его областью, есть монастырь, называвшійся Святою горой или Святогорскимъ, а въ настоящее время называющійся Загоровымъ (помянутый выше Шематизмъ, стр. 111), находящійся не въ самомъ Владимирѣ, а близь него, неизвѣстно кѣмъ и когда построенный, но существовавшій уже при жизни преп. Ѳеодосія Печерскаго, слѣдовательно до 1074 г. (Несторъ въ житіи преп. Ѳеодосія о смерти Варлаама, который, возвращаясь изъ путешествія ко святымъ мѣстамъ, умеръ въ семъ монастырѣ,—по изд. Бодянск. л. 13 обор. нач., см. въ спискѣ каменныхъ церквей).

Подъ 1268 г. упоминается во Владимирѣ монастырь св. Михаила Великаго (Ипатск. лѣт., 2 изд. стр. 573). Можетъ быть, онъ былъ построенъ еще до нашествія Монголовъ.

О монастырѣ Полонинскомъ, который находился неизвѣстно — въ области Владимирской или Галичской, см. сейчасъ ниже подъ Галичемъ.

Помянутый выше Шематизмъ провинціи Св. Спасителя, неизвѣстно на чемъ основываясь, полагаетъ во Владимирѣ еще три монастыря: Богородичный каеедральный, т. е. находившійся будто бы при каеедральской епископской церкви Св. Богородицы, Апостольскій и Честнаго Креста, стр. 106, и кромѣ того одинъ монастырь въ его области, именно — при церкви св. Николая въ Жидичинѣ, стр. 110, о которой мы говорили въ спискѣ каменныхъ церквей.

5. Галичъ.

1. Іоанновскій, находившійся въ городѣ Галичѣ, упоминаемый подъ 1189 г. (Ипатск. лѣт., 2 изд. стр. 447 fin.).

2. Лелесовъ, находившійся неизвѣстно гдѣ въ области, на дорогѣ изъ Угоръ или Венгріи къ городу Галичу, упоминаемый подъ 1210 г. (Ипатск. лѣт., 2 изд. стр. 487).

3. Синеволодскій или Синеводскій Богородицы, находившійся недалеко на югъ отъ города Стрыя, при впаденіи рѣчки Опора въ рѣку Стрый (нынѣ тутъ селеніе Синовускъ или Синовуско), упоминаемый подъ 1240 г. (Ипатск. лѣт., 2 изд. стр. 523).

4. Даниловскій въ Угровскѣ, построенный кн. Даніиломъ Романовичемъ въ честь своего ангела, не задолго до нашествія Монголовъ (Ипатск. лѣт. подъ 1268 г., 2 изд. стр. 573, объ Угровскѣ см. выше въ спискѣ епархій).

5. Полонинскій, бывшій въ городѣ или селеніи Полонинѣ, которое находилось неизвѣстно гдѣ въ югозападной Руси — въ Галиціи или на Волыни (по Шематизму провинціи Св. Спасителя — близь города Галича, стр. 163 нач.). Упоминается подъ 1262 г. (Ипатск. лѣт. 2 изд. стр. 567 fin.); основанъ неизвѣстно когда, но вѣроятно или не задолго до нашествія Монголовъ или вскорѣ послѣ него тѣмъ Григоріемъ святымъ человѣкомъ, который былъ его настоятелемъ въ помянутомъ году (ibid.) и о которомъ мы говорили выше (стр. 496).

6. Туровъ.

Единственный извѣстный въ Туровѣ и его области монастырь есть епископскій монастырь свв. мучениковъ Бориса и Глѣба, находившійся близь г. Турова на болоньи, т. е. на городскомъ полѣ, и упоминаемый во второй половинѣ XII вѣка (сказаніе о мнихѣ Мартынѣ, — у преосв. Макарія въ Ист., т. 3, изд. 2 стр. 300 fin.; по мѣстному Туровскому преданію, монастырь находился на нынѣшнемъ мѣстечковомъ кладбищѣ, — *Калайдовича* Памятники Россійск. Слов. XII вѣка, предисл. стр. XXI).

7. Полоцкъ.

1. Спасскій, женскій и 2. Богородицкій, мужскій, построенные преп. Евфросиніей. См. о нихъ выше стр. 493.

3. Борисо-Глѣбскій, находившійся внѣ города и близь него, за Двиной, надъ рѣчкой Бѣльчицей (отъ чего Бѣльчицкій). Построеніе усвояется кн. Борису Гинвиловичу, внуку Мингайла, Литовскаго покорителя Полоцка, и относится къ разнымъ годамъ первой четверти XIII вѣка (*Турчанинова* Обозрѣніе Бѣлоруссіи, стр. 50, Шематизмъ провинціи Св. Спасителя, стр. 126 нач. Въ настоящее время на мѣстѣ упраздненнаго монастыря, — за позднѣйшее время о немъ Ист. Іер. V, 590 fin., — архіерейская мыза или усадьба съ остающеюся отъ монастыря каменною церковію, если не измѣняетъ намъ память, болѣе или менѣе древнею).

8. Смоленскъ.

1. Борисо-Глѣбскій на Смядыни, на мѣстѣ убіенія св. Глѣба, построенный неизвѣстно кѣмъ и когда, упоминаемый въ 1138 г. (Новг. 1 лѣт., см. списокъ каменныхъ церквей).

2. Отрочій, находившійся неизвѣстно — въ самомъ Смоленскѣ или гдѣ либо въ области, упоминаемый въ 1206 г. (Лаврент. лѣт., 2 изд. стр. 404 нач.).

3. Св. Креста или Крестовоздвиженскій, находившійся въ самомъ Смоленскѣ.

4. Богородицкій, называвшійся Селище, въ 6 верстахъ отъ города (нынѣ село Богородицкое, — Историко-статист. описаніе Смоленск. епархіи, стр. 287). Оба упоминаются въ житіи преп. Авраміяя, въ первой четверти XIII вѣка.

5. Рисположенскій Авраміевъ, въ самомъ городѣ, построенный епископомъ Игнатіемъ и названный Авраміевымъ по его (монастыря) игумену преп. Авраміо (Житіе послѣдняго).

9. Новгородъ.

1. Антонія Римлянина Рождество-Богородицкій, начатый строеніемъ въ 1117 г. См. о немъ выше стр. 488.

2. Юрьевъ или Георгіевъ (Георгіевскій въ честь св. Георгія, по простонародн. Юрія), находящійся внѣ города, построенный княземъ Новгородскимъ Всеволодомъ Мстиславичемъ съ игуменомъ Киріакомъ, начиная съ 1119 г.; какъ монастырь княжескій былъ въ Новгородѣ старшимъ изъ всѣхъ монастыремъ и его архимандритіей (Татищевъ высказалъ предположеніе, въ видѣ положительнаго извѣстія, что Юрьевъ монастырь построенъ Ярославомъ Великимъ, — II, 461, прим. 461. Основаніемъ для предположенія, конечно, послужило ему то, что Ярославъ но-

силъ христіанское имя Георгія или Юрія. Но само собою очевидно, что это основаніе вовсе не достаточное. Что касается до построенія монастыря въ честь св. Георгія кн. Всеволодомъ, то необходимо думать, что онъ построилъ его въ честь ангела своего отца, который носилъ два христіанскія имени — Θеодора и Георгія (преосв. Макарія I, 404) и по приказу котораго онъ, вѣроятно, его и строилъ (cfr грамоту Мстислава въ Юрьевъ монастырь въ Ист. Іер. VI, 772). Если въ лѣтописи, — Новг. 1, говорится о заложеніи монастыря: «заложи игуменъ Кюрьякъ и князь Всеволодъ церковь камяну, манастырь св. Георгія, Новѣгородѣ», то этого нисколько не необходимо понимать такъ, чтобы монастырь существовалъ уже прежде, но совершенно можно понимать такъ, что Всеволодъ, приступивъ къ строенію монастыря, избралъ будущаго ему игумена, который бы непосредственно завѣдывалъ стройкой и который бы потомъ собралъ братію).

3. Воскресенскій, женскій, находившійся внѣ города, въ одной верстѣ отъ него, при озерѣ Мячинѣ, упоминается въ 1136 г. (преосв. Макар. I, 541, см. въ спискѣ каменныхъ церквей № 17).

4. Варваринскій, женскій, находившійся на Софійской сторонѣ, близь Власіевской церкви, упоминается въ 1138 г. (преосв. Макар. I, 177, въ спискѣ каменныхъ церквей № 23).

5. Звѣринъ (послѣ Звѣринъ-Покровскій), женскій, находящійся на Софійской сторонѣ, на концѣ города внизъ по Волхову и на берегу сего послѣдняго, за Землянымъ валомъ; упоминается въ 1148 г.

6. Аркажъ Успенскій, находившійся внѣ города, построенный въ 1153 г. игуменомъ Аркадіемъ, послѣ епископомъ Новгородскимъ (1156 — 1162, въ спискѣ каменныхъ церквей № 15).

7. Свято-Духовъ (нынѣ женскій), находящійся въ одномъ концѣ города съ Звѣринымъ, упоминается въ 1162 г.

8. Благовѣщенскій, находившійся за городомъ, построенный архіепископомъ Иліею (Іоанномъ) съ братомъ Гавріиломъ въ 1170 г. (въ спискѣ каменныхъ церквей № 12).

9. Іоанно-Предтечевъ, женскій, находившійся на Софійской сторонѣ, въ Неревскомъ концѣ, упоминается въ 1179 г.

10. Хутынскій преп. Варлаама, находящійся внѣ города, построенный въ 1192 г. См. о немъ выше стр. 491.

11. Кирилловскій въ Нелезенѣ, находящійся внѣ города, упоминается въ 1196 году, когда въ немъ заложена каменная церковь, но кажется — не устроенъ вмѣстѣ съ сею послѣднею, а существовалъ уже ранѣе (въ спискѣ каменныхъ церквей № 18).

12. Николо-Островскій, находившійся въ 7 верстахъ отъ Новгорода, между рѣкой Вишерой и рѣчкой Вельей (послѣ 1764 г. село, — Ист. Іер. V, 379 fin.) построенный архіепископомъ Мартиріемъ въ 1197 г.

13. Евфиміинъ, женскій, находившійся на Торговой сторонѣ, въ Плотникахъ или Плотницкомъ концѣ, на Запольской улицѣ, построенный въ 1197 г. одной богатою Новгородкой («постави Полюжая, Городьшиниця дъци»).

14. Спасо-Нередицкій, находившійся внѣ города, построенный въ 1198 г. кн. Ярославомъ Владиміровичемъ (въ спискѣ каменныхъ церквей № 19).

15. Михалицкій на Молотковѣ, Рождество-Богородицкій, женскій, находившійся на Торговой сторонѣ, въ Плотницкомъ концѣ, на краю города у Землянаго вала (въ настоящее время приходская церковь), построенный въ 1199 г. супругой сейчасъ помянутаго князя Ярослава Владиміровича (Въ Новгородской III лѣтописи разсказывается объ особомъ чудѣ, подавшемъ поводъ къ построенію монастыря).

16. Пантелеймоновъ, находившійся внѣ города, близь Юрьева монастыря (на томъ мѣстѣ, гдѣ теперь стоитъ принадлежащая Юрьеву монастырю бывшая мыза гр. Орловой, — преосв. Макар. I, 647), построенный или въ 1207 г. (въ спискѣ каменныхъ церквей № 22) или неизвѣстно когда ранѣе (А грамоты — Всеволодова Юрьеву монастырю, въ которой упоминается Пантелеймоновъ монастырь, — Ист. Іер. VI, 774, и Изяслава Мстиславича самому Пантелеймонову монастырю, — ibid. V, 454 fin., несомнѣнно подложны, ибо въ первой Всеволодъ называется великимъ княземъ, каковымъ онъ не бывалъ, а вторую Изяславъ даетъ по благословенію епископа Нифонта, съ которымъ онъ находился изъ-за Климента въ открытой и сильной враждѣ).

Извѣстно въ Новгородѣ нѣсколько церквей, относящихся къ домонгольскому періоду, при которыхъ въ послѣдующее время являются монастыри. Предполагая непремѣнно, что монастыри явились вмѣстѣ съ церквами и сіи послѣдніе относятъ къ періоду домонгольскому. Но непремѣнное тутъ нисколько не слѣдуетъ: церкви были построены въ періодъ домонгольскій, а монастыри могли явиться при нихъ въ разное время послѣ (сначала въ видѣ несобственныхъ, а потомъ превратившись и въ собственные). На семъ основаніи монастыри эти должны быть отнесены къ числу домонгольскихъ сомнительныхъ. Домонгольскія церкви, при которыхъ они являются въ послѣдующее время, суть:

Николая Чудотворца, находящаяся на Софійской сторонѣ, на Яковлей улицѣ, близь Звѣрина монастыря, построенная въ 1135 г. (въ спискѣ каменныхъ церквей № 8, — монастырь Бѣло-Николаевскій).

Петра и Павла на Синичьей горѣ, построенная въ 1185 г. (въ спискѣ каменныхъ церквей № 14).

Павла Исповѣдника на Торговой сторонѣ, въ Варецкой улицѣ (отъ которой монастырь — Павловъ Варецкій), построенная въ 1224 г. (въ спискѣ каменныхъ церквей № 26).

Рождества Христова, находившаяся на Торговой сторонѣ, на вспольи за городскимъ валомъ, въ полуверстѣ отъ него, противъ Щитинскихъ воротъ (преосв. Макар. I, 557), построенная въ 1226 г.

Въ пригородахъ Новгорода извѣстны монастыри

во Псковѣ:

Спасскій Мирожскій, находившійся при церкви Спаса въ Мирожахъ, построенной архіепископомъ Нифонтомъ (см. въ спискѣ каменныхъ церквей), по всей

вѣроятности — созданный Нифонтомъ одновременно съ церковію, а во всякомъ случаѣ упоминаемый подъ 1188 г. (Новг. I лѣт.).

Монастырь Спасскій Заведичскій или въ Заведичьи, основанный будто бы тѣмъ же Нифонтомъ, что̀ и предъидущій (Ист. Іер. IV, 123), въ дѣйствительности есть тотъ же Мирожскій: монастырь называется то Заведичскимъ (въ Заведичьи), то Мирожскимъ (въ Мирожахъ) потому, что онъ находится (въ настоящее время какъ приписной къ архіерейскому дому) за рѣкой Великой при впаденіи въ нее рѣчки Мирожи.

Въ Ладогѣ (старой):

Георгіевскій, такъ называемый Застѣнный, находившійся при той церкви св. Георгія, о которой мы сказали въ спискѣ церквей каменныхъ, не положительно извѣстный, а только съ вѣроятностію предполагаемый (Ист. Іер. IV, 136).

Въ Старой Русѣ:

Спасо-Преображенскій, построенный игуменомъ, послѣ архіепископомъ Новгородскимъ, Мартиріемъ въ 1192 г. См. о немъ выше стр. 492.

Въ Новгородѣ и древней Новгородской области было и есть немалое количество монастырей, которые относятъ къ періоду домонгольскому отчасти на основаніи свидѣтельствъ весьма ненадежныхъ, отчасти безъ всякихъ свидѣтельствъ на основаніи соображеній, а отчасти и вопреки положительнымъ свидѣтельствамъ. Эти монастыри суть:

Десятинный. Въ Новгородской сокращенной лѣтописи по такъ названному Супрасльскому списку (изданному въ 1836 г. кн. Оболенскимъ) подъ 998 г. читается: «въ Новѣгородѣ владыка Якимъ уради собѣ монастырь Десятиный, а Святую Софею заложи конець Пискупли улици»... Неизвѣстный составитель (сократитель) лѣтописи вѣроятно усвояетъ Іоакиму, по какимъ-нибудь своимъ домышленіямъ, существующій въ Новгородѣ женскій монастырь «въ Десятинѣ» или Десятинскій, который построенъ въ первой половинѣ XIV вѣка (преосв. Макар. I, 209).

Перынь или Перынскій, находящійся въ 4 верстахъ отъ Новгорода, на берегу Ильменя, въ одной верстѣ за Юрьевымъ монастыремъ. Названіе Перынь производятъ отъ имени языческаго бога Перуна и полагаютъ, что на мѣстѣ монастыря стоялъ у языческихъ Новгородцевъ идолъ этого Перуна; затѣмъ, основываясь на свидѣтельствѣ лѣтописи, что Владиміръ, приступивъ къ крещенію народа, «повелѣ рубити церкви и поставляти по мѣстомъ, идеже стояху кумиры», заключаютъ, что церковь на мѣстѣ Перуна имѣла быть поставлена одною изъ первыхъ въ Новгородѣ; наконецъ, свои собственныя предположенія возводятъ въ «общее древнее преданіе»: въ результатѣ всего этого и получается то будто бы несомнѣнное, что Перынскій монастырь долженъ быть принимаемъ за одинъ изъ монастырей времени Владимирова и вообще за одинъ изъ самыхъ старшихъ въ Россіи. Но, во-первыхъ, ни древняго ни поздняго преданія о началѣ Перынскаго монастыря при Влади-

мирѣ вовсе нѣтъ[1]); во-вторыхъ, происходитъ ли названіе Перынь отъ имени Перунъ или только отъ одного съ нимъ корня, во всякомъ случаѣ объяснять названіе монастыря тѣмъ, что на его мѣстѣ стоялъ идолъ Перуна не представляется слишкомъ вѣроятнымъ, ибо съ какой стати идолъ Перуна, вмѣстѣ съ другими идолами, былъ бы поставленъ не въ городѣ или не близь него, а за цѣлыя 4 отъ него версты? Въ лѣтописи говорится, что Добрыня, пришедъ въ Новгородъ, постави Перуна надъ рѣкою Волховомъ, но Перынскій монастырь не столько на Волховѣ, сколько на Ильменѣ, и такъ какъ онъ стоитъ у послѣдняго на низкомъ берегу, то къ нему вовсе не идетъ выраженіе «надъ»[2]). При отсутствіи какъ положительныхъ извѣстій, такъ и какихъ нибудь дѣйствительныхъ основаній для предположеній, время основанія Перынскаго монастыря должно быть считаемо просто неизвѣстнымъ. Не невозможно, что онъ явился еще въ періодъ домонгольскій и не попалъ въ лѣтопись Новгородскую по своей незначительности; но болѣе вѣроятно относить его уже къ послѣдующему времени.

Николо-Липенскій, находившійся въ 7 верстахъ отъ Новгорода, на Ильменѣ, не далеко отъ впаденія въ него рѣки Мсты. Въ позднѣйшемъ сказаніи о чудесномъ обрѣтеніи на Ильменѣ иконы Николая Чудотворца Дворищенскаго при князѣ Мстиславѣ Владимировичѣ (см. выше стр. 360) утверждается, что нашъ монастырь противъ мѣста обрѣтенія на озерѣ и въ память сего чуда построилъ названный князь Мстиславъ Владимировичъ (сидѣвшій въ Новгородѣ съ 1088 по 1117 г.). Но по древней Новгородской лѣтописи церковь Николы на Липнѣ (каменная, существующая до настоящаго времени), безъ монастыря при ней, была построена въ 1292 г. архіепископомъ Климентомъ. А что до монастыря, то есть основанія полагать, что его не было при церкви еще и въ 1386 г. (Полн. собр. лѣтт. т. V, стр. 241 fin).

Валаамскій Преображенскій монастырь, находящійся на Ладожскомъ озерѣ, на островѣ Валаамъ или Валамо. Послѣ мѣстнаго Валаамскаго преданія, которое выдаетъ основателей монастыря препп. Сергія и Германа за учениковъ ап. Андрея, посѣтившаго-де изъ Новгорода Валаамъ, существующія свидѣтельства назначаютъ два весьма разныя времени основанія монастыря. По житію преп. Авраміа Ростовскаго монастырь существовалъ уже при Владимирѣ и притомъ явившись болѣе или менѣе тотчасъ послѣ введенія христіанства; подтверждая житіе, одинъ изъ списковъ такъ называемаго Софійскаго Временника, именно — Академическій, изданный въ 1795 г., говоритъ, что «лѣта 6671 (1163) обрѣтены быша мощи и пренесены преподобныхъ отецъ нашихъ Сергія и Германа Валамскихъ, Новгородскихъ чудотворцевъ, при архіепископѣ Новгородскомъ Іоаннѣ» (Ист. Іер. III, 481). Съ другой стороны, на одной изъ рукописей бывшей Новгородской

---

[1]) Если не считать надпись, не давно сдѣланную на церковномъ столбѣ,— преосв. Макар. I, 425 нач.

[2]) У Перынскаго монастыря какъ будто особенный прибой волнъ Ильменя къ берегу, и можетъ быть отъ этого названіе мѣста.

Софійской библіотеки читается замѣтка: «въ лѣто 6837 (1329) нача жити на островѣ на Валаамскомъ, озерѣ Ладожскомъ, старецъ Сергій» (ibid. стр. 484). Которое же изъ двухъ временъ есть вѣроятнѣйшее? Несомнѣнно, что послѣднее, а не первое: житіе Аврамія, заставляющее насъ дѣлать такую невѣроятную вещь, какъ относить начало Валаамскаго монастыря ко времени Владимира, въ своемъ теперешнемъ видѣ есть ничто иное, какъ простое искаженіе и вовсе не составляетъ свидѣтельства (о чемъ нѣсколько ниже), такъ что свидѣтельствомъ послѣ него остается запись Софійскаго Временника. Открытіе и перенесеніе мощей Сергія и Германа въ 1163 г. было бы событіемъ для своего времени совершенно исключительнымъ, и именно — какъ открытіе оно представляло бы всего второй случай послѣ мощей преп. Θеодосія Печерскаго, а какъ перенесеніе оно было бы случаемъ совсѣмъ первымъ: полагать, чтобы о такихъ исключительныхъ событіяхъ не было сдѣлано современной записи если не во всѣхъ древнихъ русскихъ лѣтописяхъ, то по крайней мѣрѣ въ мѣстной лѣтописи Новгородской, изъ которой бы потомъ перешло во всѣ позднѣйшія лѣтописи если не вообще русскія, то по крайней мѣрѣ въ тѣ же Новгородскія, — полагать, чтобы имена святыхъ, которыхъ открыты были мощи, не были внесены въ святцы тотчасъ или вскорѣ послѣ сего, есть дѣло совершенно невѣроятное. Изъ этого несомнѣнно слѣдуетъ, что приведенная запись одного списка одной позднѣйшей лѣтописи есть или намѣренный позднѣйшій вымыслъ или ненамѣренное позднѣйшее недоразумѣніе (за что говорятъ и ея внутреннія качества, ибо, во-первыхъ, архіепископъ Іоаннъ, т. е. собственно — Илія, въ 1163 г. еще не былъ архіепископомъ; во-вторыхъ она говоритъ о перенесеніи мощей неизвѣстно куда и зачѣмъ). Съ другой стороны какія можно придумать побужденія для намѣреннаго перенесенія жизни святыхъ изъ болѣе ранняго времени въ болѣе позднее, и не ясно ли, что замѣтка на Софійской рукописи, сдѣланная отдѣльно, принадлежитъ непосредственному или близкому современнику? — (что ясно видно и изъ того, что онъ называетъ преп. Сергія не преподобнымъ, а просто старцемъ). Такимъ образомъ, должно быть признано за безспорное, что основаніе Валаамскаго монастыря относится не ко времени Владимира и вообще домонгольскому періоду, а къ первой половинѣ XIV вѣка.

Новоторжскій Борисо-Глѣбскій, находящійся близь города Торжка (нынѣ Тверской губерніи). Основателемъ монастыря былъ преп. Ефремъ, о которомъ въ весьма позднемъ и весьма плохомъ житіи[1]) утверждается, будто онъ былъ братъ Георгія и Моүсея Угриновъ или Венгровъ, служившихъ св. Борису, будто по убіеніи Бориса и брата Георгія онъ удалился въ Новгородскую область и въ двухъ верстахъ отъ (тогдашняго) города Торжка (послѣ перенесеннаго ближе къ монастырю) и основалъ сначала страннопріимный домъ (?), а потомъ монастырь, въ которомъ въ 1036 г. построилъ церковь свв. Бориса и Глѣба[2]). Кто хочетъ, можетъ считать все это «несомнѣнными», но намъ это представляется весьма сомнительнымъ.

---

[1]) См. *Ключевск.* Житія святыхъ, стр. 335.

[2]) Ист. Іер. III, 417.

Въ минуту смерти Бориса и во все правленіе Ярослава монашество еще только зачиналось въ самомъ Кіевѣ, и вдругъ находится человѣкъ, который желаетъ насадить его въ отдаленныхъ пустыняхъ, въ которыхъ тогда еще совсѣмъ не было христіанства! Если преп. Антоній Печерскій въ свое, нѣсколько позднѣйшее, время не помышлялъ о томъ, чтобы насаждать монашество въ своемъ родномъ Любечѣ, который нисколько не былъ пустынею, и если преп. Ѳеодосій Печерскій не помышлялъ о томъ, чтобы насаждать его въ своемъ родномъ Курскѣ, который нисколько не былъ таковою же: то совсѣмъ невѣроятно, чтобы въ первую половину правленія Ярослава могъ помышлять кто нибудь объ его насажденіи въ отдаленныхъ пустыняхъ. Вообще, мы рѣшительно думаемъ, что основатель монастыря преп. Ефремъ, не бывъ братомъ Георгія и Моѵсея Угриновъ, жилъ гораздо позднѣе первой половины XI вѣка.

Дымскій Антоніевъ, находящійся въ 15 верстахъ отъ города Тихвина (Новгородской губерніи), при деревнѣ Дымяхъ или Дымьяхъ и озерѣ Дымскомъ, отъ которыхъ получилъ названіе. Кто такой былъ и когда жилъ основатель монастыря преп. Антоній Дымскій, совершенно ничего неизвѣстно. Какой-то литераторъ конца прошлаго, а можеть быть и начала нынѣшняго вѣка [1]) составилъ біографію Антонія очень просто: изъ другихъ нѣсколькихъ Антоніевъ области Новгородской онъ взялъ того, котораго не оказывалось препятствій сдѣлать Дымскимъ и изъ этого подходившаго Антонія и сдѣлалъ своего Антонія. Подходившій Антоній, взятый неизвѣстнымъ литериторомъ, былъ тотъ въ тѣснѣйшемъ смыслѣ Антоній Новгородскій, который въ мірѣ назывался Добрынею Ядрейковичемъ и который послѣ путешествія въ Константинополь постригся въ Хутынскомъ монастырѣ и затѣмъ былъ Новгородскимъ архіепископомъ (1211—1229, † 1232). Позднѣйшія редакціи житія преп. Варлаама Хутынскаго, въ которомъ говорится о семъ Антоніи, дѣлаютъ его игуменомъ Хутынскимъ послѣ Варлаама (каковымъ онъ не былъ), но не знаютъ и не говорятъ того, чтобы послѣ Хутыни онъ былъ архіепископомъ Новгородскимъ. Это и даетъ возможность неизвѣстному литератору сдѣлать нашего Антонія послѣ игуменства Хутынскаго основателемъ Дымскаго монастыря [2]). И послѣдуя сему-то невѣдомому литератору, весьма не далеко отъ насъ жившему..., и относятъ Антонія Дымскаго и его монастырь къ періоду домонгольскому. При совершенномъ отсутствіи всякихъ свѣдѣній о преп. Антоніи, время его жизни, конечно, остается неизвѣстнымъ; но чтобы ее должно было относить къ періоду домонгольскому, это болѣе чѣмъ сомнительно (Въ XVI вѣкѣ монастырь Антоніевъ имѣлъ главную церковь во имя преп. Антонія Великаго, по которому онъ могъ быть названъ Антоніевымъ, см. Писцовую книгу Обонежской пятины 1583 г., помѣщенную въ 6 кн. Временн. Общ. Ист. и Др., стр. 89 sub fin.; между тѣмъ совершенное отсутствіе всякихъ свѣдѣній о преп. Антоніи не можетъ не быть признано обстоятельствомъ весьма страннымъ и зага-

---

1) См. *Ключевск.* Житія святыхъ стр. 349.

2) См. у *Ключевск.* ibid. стрр. 144 и 145.

дочнымъ: невольно рождается подозрѣніе относительно возможности того, что вмѣсто дѣйствительнаго лица мы имѣемъ тутъ дѣло съ простымъ позднѣйшимъ домышленіемъ...).

Троицкій Кайсаровскій, находившійся въ Вологдѣ, на берегу ручья Кайсарова (Касарова), отъ котораго получилъ названіе, упраздненный еще задолго до штатовъ 1764 г. Преданіе, записанное въ позднѣйшее время, усвояетъ построеніе монастыря преп. Герасиму, который, бывъ уроженцомъ Кіевскимъ и постриженникомъ тамошняго Глушенскаго монастыря, пришелъ въ Вологду, бывшую еще посадомъ, стоявшимъ въ глухомъ лѣсу, въ 1147 г. [1]). Существовала или не существовала въ 1147 г. Вологда, въ видѣ посада или города [2]), но во всякомъ случаѣ за періодъ домонгольскій она должна быть представляема торговою колоніею Новгородскою съ населеніемъ изъ самихъ Новгородцевъ только въ небольшомъ числѣ и главнымъ образомъ изъ туземныхъ инородцевъ — Чуди Пермской (Біармійской, — Біармія) или Зырянъ. Предполагать, чтобы урожденецъ Кіевскій могъ имѣть желаніе пойдти въ инородческую и некрещенную мѣстность, гдѣ онъ не могъ надѣяться найдти себѣ товарищей въ монашествованіи и гдѣ онъ вовсе не могъ ожидать себѣ и благосклоннаго пріема, весьма сомнительно. Читаемый въ сказаніи о преп. Гарасимѣ разсказъ, что онъ имѣлъ ссору съ «мѣщаниномъ» Пятышевымъ, не хотѣвшимъ дать ему земли подъ строеніе монастырское, указываетъ на позднѣйшее время.

10. Ростовъ-Суздаль.

а) Область Суздальская со столицею Владиміромъ Клязменскимъ.

Во Владимирѣ:

1. Георгіевскій, находившійся при церкви св. Георгія, построенной Юріемъ Долгорукимъ, о которой мы сказали въ спискѣ каменныхъ церквей; по всей вѣроятности, не построенный самимъ Долгорукимъ вмѣстѣ съ церковію, а явившійся при ней уже послѣ него, и можетъ быть — что не въ періодъ еще домонгольскій, а уже въ позднѣе (въ настоящее время снова не существуетъ, упраздненный когда-то давно, — Ист. Іер. VI, 958).

---

[1]) У *Карамз.* къ т. IV прим. 117, Ист. Іер. IV, 322 fin. Герасимъ пришелъ «на мѣсто, гдѣ въ великомъ лѣсу были среднiй посадъ Воскресенія Христова, Лѣнивая площадь и малый торжокъ», — *Карамз.* Церковь Воскресенія Христова, стоящая на Лѣнивой площади, съ конца XV до половины XVI в. была каѳедральнымъ соборомъ Вологодскихъ архіереевъ (у *Карамз.* ibid. и Описаніе Вологод. каѳедр. Соф. собора *Н. Суворова*), изъ чего слѣдуетъ заключать, что она стояла въ центрѣ тогдашняго города.

[2]) Въ достовѣрныхъ извѣстіяхъ она упоминается въ первый разъ подъ 1264 г. (*Карамз.* IV, 59), но не какъ въ этомъ году, а когда-то прежде основанная.

Всѣ остальные извѣстные монастыри Владимира, существовавшіе въ немъ и близь него въ періодъ домонгольскій, указаны нами въ спискѣ каменныхъ церквей. Они суть:

2. Вознесенскій передъ Золотыми воротами города (въ настоящее время не существующій),

3. Рождество-Богородицкій, въ Боголюбовомъ,

4. Неизвѣстнаго воимени (Покровскій), женскій, близь Боголюбова (не положительно извѣстный, а только вѣроятный, въ настоящее время не существующій),— всѣ три построенные Андреемъ Боголюбскимъ.

5. Рождественскій (Рождество-Богородицкій), близь княжаго двора,

6. Успенскій, женскій (Княгининъ), — оба построенные братомъ и преемникомъ Боголюбскаго Всеволодомъ Юрьевичемъ.

Въ Суздалѣ:

7. Димитріевскій. Монастырь этотъ образовался изъ находившагося въ Суздалѣ подворья Кіевскаго Печерскаго монастыря. Какъ таковое, съ церковію св. Димитрія, онъ упоминается подъ 1096 г. Когда сталъ настоящимъ и самостоятельнымъ монастыремъ, неизвѣстно, но еще въ періодъ домонгольскій (Лаврент. лѣт. подъ 1216, 1229, 1230 и 1237 гг.).

Въ Переяславлѣ:

8. Никитскій, находящійся за городомъ, на полѣ, верстахъ въ 3 отъ города съ сѣверной или Ярославской стороны. Монастырь этотъ становится извѣстнымъ по житію преп. Никиты, столпника Переяславскаго.

Преп. Никита, урожденецъ Переяславскій, пришедъ въ совершенный возрастъ, проводилъ жизнь тяжкимъ грѣшникомъ [1]). Но потомъ голосомъ собственной пробудившейся совѣсти и внѣшними знаменіями онъ призванъ былъ къ покаянію [2]). Тогда онъ рѣшился оставить міръ, чтобы искупить свои грѣхи подвигами монашескими и пошелъ въ находившійся близь города монастырь св. мученика Никиты. Послѣ суроваго предварительнаго искуса принятый въ монастырь и постриженный,

---

[1]) Реторика позднѣйшаго житія говоритъ объ этомъ не совѣмъ ясно: «бѣ мытаремъ другъ и съ ними прилежа градскимъ судіямъ; и многъ мятежъ и пакости творяше человѣкомъ, отъ нихже неправедну пріемлюще мзду: тѣмъ питаше себѣ и подружіе свое».

[2]) Пришедъ однажды въ церковь, онъ услышалъ читаемое изъ Исаіи пророка: «Измыйтеся и чисти будете, и отъимите лукавства отъ душъ вашихъ»... и эти слова заставили его придти въ себя; на другой день послѣ сего онъ собралъ друговъ своихъ, чтобы обвеселиться съ ними, но когда жена его начала варить купленную для ужина говядину, то отъ послѣдней вмѣстѣ съ пѣной начала исходить кровь: это было принято Никитой за указаніе свыше на его кровопивство и окончательно подѣйствовало на него, такъ что онъ тотчасъ же оставилъ домъ, чтобы идти въ монастырь.

въ монахи [1]), Никита сначала затворенъ былъ игуменомъ монастыря въ «хлѣвинѣ узцѣ», а потомъ, по мимошествіи малаго времени, возложивъ на себя, съ благословенія того же игумена, желѣза тяжка, упражнялся день и ночь въ пѣніи псалтири и почитаніи житій святыхъ, а также и въ тѣлесныхъ усиленныхъ и особенныхъ трудахъ [2]). По прошествіи немалаго времени онъ ископалъ себѣ, съ благословенія игумена, столпъ, и сѣдши въ немъ ископалъ узкую дорожку подъ стѣну церкви, чтобы ею приходить въ церковь на молитву [3]). Такъ провелъ онъ многа лѣта. Однажды пришли къ столпу святаго двое «отъ ближникъ его», желая получить отъ него благословеніе; но увидѣвъ на немъ тяжкія желѣза съ треми на нихъ крестами (пріобрѣтшія отъ тренія о тѣло яркій блескъ), блестѣвшими какъ золото (серебро?), они приняли ихъ (и особенно кресты на нихъ) за дѣйствительное золото и по наущенію духа лукаваго рѣшились убить его; почему пришли ночью, разломали покровъ или крышу столпа [4]) и исполнили свое намѣреніе [5]).

Въ одномъ позднѣйшемъ спискѣ житія преп. Никиты выставленъ годъ его смерти, именно — 1193-й; но несомнѣнно, что эта хронологія есть позднѣйшая приписка [6]). Въ нѣкоторыхъ спискахъ житія есть разсказъ объ исцѣленіи преподобнымъ Черниговскаго князя Михаила, и событіе относится къ 1186 г.; но разсказъ справедливо принимается за такую же позднѣйшую вставку, какъ и годъ смерти. Когда въ дѣйствительности жилъ преп. Никита, остается неизвѣстнымъ

---

[1]) Игуменъ назначилъ Никитѣ три дня плакать о грѣхахъ предъ воротами монастыря; Никита одинъ день плакалъ предъ воротами, исповѣдуя грѣхи свои входящимъ и исходящимъ, а на другой день пошелъ въ близь лежавшее болотце и тамъ, раздѣвшись, отдалъ плоть свою на съѣденіе мшицамъ, комарамъ и паукамъ, такъ что по прошествіи трехъ дней найденъ былъ весь покрытый насѣкомыми и окровавленный.

[2]) Выходя изъ монастыря по ночамъ, онъ выкопалъ два колодезя: одинъ близь монастыря Бориса и Глѣба, другой близь «потока студенаго».

[3]) «Ископа себѣ столпъ по благословенію отца своего и въ немъ сѣдъ ископа стезю узку подъ стѣну церкви, ею же на молитву прихождаше». Изъ этого видно, что Никита не поставилъ себѣ столпа поверхъ земли, а ископалъ себѣ столпъ, — столпообразную круглую яму или пещерку, внутри земли, и слѣдовательно—что его столпничанье было не столько дѣйствительнымъ столпничаньемъ, сколько затворничествомъ.

[4]) «Разориша покровъ столпа», изъ чего ясно, что столбъ былъ не поверхъ земли, а въ землѣ.

[5]) Убійцы преподобнаго, завернувъ его вериги во вретище, бѣжали къ Волгѣ (чтобы переправиться на другой ея берегъ и скрыться въ такъ называвшемся «Заволжьи»); добѣжавъ до Волги подъ Ярославлемъ, они сѣли на берегу въ ожиданіи перевоза и здѣсь, развернувъ вретище, увидѣли свою ошибку; брошенныя ими въ рѣку вериги были найдены по чудесному видѣнію, бывшему старцу Ярославскаго монастыря св. Петра Симону, и по малому времени были возвращены въ Никитскій монастырь, чтобы быть положенными на гробъ святаго.

[6]) *Ключевск.* Житія святыхъ, стр. 47.

и, какъ кажется, болѣе вѣроятно то, что не до нашествія Монголовъ, а уже послѣ.

Монастырь Никитскій могъ существовать и до нашествія Монголовъ; но, относя жизнь Никиты къ послѣдующему времени, мы будемъ имѣть и свидѣтельство о немъ (читаемое въ житіи Никиты) изъ этого позднѣйшаго времени.

б) Областъ Ростовская.

Въ Ростовѣ:

1. Богоявленскій, впослѣдствіи Богоявленскій Авраміевъ, находящійся подлѣ города, съ его сѣвернаго или Ярославскаго края. Неизвѣстно когда основанъ и упоминается въ первый разъ уже послѣ нашествія Монголовъ, подъ 1261 г. (Лаврент. лѣт.), но съ титуломъ архимандритіи, т. е. старѣйшаго по степени изъ всѣхъ монастырей Ростовской области, на основаніи чего есть вѣроятность относить его уже къ періоду домонгольскому и считать вообще болѣе или менѣе древнимъ.

О мнимомъ основателѣ монастыря преп. Авраміи сейчасъ ниже.

2. Петровскій, находящійся также за городомъ, въ полуверстѣ далѣе отъ Богоявленскаго. Также неизвѣстно — когда основанъ, но не позднѣе конца XII вѣка (Пахомій, поставленный въ епископы ростовскіе изъ игуменовъ Петровскихъ въ 1214 г., былъ игуменомъ монастыря 13 лѣтъ, — Лаврент. лѣт. подъ 1214 и 1216 гг. — Житіе преп. Петра, царевича Ордынскаго, о которомъ скажемъ въ слѣдующемъ періодѣ, легендарно усвояетъ основаніе монастыря сему послѣднему).

Въ Ярославлѣ:

3. Монастырь Спасскій, основанный княземъ Ростовскимъ Константиномъ Всеволодовичемъ въ 1216 г. (Лаврент. лѣт.; въ семъ же году заложена и его каменная церковь, чего въ спискѣ каменныхъ церквей не указано).

О мнимомъ основателѣ Богоявленскаго монастыря преп. Авраміи.

Основаніе Ростовскаго Богоявленскаго монастыря усвояется преп. Авраміо, который будто бы жилъ при великомъ князѣ русскомъ Владимирѣ святомъ, т. е. крестителѣ Руси, и при удѣльномъ Ростовскомъ князѣ св. Борисѣ...

Житій преп. Авраміа извѣстно три и именно въ отношеніи къ объему — пространное, среднее и краткое. Между этими тремя житіями дѣйствительное житіе есть среднее, а что касается до остальныхъ двухъ, то краткое есть проложное сокращеніе средняго или дѣйствительнаго житія, а пространное есть позднѣйшее его распространеніе, сдѣланное не ранѣе конца XVII — начала XVIII вѣка (Списковъ краткаго житія, *Нач.* «Преподобный отецъ нашъ Аврамій бѣ родителю благочестиву сынъ», весьма много, — преосв. Макарій, Исторіи т. I, изд. 2 стр. 269, указываетъ ихъ 12, у насъ подъ руками изъ библіотекъ Академической

и Лаврской — 8; списковъ средняго или дѣйствительнаго житія, *Нач.* «Еже удивлятися (удивитися) святыхъ трудомъ добро», преосв. Макарій ibid. указываетъ два, у насъ подъ руками еще одинъ — Лаврской библіот. № 657. Указанное нами взаимное отношеніе двухъ житій совершенно явствуетъ изъ ихъ взаимнаго сличенія. О пространномъ житіи, представляющемъ собою позднѣйшее литературное произведеніе, скажемъ ниже).

Передадимъ среднее или дѣйствительное житіе преп. Аврамія, по возможности близко держась подлинника и въ нужныхъ случаяхъ воспроизводя его дословно. Аврамій, по мірскому имени неизвѣстный, родился въ предѣлахъ Галичскихъ, въ городѣ Чухломѣ (нынѣ Костромской губерніи), отъ благочестивыхъ родителей. Наказанный отъ послѣднихъ книжному ученію и наученный благочестію, онъ пребывалъ въ страхѣ Божіемъ отъ младыхъ ногтей, ходя во всякомъ смиреніи и простотѣ, любя чистоту душевную и вмѣстѣ и тѣлесную. Еще въ юномъ возрастѣ оставилъ онъ родителей своихъ и мірскій мятежъ и взявъ крестъ свой послѣдовалъ Христу: всего себя хотя представить Богу, онъ пошолъ искáть въ честныхъ и чудотворныхъ обителяхъ жилищь святыхъ. Обошедъ и соглядавъ «мѣста довольна», онъ пришелъ въ славный Великій Новгородъ, гдѣ соглядалъ «вся спасеная и чудотворная мѣста многонародна суща и по Бозѣ живуща»; но помянувъ гласъ оный, еже бѣгати отъ человѣкъ и спастися, онъ захотѣлъ водвориться въ пустынѣ и пришолъ къ великому озеру Ладожскому и тамъ нашолъ обитель, называемую Валаамъ, въ которой и поселился для обитанія. Полюбивъ удаленное отъ города мѣсто и видя устроеніе въ братіи, онъ просилъ игумена монастыря сподобить его ангельскаго образа, каковой по приказанію послѣдняго и былъ на него возложенъ. Въ монастырѣ Валаамскомъ, упражняясь во всякихъ монашескихъ подвигахъ, Аврамій пробылъ «лѣта довольна»; но потомъ онъ началъ быть почитаемъ и славимъ и отъ нѣкоторыхъ называться пастыремъ. Не хотя сего слышать и бѣгая чести, онъ ушолъ изъ монастыря въ «незнаемыя страны», — по благословенію Божію пришолъ въ городъ Ростовъ, гдѣ началъ обитать, составивъ себѣ малую «колибицу» или келлію при озерѣ. Къ нему начали приходить для духовныхъ собесѣдованій благоразумные и богобоязненные люди, а нѣкоторые желали и жить съ нимъ, почему и не желая онъ сталъ начальникомъ иноковъ. Вдавъ себя на бо́льшіе подвиги и чудесъ обогатився благодатію, т. е. удостоившись дара чудотвореній, Аврамій сокрушался духомъ и проливалъ слезы о томъ, что въ Ростовѣ прелесть идольская еще росла въ нечестивыхъ душахъ, именно — что Чудской конецъ города, омраченный дѣяніемъ бѣсовскимъ, покланялся каменному идолу Велесу, въ которомъ жилъ злой бѣсъ, творившій злымъ своимъ омраченіемъ мечты и страшилища христіанамъ, такъ что путемъ близь него никто не смѣлъ ходить. Видя таковую прелесть въ несмысленныхъ людяхъ и возревновавъ ревностію Иліиной, Аврамій обратился съ молитвою къ Богу, чтобы Онъ далъ ему силу раззорить многокозненнаго идола; но Господь, искушая вѣру святаго и готовя ему бо́льшее прославленіе, не внялъ его молитвѣ: Аврамій пытался раззорить жилище бѣсовское и не могъ, ибо «не дадяше близь себе пріити окаянный той

волшебствомъ своимъ». Когда (послѣ напрасныхъ попытокъ) Аврамій сидѣлъ въ скорби, видитъ онъ идущаго къ нему нѣкоего старца, благоговѣйнаго образомъ. Срѣтивъ его, взаимно съ нимъ привѣтствовавшись и взявъ отъ него благословеніе, Аврамій началъ спрашивать его: откуда идетъ и коей есть страны, и получилъ въ отвѣтъ, что онъ родомъ отъ Царяграда и пришлецъ на его (Русской) землѣ. На взаимный вопросъ старца: для чего сидитъ скорбный близь сего многострастнаго идола окаяннаго Велеса, Аврамій разсказалъ ему, какъ просилъ у Бога помощи на раззореніе идола и не былъ услышанъ въ своей молитвѣ. Тогда старецъ сказалъ Аврамію: если хочешь, отче, получить желаемое, то иди къ Царюграду и тамъ отъищи въ городѣ домъ Іоанна Богослова и войди въ домъ его и помолись образу его,—не выйдешь изъ него тощь, но получишь желаемое, а если не пойдешь въ домъ Іоанна Богослова, то не получишь желаемаго. Когда Аврамій началъ печалиться о продолжительности пути, старецъ отвѣчалъ, что Богъ прекратитъ путь его малымъ временемъ. Исполнившись Духа Святаго и взявъ благословеніе у старца, Аврамій отправился въ путь, не помышляя объ его долготѣ; но когда онъ перешелъ рѣку Ишню (текущую съ Московскую сторону Ростова, отъ города верстахъ въ 3, а отъ Богоявленскаго монастыря или отъ того мѣста, съ котораго Аврамій отправился въ путь, верстахъ въ 5), то срѣтилъ «человѣка страшна, благоговѣйна образомъ, плѣшива, взлыса, брадою круглою великою и зѣло благоговѣйна суща», имѣющаго въ рукахъ трость. Аврамій палъ предъ ногами его и поклонился ему, а онъ спросилъ Аврамія, куда идетъ. Выслушавъ отвѣтъ послѣдняго, страшный мужъ сказалъ ему: «иди назадъ, старче, возьми трость мою, приступи къ идолу Велесу, избоди тростію сею во имя Іоанна Богослова и обратится въ прахъ окаянный»,—послѣ чего сталъ невидимъ. Исполнившись страха и радости, Аврамій возвратился назадъ, тотчасъ невозбранно приступилъ къ идолу и обратилъ его въ прахъ, прободши его тростію во имя Іоанна Богослова. Аврамій прославилъ Бога, давшаго побѣду на діавола и на дѣйство его, повѣдалъ обо всемъ семъ «въ то время епископу сущу Ѳеодору» и съ его благословенія на мѣстѣ стрѣтенія Іоанна Богослова поставилъ церковь во имя послѣдняго, «иже суть (sic) и до сего дне», а на томъ мѣстѣ, гдѣ прежде былъ идолъ Велесъ, возградилъ церковь малу во славу Христова Богоявленія, поставилъ келліи и призвалъ мниховъ и «сотвори обитель свою общину» (устроилъ въ монастырѣ общежитіе). Въ первое время Аврамій принялъ много огорченій отъ (сосѣднихъ) зломышленныхъ и невѣрныхъ жителей, пытавшихся то раззорить, то сожечь его монастырь; но не по многомъ времени они были приведены имъ ко Христу и всѣ отъ мала и до велика крестились, послѣ чего многіе изъ новокрещенныхъ отроковъ, внимая наставленію преподобнаго, тайно оставляли домы родителей, приходили къ нему въ монастырь и постригались въ монахи. Когда умножилось число монаховъ, Аврамій создалъ великую церковь (вмѣсто первой малой) и украсилъ ее какъ невѣсту Христову чудными иконами и святыми книгами. «Князи же Ростовстіи начаша вѣру велику имѣти къ отцу своему Аврамію и къ монастырю его и къ всѣмъ мнихомъ и имѣніа многа даяху на строеніе мо-

настыреви и села даяху монастырю, всѣмъ инѣхомъ на потребу, нищимъ на прокормленіе». Преподобный же епископъ Ѳеодоръ, видя множащуюся братію въ обители святаго, благословилъ ихъ (иноковъ) и любовію помогалъ имъ, о всемъ подавая совѣтъ къ стезямъ спасенія. «Послѣди же совѣтъ сотвори епископъ Иларіонъ съ великимъ княземъ Владимеромъ и съ княземъ съ Борисомъ, дабы сотворили архимандритью ту обитель и съ совѣтомъ абіе понудиша святаго и святивше поставиша преподобнаго Авраміяа архимандритомъ». Этимъ кончается въ житіи біографія Авраміяа; затѣмъ слѣдуетъ разсказъ объ одномъ особенномъ и чудесномъ событіи изъ его жизни, именно — о посрамленіи имъ многокозненнаго бѣса. Старый ненавистникъ добра творилъ пакости святому во дни и въ нощи, но не въ состояніи былъ устрашить его своими мечтами; одинъ разъ, когда Авраміи, готовясь совершить божественную литургію, прочелъ молитвы къ святому причащенію и хотѣлъ по обычаю умыть руки, бѣсъ вошолъ въ умывальницу, чтобы сотворить ему запятіе водою; но преподобный уразумѣлъ кознь вражію, взялъ честный крестъ, положилъ его на верхъ сосуда, кругомъ сосуда оградилъ крестнымъ знаменіемъ и такимъ образомъ заключилъ въ немъ бѣса. «Бысть же обычай ту (т. е. въ Ростовѣ) сущимъ княземъ» всякій день исходить въ поле на ловы, причемъ возвращаясь въ городъ они заходили въ монастырь святаго, чтобы поклониться церкви его и принять отъ него благословеніе. Одинъ разъ по обычаю «пріидоша князи» въ келлію къ преподобному и не застали его въ ней, ибо онъ находился въ поварнѣ, моя власяницы на братію. Дожидаясь его прихода (и разсматривая находящееся въ келліи), князья съ недоумѣніемъ увидѣли умывальницу, накрытую крестомъ; одинъ изъ князей взялъ крестъ, чтобы знаменаться имъ, чѣмъ и далъ возможность бѣсу освободиться изъ своего заключенія. Встрѣтивъ Авраміяа, идущаго въ келью, бѣсъ началъ поносить его и съ угрозою сказалъ: «какъ ты заставилъ меня мучиться силою невидимаго Бога въ твоемъ жалкомъ сосудѣ, такъ и я скоро наведу на тебя лютѣйшій ковъ и сдѣлаю тебя посмѣшищемъ для всѣхъ видящихъ тебя, будешь посаженъ на пѣгую кобылу безъ сѣдла и обутъ въ женскіе красные башмаки и другаго зла много сотворю тебѣ». Принявъ образъ воина, бѣсъ явился «къ великому князю Владимеру въ градъ Владимеръ» и началъ клеветать ему на Авраміяа, говоря: «господине царю, хощу ти тайну повѣдати велику, твоему державству достойну: есть въ твоей державѣ, царю, въ градѣ Ростовѣ, инихъ нѣкій, Авраміи зовомъ, волхвъ сый, образомъ творяся, яко святъ, прельщаше люди, смиренъ ся творя, обрѣте влагалище веліе въ земли, сосудъ мѣдянъ полнъ злата, достоинъ твоему господству, иже бо сосудомъ златымъ (sic) и поясомъ златымъ и чепемъ немощно цѣнѣ (sic) предати, сребру же и инымъ нѣкимъ драгимъ вещемъ немощно исповѣдати, и тѣмъ сокровищемъ монастырь созда и церковь велію постави, а твоему господству не повѣда». Великій князь Владимиръ, разжегнись тяжкимъ гнѣвомъ на преподобнаго, послалъ по него лютаго воина, наказавъ ему взять Авраміяа, въ чемъ его застанетъ и не говоря ему ни слова. Посланный воинъ засталъ Авраміяа стоящаго на келейной молитвѣ послѣ соборнаго пѣнія и взялъ его въ одной власяницѣ и не-

обутаго. На дорогѣ, на другой сторонѣ озера, они встрѣтили крестьянина, ѣхавшаго на пѣгой кобылѣ и имѣвшаго въ рукахъ красные женскіе башмаки: воинъ посадилъ Аврамія на кобылу и обулъ въ башмаки, чѣмъ и исполнилось пророчество бѣса. Великій князь Владиміръ приказалъ поставить передъ собой Аврамія и мнимаго воина, его соперника; но когда послѣдній началъ повторять свою клевету, Аврамій силою Божіей заставилъ его открыться предъ княземъ, что онъ есть «бѣсъ Зефеусъ, искони ненавидяй добра роду человѣческому, паче же инокомъ боящимся Бога», послѣ чего немедленно исчезъ. Видя случившееся, великій князь Владиміръ объятъ былъ страхомъ и со слезами началъ просить прощенія у старца и пр. и пр. Получивъ прощеніе и наказанный Авраміемъ духовно (въ обращеніяхъ къ князю Аврамій постоянно называетъ его «царю» и «самодержавный царю»), великій князь «многа имѣнія вдасть ему на устроеніе церкви и на созданіе монастыря, и домы и села и водныя угодья многи подасть монастырю, и устрои его своимъ монастыремъ и учини его высша всѣхъ обителей, иже суть въ Ростовѣ, и многи рабы пода въ домъ святому Богоявленію, и грамоты многи подасть жалованныя, иже суть и до сего дне». Отпущенный великимъ княземъ Владиміромъ съ великою честію, преподобный Аврамій пожилъ въ своемъ монастырѣ въ великомъ смиреніи и отошолъ къ Господу въ старости доброй, 29 октября (не указаннаго въ житіи года).

Итакъ, Ростовъ, крещенный уже, но только не совсѣмъ сполна,—Аврамій, возводимый въ архимандриты области Ростовской,—многія обители въ Новгородѣ, Ростовѣ и во всей сѣверной Россіи,—благочестивые родители въ городѣ Чухломѣ Галичской области,—великій князь, имѣющій пребываніе во Владимірѣ,—многіе князья въ Ростовѣ: все это несомнѣнно никакъ не времена святаго Владиміра. Съ другой стороны два первые Ростовскіе епископа Ѳеодоръ и Иларіонъ, великій князь Владиміръ и удѣльный Ростовскій князь Борисъ. Что же значитъ это, какъ примирить непримиримое и до нелѣпости противорѣчащее (Владиміръ въ столицѣ Владимірѣ)? Примирить, очевидно, невозможно, ибо вчера и сегодня нельзя соединить въ одинъ день. Слѣдовательно, въ житіи другое нѣчто. Это другое нѣчто можетъ быть только одно, именно — что несоединимое соединила въ житіи позднѣйшая рука, которая прибавила въ немъ одни времена къ другимъ. Древняго никогда не передѣлываютъ въ новое, наоборотъ новое всегда передѣлываютъ въ древнее, и слѣдовательно не можетъ быть никакого сомнѣнія на счетъ того, что̀ есть въ житіи привнесенное позднѣйшею рукой. Какой-то злонамѣренный невѣжа, а очень можетъ быть даже, что и просто шутникъ, вставилъ въ житіи имена епископовъ Ѳеодора и Иларіона, великаго князя Владиміра и князя Бориса, — и въ этомъ вся нехитрая загадка. Къ счастію, фальсификаторъ былъ слишкомъ невѣжественъ или не хотѣлъ шуткѣ придавать характера злостнаго: сдѣлавъ вставку, онъ не произвелъ въ житіи соотвѣтственныхъ измѣненій, не подвергъ его соотвѣтственной переработкѣ; учинивъ въ немъ нѣчто въ родѣ того, что человѣка, одѣтаго въ сермягу и лапти, украсилъ щегольскою бальною шляпою, онъ оставилъ намъ полную возможность видѣть истину. Эта простая истина,

еслибы кто не хотѣлъ признать ее на основаніи только соображеній, открывается и изъ сличенія средняго или дѣйствительнаго житія съ житіемъ проложнымъ, сокращеннымъ изъ перваго. Въ немногихъ извѣстныхъ спискахъ средняго житія, которое мы изложили сейчасъ, во всѣхъ стоятъ имена епископовъ Θеодора и Иларіона и князей Владимира и Бориса; но между многими извѣстными списками краткаго житія, есть нѣкоторые, въ которыхъ этихъ именъ не читается и въ которыхъ объ епископахъ и князьяхъ говорится безъименно: таковы намъ извѣстные списки — Лаврскіе въ №№ 649 и 693 и печатный въ Прологѣ. Изъ этого ясно, что вставка именъ въ среднемъ или настоящемъ житіи сдѣлана была уже послѣ того, какъ изъ него сокращено было проложное, — что бывъ распространена потомъ и по спискомъ сего послѣдняго, она однако попала не во всѣ.

Отбросивъ имена епископовъ Θеодора и Иларіона и князей Владимира и Бориса, мы перенесемся съ Авраміемъ въ весьма позднее время. Онъ жилъ, вопервыхъ, въ то время, когда въ Ростовѣ была цѣлая семья удѣльныхъ князей. Послѣ св. Бориса при Владимирѣ Ростовъ не имѣлъ своихъ удѣльныхъ князей до начала XIII вѣка, до 1207 г., въ которомъ онъ получилъ своего новаго перваго князя въ лицѣ Константина Всеволодовича, старшаго сына вел. кн. Всеволода Юрьевича Большое Гнѣздо. Цѣлая семья князей въ Ростовѣ является только съ правнуковъ этого Константина Всеволодовича, дѣтей его внуковъ Бориса († 1277) и Глѣба († 1278, отъ сына Василія или Васильки, убитаго Татарами въ 1237 г.). Во-вторыхъ, преп. Авраамій постригся въ монахи и первое нѣкоторое время подвизался въ Валаамскомъ монастырѣ. Но Валаамскій монастырь, какъ мы видѣли выше, основанъ въ первой половинѣ XIV вѣка, именно — основатель его преп. Сергій пришелъ жить на Валаамъ въ 1329 году. Въ житіи не сказано, т. е. оно не знаетъ, при самомъ ли Сергіи постригся и подвизался Авраамій въ Валаамскомъ монастырѣ, или уже послѣ его смерти, послѣдовавшей впрочемъ въ неизвѣстномъ году, но во всякомъ случаѣ онъ постригся въ монастырѣ уже совсѣмъ устроенномъ и слѣдовательно спустя то или другое довольно значительное время послѣ 1329 г. На основаніи втораго, сейчасъ указаннаго признака, раннимъ предѣломъ монашеской жизни Авраамія является конецъ первой — началю второй половины XIV вѣка. Послѣ ранняго предѣла мы не можемъ указать поздняго до конца XV — начала XVI вѣка, когда Авраамій является уже въ святцахъ, о чемъ скажемъ ниже; но есть рѣшительныя основанія полагать, что онъ жилъ именно во второй половинѣ XIV вѣка. Въ 1385 г. митрополиту Московскому Пимину сопутствовалъ въ путешествіи въ Царьградъ «Аврамей, игуменъ Ростовскій, Низкій [1]), и мы почти не сомнѣваемся, что этотъ Аврамей Низкій и есть нашъ преп. Авраамій. Житіе Авраамія, какъ всякому очевидно изъ нашей его передачи, въ весьма значительной части своей есть не что иное, какъ воспроизведеніе устныхъ позднѣйшихъ легендъ о немъ; но чтобы легенды и притомъ слишкомъ, такъ сказать, отважныя и оригинальныя могли сложиться, для

---

[1]) *Карамз.* V прим. 123.

этого нужно было пройдти достаточному времени; между тѣмъ житіе написано не позднѣе 1534 года, ибо одна лѣтопись, писанная въ семъ году, упоминаетъ о немъ [1]), и такъ какъ, по всей вѣроятности, оно написано около времени внесенія Авраамія въ святцы и именно нѣсколько прежде, то должно быть относимо къ концу XV — началу XVI вѣка [2]). Слѣдовательно, жизнь Авраамія должно отодвигать отъ времени написанія житія приблизительно не менѣе какъ именно во вторую половину XIV вѣка. По житію преп. Авраамій — архимандритъ, а нашъ Авраамій Низкій — игуменъ; но житіе ошибается или намѣренно говоритъ неправду; въ Слѣдованной Псалтири, принадлежавшей митрополиту Даніилу (1522—1539) о преп. Авраміи записано подъ 29 Октября: «въ той же день преставленіе преподобнаго Авраамія игумена, бывшаго у святаго Богоявленія въ Ростовѣ» (ркп. Моск. Дух. Акад. изъ Волоколл. № 140). Это, очевидно, значитъ то, что Богоявленскій монастырь, бывшій во время процвѣтанія и, такъ сказать, самостоятельности Ростовскаго удѣла архимандритіей Ростовской области, послѣ подчиненія удѣла Москвѣ, что̀ началось со времени Калиты († 1340), былъ лишенъ своего достоинства и низведенъ въ рядъ обыкновенныхъ игуменій (сейчасъ сказанное служитъ къ новому подтвержденію и того, что Авраамій жилъ не прежде Калиты). Житіе повѣствуетъ, что по оклеветанію бѣса Авраамій былъ привлеченъ на судъ великаго князя; но монастырь его находился не въ области великаго княженія, а въ области одного изъ удѣловъ; слѣдовательно онъ подсуденъ былъ и могъ быть привлеченъ на судъ не великаго князя, а одного изъ своихъ удѣльныхъ, т. е. Ростовскихъ, князей. Одна изъ службъ преп. Авраамію (о которыхъ ниже) называетъ князя Андреемъ: «демонъ предстаетъ тогда владущему князю Андрею». Между князьями Ростовскими мы дѣйствительно находимъ такого князя Андрея, который имѣлъ отношенія къ Богоявленскому монастырю и который можетъ быть принимаемъ за современника игумену Авраамію Низкому. По житію, когда на судѣ у великаго князя обнаружилась невинность оклеветаннаго Авраамія, первый далъ ему многа имѣнія и пр.; въ сохранившейся до настоя-

---

[1]) Лѣтопись, такъ называемая Тверская, напечатанная въ XV т. Собр. лѣтт., стр. 114 нач. (составленная именно жителемъ Ростовской области, см. Предисл.).

[2]) Въ деревнѣ Богословской на рѣкѣ Ишнѣ, на мѣстѣ которой, по житію, Авраамій встрѣтилъ Іоанна Богослова и которая пожалована монастырю изъ дворцовыхъ селъ при Иванѣ Васильевичѣ Грозномъ (см. грамоту Михаила Ѳедоровича въ Описаніи монастыря *архим. Іустина*, напечатанномъ въ Ярославлѣ, въ 1862 г., стр. 52), построена церковь, — деревянная существующая до настоящаго времени, въ 1562 г. (какъ видно изъ надписи, вырѣзанной въ церкви на дугѣ надъ царскими дверями); такъ какъ въ житіи говорится о ней, какъ уже о существующей, то изъ сего слѣдовало бы, что оно (житіе) написано послѣ 1562 г. Но противъ сего позднѣйшаго срока — сейчасъ указанное свидѣтельство Тверской лѣтописи, въ виду котораго слова житія о церкви остается считать позднѣйшей вставкой.

щаго времени грамотѣ царя Алексѣя Михайловича Богоявленскому монастырю отъ 1650 г. сообщается извѣстіе, что одно изъ имѣній монастыря — слободка Спасская, что̀ бывало сельцо Спасское, есть «дача искони вѣчная» княгини Ѳеодоры Михайловой съ сыномъ ея княземъ Андреемъ Михаиловичемъ [1]). Этотъ князь Андрей Михайловичъ, по частнѣйшему раздѣленію Ростовскаго удѣла на мелкіе удѣлы, былъ князь Андомскій и можетъ быть принимаемъ за современника игумену Аврамію Низкому [2]). Если преп. Аврамій не только получилъ отъ него вотчину, но и дѣйствительно подвергался его гнѣву и былъ у него на судѣ, то это должно будетъ значить, что та часть города Ростова, къ которой причислялся Богоявленскій монастырь, составляла долю князей Андомскихъ (читателю извѣстно, что столицы удѣловъ раздѣлялись между частнѣйшими удѣльными князьями на доли или на части, такъ что каждый частный князь имѣлъ въ общей столицѣ удѣла свою долю). Путешествіе игумена Аврамія Низкаго въ Константинополь съ митрополитомъ Пиминомъ представляетъ собою какъ разъ подходящее объясненіе того, какъ могла сложиться легенда о чудесномъ повелѣніи преп. Аврамію идти въ Константинополь за тростію Іоанна Богослова [3]). Наконецъ, и то обстоятельство, что преп. Аврамій былъ родомъ изъ города Чухломы идетъ именно къ игумену Аврамію Низкому. Митрополитъ Пиминъ, которому въ 1385 г. сопутствовалъ въ Константинополь Аврамій Низкій, очевидно, въ качествѣ близкаго къ нему человѣка, тотчасъ послѣ своего посвященія въ митрополиты былъ на нѣкоторое время заточенъ великимъ княземъ въ Чухлому (въ 1379 г.): тамъ онъ могъ познакомиться и близко сойдтись съ родственниками Аврамія и чрезъ нихъ-то послѣдній и могъ стать близкимъ къ нему человѣкомъ.

Итакъ, преп. Аврамій Ростовскій жилъ не ранѣе второй половины XIV вѣка и по всей вѣроятности есть одно и то же лицо съ игуменомъ Ростовскимъ Авраміемъ Низкимъ, о которомъ говорятъ лѣтописи подъ 1385 годомъ.

Позднѣйшія легенды суть именно позднѣйшія легенды, и читатель, конечно, не найдетъ ничего удивительнаго въ томъ, что прен. Аврамій, вовсе не бывъ основателемъ Богоявленскаго монастыря, превращается въ его основатели. А еслибы онъ этому удивился, то вотъ ему примѣръ изъ исторіи монастыря, стоящаго рядомъ съ Богоявленскимъ, — Ростовскаго Петровскаго. Этотъ послѣдній монастырь несомнѣнно основанъ въ періодъ домонгольскій (см. выше), и однако житіе царевича Ордынскаго Петра усвояетъ его основаніе сему послѣднему, при чемъ говоритъ о дѣлѣ съ такими подробностями и съ передачей такихъ частностей, что

---

1) См. въ помянутомъ выше Описаніи Богоявленскаго Авраміева монастыря *архим. Іустина*, стр. 56 sqq.

2) Родосл. книга, по изд. *Новик*. II, 165.

3) Антоній Новгородскій въ своемъ Паломникѣ говоритъ, что въ Константинополѣ, во царскихъ златыхъ полатахъ, въ числѣ другой многой святыни былъ «посохъ желѣзенъ, а на немъ крестъ, Іоанна Крестителя» (по изд. *Савваит*. стр. 98). Игуменъ Аврамій Низкій могъ вывезти изъ Константинополя копію этого посоха.

какъ будто авторъ житія былъ совсѣмъ непосредственнымъ современникомъ и очевидцемъ. Легенды являются двоякимъ образомъ: слагаются какъ бы сами собой безъ чьего-нибудь намѣренія и сочиняются людьми намѣреннымъ образомъ; въ нашемъ житіи мы, вѣроятно, имѣемъ легенды обоихъ классовъ. Въ Ростовѣ, давно и сполна крещенномъ, и давно совсѣмъ христіанскомъ, преп. Аврамій могъ уничтожить какое-нибудь особенное языческое суевѣріе, остававшееся до второй полонины XIV вѣка, какъ въ иныхъ мѣстахъ остаются подобныя суевѣрія даже до настоящаго времени, — и на этомъ основаніи и могла возникнуть легенда о сокрушеніи имъ идола Велеса и о крещеніи остававшихся въ Ростовѣ языческихъ его чтителей. Когда же авторъ житія заставляетъ дѣлать Богоявленскій монастырь архимандритіей Ростовской и обителью высшею всѣхъ, яже суть въ Ростовѣ, самаго великаго князя, то очень можно подозрѣвать прямую намѣренность: Богоявленскій монастырь, нѣкогда дѣйствительно бывшій архимандритіей Ростовской (о чемъ авторъ могъ знать изъ лѣтописи и изъ мѣстныхъ преданій монастыря), потомъ утратилъ это свое достоинство; авторъ житія и тѣ люди, по чьему порученію онъ писалъ, т. е. власти и монахи монастыря, снова хотѣли сдѣлать его архимандритіей; въ доказательство правъ на сіе сослаться на удѣльныхъ князей Ростовскихъ (которые сдѣлали монастырь архимандритіей своей области) было бы нисколько не убѣдительно; а поэтому авторъ и усвояетъ возведеніе монастыря въ архимандритіи самому великому князю (А за этимъ кто-то неробкій, руководствовавшійся правиломъ, что для человѣка отважнаго все возможно, не въ шутку или въ шутку желая порадѣть монастырю, ничто же сумняся и не долго думая, прибавилъ, что великій князь былъ никто иной, какъ самъ Владиміръ).

Надписаніе житія увѣряетъ, что оно «списано отъ ученикъ» Аврамія [1]); но ученики не надписали бы этого, — житіе писалъ бы кто нибудь одинъ изъ нихъ, который и выставилъ бы, если бы хотѣлъ, только свое собственное отдѣльное имя; надписаніе даетъ основаніе подозрѣвать, что авторъ имѣлъ въ рукахъ какія-то записки объ Авраміи, которыя онъ справедливо или несправедливо принималъ за записки учениковъ: вѣроятно, изъ этихъ записокъ авторъ и заимствовалъ тѣ немногія фактическія свѣдѣнія объ Авраміи, которыя у него находимъ (Очень можетъ быть, что святцы Даніиловой Слѣдованной Псалтири называютъ Аврамія игуменомъ, а не архимандритомъ, и только бывшимъ у св. Богоявленія, а не его основателемъ, основываясь именно на сихъ запискахъ, которыя были передѣланы потомъ въ этомъ отношеніи нашимъ авторомъ).

Службъ преп. Аврамію намъ извѣстно двѣ. *Первая служба:* Начало первой стихиры на Господи воззвахъ: «О преславное чюдо, источникъ благодати въ Ростовѣ является», Начало перваго стиха первой пѣсни канона: «Лютыми страстьми

---

[1]) Это надписаніе сполна: «Житіе вкратцѣ преподобнаго и богоноснаго отца нашего Авраамія, архимандрита Богоявленскаго, Ростовскаго чудотворца, «иже (sic) списано бысть отъ ученикъ его».

побѣждаемь есмь окаянный, и сего ради молю Тя, Христе Боже». Въ этой именно службѣ, извѣстной намъ по одному списку, — Троицк. Лаврск. библіотек. № 630, читается, что демонъ предсталъ князю Андрею (въ 3-мъ стихѣ 6-й пѣсни канона). *Вторая служба:* Начало первой стихиры на Господи воззвахъ: «Преподобне отче Аврааміе, душю съ тѣломъ очиствивъ и Святому Духу прекрасна обитель явися», Начало перваго стиха первой пѣсни канона: «Христа насъ ради смирившаго, да иже и (sic) рабія образа подражая, возлюбивъ смиреніе». Въ этой службѣ, извѣстной намъ по 13 спискамъ, — 4 Академическимъ и 9 Лаврскимъ, сообщается нѣсколько новыхъ свѣдѣній объ Авраміи, дающихъ отчасти знать, что о немъ ходило много легендъ. Во второмъ стихѣ первой пѣсни канона читается: «иже въ чревѣ матери трикраты проглашеніемъ Троици служитель показася»; въ четвертомъ стихѣ четвертой пѣсни канона читается: «лице Христово лицемъ преподобне Авраміе зрѣти сподобися»; въ третьей стихирѣ на Хвалитѣхъ читается: «отвергъ тлѣнныя ризы хожаше зиму безъ теплая одежа, якоже въ лѣтѣ» (О клеветаніи на Аврамія бѣса великому князю или просто князю въ этой службѣ вовсе не упоминается).

Относительно внесенія преп. Аврамія въ святцы мы нашли слѣдующее: 1) въ святцахъ XV — начала XVI вѣка, которыхъ мы пересмотрѣли сравнительно весьма значительное количество и именно святцевъ полныхъ, а не сокращенныхъ, имени Аврамія нѣтъ, за исключеніемъ двоихъ; 2) въ этихъ двоихъ святцахъ имя Аврамія приписано на полѣ (одни изъ этихъ двоихъ святцевъ въ богослужебномъ сборникѣ, *писанномъ въ Ростовѣ* въ 1487 г., Лаврск. № 761, другіе въ Слѣдованной Псалтыри, писанной въ неизвѣстномъ году конца XV или начала XVI вѣка, какъ видно изъ одной замѣтки — при жизни Іосифа Волоколамскаго, который † 1515 г., — Академ. изъ Волоколл. № 214); 3) въ святцахъ Слѣдованной Псалтыри, принадлежавшей митрополиту Даніилу, имя Аврамія не на полѣ, а въ самомъ текстѣ (Академич. изъ Волоколл. № 140, — въ подлинномъ чтеніи запись приведена нами выше). Изъ этого ясно, что имя Аврамія внесено въ святцы въ самомъ концѣ XV — началѣ XVI вѣка.

Пространное житіе преп. Аврамія, выписку изъ котораго напечаталъ преосв. Макарій (т. 1, изд. 2 стр. 269) и которое мы имѣемъ подъ руками въ полномъ спискѣ, выписанномъ изъ одной рукописи Костромскаго Богоявленскаго монастыря [1]), представляетъ собою позднѣйшую обработку средняго или дѣйствительнаго житія, сдѣланную съ цѣлію сгладить несообразности послѣдняго, а кстати и украсить

---

1) Рукопись, написанная въ 1745 г., называется Киновіономъ, потому что въ началѣ ея помѣщено сочиненіе Гавріила Домецкаго: «Киновіонъ или изображеніе евангельскаго иноческаго общаго житія» (написанное въ 1683 г.). Указаніемъ рукописи мы обязаны покойному А. В. Горскому, а выпискою изъ ней житія г. Секретарю Костромской Духовной Консисторіи С. И. Ширскому. Начало житія: «Еже удивлятися святыхъ трудомъ добро есть, а еже ревновати спасенію ходатайственно»...

жизнь Аврамія новыми легендами. Неизвѣстный фальсификаторъ, приписавшій въ житіи, т. е. середнемъ или дѣйствительномъ, епископовъ Θеодора и Иларіона и князей Владимира и Бориса, сдѣлалъ свое дѣло чрезвычайно невѣжественно, вовсе не произведши въ житіи соотвѣтствующихъ измѣненій. Нашъ новый неизвѣстный авторъ и предпринимаетъ свой трудъ, чтобы сдѣлать эти измѣненія, а кстати, какъ мы сказали, чтобы присочинить и новыя легенды; при этомъ въ достиженіи первой цѣли онъ обнаруживаетъ также весьма небольшое искусство. Вотъ выписки изъ нашего житія того, что представляется въ немъ по новому и прибавляется лишняго противъ дѣйствительнаго (фальсифированнаго) житія. «Сей убо блаженный Аврамій чудотворецъ отъ предѣлъ Галицкихъ, града нарицаемаго Чюхлома, богата родителя сынъ; еще бо бѣ ту людіе въ то время не крещени быша; имя же бѣ ему наречено почюхломски Иверикъ [1]). И бѣ той отъ рожденія своего расслабленъ неисцѣльною болѣзнію, лежа на одрѣ своемъ осмьнадесять лѣтъ. И приходяще же купцу (sic) ко отцу его изъ дальнихъ странъ, — изъ Нова града и изо Искова и изъ Нѣмецъ, торгующе со отцемъ его, и видяще отрока того лежаща на одрѣ, въ болѣзни суща, и пришедше посѣщаху его, бесѣдующе ему о вѣрѣ Господа нашего Іисуса Христа: како исперва сотвори Богъ небо и землю»... Далѣе довольно подробная бесѣда, нѣсколько на манеръ бесѣды философа греческаго къ Владимиру и представляющая какъ бы сокращеніе сей послѣдней. «Той-же отрокъ Иверикъ, слышавъ сіе отъ Новгородцевъ и отъ Псковичъ о Христѣ Бозѣ нашемъ и удивися зѣло и отпустивъ (sic) ихъ съ миромъ; самъ же лежа на одрѣ своемъ, размышляя и удивляяся»... что отецъ и мать его имѣютъ многихъ боговъ, и ему въ продолженіе столькихъ лѣтъ нѣтъ никакой отъ нихъ помощи, а у Новгородцевъ одинъ Богъ, и такова многа человѣкомъ исцѣленія подаетъ... «И аще бы ихъ той Новгородцевъ Богъ единъ... (думалъ Иверикъ въ себѣ), далъ мнѣ облегченье, по ихъ извѣщенію, то пошолъ быхъ азъ въ ту ихъ страну и нашолъ быхъ Бога ихъ Іисуса Христа»... во время этихъ размышленій онъ внезапно чудеснымъ образомъ исцѣлѣлъ. Тотчасъ послѣ сего онъ тайнымъ образомъ оставилъ домъ отца и пошолъ на западъ, чтобы искать вѣрующихъ во Христа. Достигнувъ предѣловъ Новгородскихъ, онъ провелъ въ обителяхъ здѣшнихъ (еще не крещенный) семнадцать лѣтъ, переходя изъ одной въ другую, чтобы избѣгать славы (которую тотчасъ же въ каждой обители пріобрѣталъ) и извыкнувъ въ нихъ зѣло книжному ученію. Послѣ сего (sic) онъ пришолъ въ самый Новгородъ и видѣвъ народное множество рѣшился искать обители, удаленной отъ градовъ и весей (не совсѣмъ складно, но именно такъ). Онъ пошолъ къ Ладожскому озеру и пришолъ въ обитель Валаамскую. Принятый игуменомъ монастыря Θеогностомъ, Иверикъ былъ крещенъ и нареченъ въ крещеніи Аверкіемъ, а потомъ постриженъ въ монашество съ именемъ Аврамія. Послѣ того какъ Аврамій прожилъ въ монастырѣ 12 лѣтъ (причемъ, конечно, рѣчь и объ его суровыхъ подвигахъ монашескихъ), пришолъ въ старость игуменъ

[1]) Т. е. ученый редакторъ житія придумываетъ инородческое языческое имя.

Ѳеогностъ и братія сотворили совѣтъ поставить въ игумены его — Аврамія. Бѣгая власти, онъ удалился изъ монастыря. Въ направленіи къ востоку дошолъ онъ до Тихвинскихъ весей и «ту слыщалъ, яко князь Владимиръ Кіевскій крестить Россійскую землю во имя Отца и Сына и Святаго Духа», а потомъ поворотилъ на югъ и пришолъ въ Ростовъ... О жизни въ Ростовѣ повторяется дѣйствительное, фальсифированное, житіе и только дѣлаются нѣкоторыя частныя поправки и дополненія. Если во времена Аврамія удѣльнымъ княземъ Ростовскимъ былъ св. Борисъ, то въ немъ не могло быть многихъ удѣльныхъ князей, и главнымъ образомъ въ этомъ-то случаѣ нашъ авторъ и исправляетъ дѣйствительное житіе. Многихъ Ростовскихъ князей послѣдняго онъ превращаетъ какъ бы въ помѣщиковъ, въ инородческихъ князьковъ: «князи Ростовстіи — пишетъ онъ — живущіи окрестъ монастыря, пріяша сами святое крещеніе предъ самимъ великимъ княземъ Владимеромъ»..., и потомъ объ ихъ выѣздахъ на ловы: «близь же святыя обители ту сущи княземъ живущимъ и обычай имуще на поле ѣздити»... Затѣмъ, онъ еще прибавляетъ объ избѣжаніи изъ города епископа Ѳеодора и поставленіи на его мѣсто Иларіона, заимствуя изъ сказанія о св. Леонтіи Ростовскомъ. Или не простиралась мудрость нашего своего рода Метафраста до того, чтобы видѣть, что «великій князь Владимеръ (имѣющій столицу) въ градѣ Владимерѣ» есть нѣчто совсѣмъ не ладное; или онъ не находилъ возможнымъ что нибудь съ этимъ сдѣлать (выше онъ называетъ Владимира княземъ Кіевскимъ): но только это такъ у него и остается...

Въ предѣлахъ древней области Ростовской, подобно области Новгородской, есть монастыри, которые относятъ къ періоду домонгольскому и которыхъ домонгольская древность весьма сомнительна. Таковы Устюжскіе монастыри:

Троицкій Гледенскій, находящійся близь Устюга, въ двухъ верстахъ отъ него, на горѣ Гледень, возвышающейся надъ противоположнымъ городу берегомъ рѣки Сухоны, отъ которой (горы) и получилъ названіе [1]). На томъ основаніи, что мѣстный Устюжскій лѣтописецъ, составленный въ позднѣйшее время, относитъ начало города Устюга не позднѣе какъ къ XI вѣку [2]), авторъ Исторіи Россійской Іерархіи находитъ вѣроятнымъ относить начало Гледенскаго монастыря не позднѣе, какъ къ XII вѣку [3]). Но очевидно, что основаніе весьма не твердое, и весьма сомнительно, чтобы въ украйномъ, глухомъ и инородческомъ Устюгѣ могъ явиться монастырь въ XII в. и вообще въ періодъ домонгольскій [4]).

---

1) Относительно названія горы Устюжскій лѣтописецъ пишетъ: «Гора оная того ради нарицается Гледень, что съ поверхности ея на всѣ окрестныя страны смотрѣть (глядѣть) удобно»,—у *Карамз.* къ т. III прим. 186.

2) Лѣтописца сего о началѣ Устюга см. у Карамз. ibid. (въ выпискѣ не видно, чтобы лѣтописецъ относилъ начало Устюга къ XI в.).

3) «По древности города Устюга, бывшаго (первоначально) на Гледенской горѣ, слѣдуетъ положить, что и Гледенскій монастырь тамъ основанъ по крайней мѣрѣ не позже XII вѣка», — III, 694.

4) Устюгъ, неизвѣстно когда основанный, упоминаемый въ первый разъ въ лѣтописи подъ 1218 г. (*Карамз.* III, 106 sub fin.), какъ должно полагать,

Архангельскій, находящійся въ самомъ городѣ Устюгѣ. По тому же Устюжскому лѣтописцу основанъ въ 1212 г., въ правленіе Ростовскаго князя Константина Всеволодовича, преп. Кипріаномъ, который былъ изъ землевладѣльцевъ или изъ простыхъ земледѣльцевъ Устюжской волости [1]). О малой вѣроятности относить основаніе монастыря къ 1212 г. или вообще къ періоду домонгольскому должно сказать тоже, что сейчасъ выше.

О монастырѣ Челмогорскомъ или Челменскомъ, находившемся въ 40 верстахъ отъ Каргополя, см. первой половины тома стр. 178 прим. 1.

11. Тмутаракань.

О Тмутараканскомъ монастырѣ св. Богородицы, построенномъ преп. Никономъ Печерскимъ, см. въ спискѣ каменныхъ церквей, выше стр. 281.

---

2. Выписки изъ Студійскаго устава патр. Алексѣя (по Сvнодальной рукописи № 330, въ Опис. Горск. и Невостр. № 380).

Дѣлаемъ выписки не въ точномъ воспроизведеніи подлинника, что̀ для нашихъ цѣлей не нужно и чѣмъ лишь затруднялось бы чтеніе [2]), а въ переложеніи на русскій языкъ (съ удержаніемъ подлинника только въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, что̀ означаемъ кавычками).

Первая недѣля великаго поста или недѣля православія
(л. 11 об. fin.).

І-я недѣля поста. Творимъ память святыхъ пророковъ Моvсея, Аарона, Давида и Самуила и прочихъ «и о иконахъ правовѣрія».

былъ колоніею Ростовскою; относительно его жителей за періодъ домонгольскій нужно думать тоже и еще болѣе, что́ относительно Новгородской Вологды, т. е. что при немногочисленныхъ колонистахъ русскихъ они состояли главнымъ образомъ изъ мѣстныхъ инородцевъ, — той-же Пермской Чуди или Зырянъ.

[1]) У *Карамз.* къ т. III, прим. 186, Ист. Іер. III, 312, Словарь историческій о святыхъ подъ сл. Кипріанъ. — О преп. Герасимѣ Вологодскомъ и Кипріанѣ Устюжскомъ можно читать въ недавно вышедшей книгѣ священника *І. Верюжскаго*: «Историческія сказанія о жизни святыхъ, подвизавшихся въ Вологодской епархіи, прославленныхъ всею церковію и мѣстно чтимыхъ» (Вологда, 1880). Но у достопочтеннаго автора, поставляющаго своею главною цѣлію назидательное чтеніе, не находимъ точнаго воспроизведенія древнихъ (въ нашемъ случаѣ собственно — старыхъ) сказаній.

[2]) И что́ въ тоже время, по причинѣ титлъ и сокращеній, представляло бы очень большія неудобства для печатанія.

Тропарь, гласъ 2: Пречистому Твоему образу покланяемся, Благій... (въ подлинникѣ тропарь написанъ сполна).

Въ субботу вечера, по пѣніи: Блаженъ мужъ, на Господи воззвахъ уставляютъ стиховъ 9-ть и поются 3 стихиры воскресны настоящаго гласа пооднажды и въ Тріоди о святыхъ иконахъ 3 стихиры, гласъ 8, подобенъ: Прехвальнія мученицы; Слава, И нынѣ, Богородиченъ наставшаго гласа; посемъ входъ, прокименъ; стиховна воскресная говорится дважды и о иконахъ самогласенъ 2 гласа: Отъ нечестія въ благочестіе; Слава, И нынѣ, Богородиченъ, тропарь: Пречистому Твоему образу.

Въ 1-ю недѣлю поста на заутрени поется: Богъ Господь приключившагося гласа; тропарь воскресный поется однажды, потомъ: Пречистому Твоему образу, Богородиченъ: Преблагословенна еси; по окончаніи обѣихъ каѳисмъ поются два воскресные ипакои, — одинъ по одной каѳисмѣ, другой — по другой, и читаются посланія Григорія, папы Римскаго, къ Льву царю еретику; по окончаніи евангелія поются три канона: воскресный наставшаго гласа, и «правовѣрію», гласъ 4, твореніе Ѳеофана, и пророкамъ, гласъ 3, твореніе Германа; по 3-й пѣсни поется сѣдаленъ «правовѣрію», гласъ 7: Истинныхъ повелѣній, при пѣніи чего всѣ стоятъ («сему поему прости вьси стоятъ»); Слава, И нынѣ, богородиченъ: Плодъ чрева твоего; по 6-й пѣсни кондакъ, гласъ 8: Неисписанное Слово Отче; на хвалите Господа уставляютъ 6-ть стиховъ: поются 3 стихиры воскресныя пооднажды и другія 3 стихиры «правовѣрію», гласъ 6, подобенъ: Все упованіе, пооднажды; Слава, И нынѣ, богородиченъ вторый наставшаго гласа; на стиховнѣ (стихира) воскресная («на стихов. въскрѣс.») однажды и самогласенъ дважды; Слава, И нынѣ, Богородиченъ, тропарь: Пречистому твоему образу. Въ паперть («папьрть») же не исходятъ, хотя и оглашеніе читается.

На божественной литургіи прокименъ: Благословенъ еси, Господи, Боже отецъ; стихъ: Яко праведенъ еси; апостолъ: Братіе, вѣрою Моусей великъ бывъ; аллилуія гласъ 4: Моусей и Ааронъ; евангеліе отъ Іоанна: Во время оно восхотѣ Іисусъ изыти въ Галилею; причастенъ: Радуйтеся, другой: Хвалите Господа.

Въ тотъ же день на вечернѣ пѣнія псалтирнаго не бываетъ; на Господи воззвахъ уставляютъ стиховъ 4 и поются покаянны («покан.») настоящаго гласа, какъ сказано; входъ, прокименъ, гласъ 8: Далъ еси достояніе: стихъ: «Коньць земл.»; на стиховнѣ говорится стихира святаго Ѳеодора однажды, а самогласенъ мученичный дважды и богородиченъ: Богородице Дѣво, радуйся.

Въ недѣлю (воскресенье) вечеромъ поется великая павечерница съ пѣніемъ: Господи помилуй 50 (разъ); а во всѣ пятки поста на вечернѣ на Господи воззвахъ уставляютъ стиховъ 9, пѣнія псалтирнаго не бываетъ, и поется самогласна стихира дважды и 4 мученикамъ въ Октоихѣ и 3 стихиры дневному святому и за мертвыхъ двѣ («дъва») и Богородиченъ; посемъ входъ и литургія постная. Въ каждую субботу поста на заутрени поются каноны святымъ и за мертвыхъ настоящаго гласа; на 6-й пѣсни оставляется за мертвыхъ, а поются каноны святымъ «и съ трьпѣсны. зане въ тѣх за мьртвыя. трепаремъ прѣхо-

дити. прѣже поютьбося канон. святыхъ прѣже четверопѣснъ. сѣдальнаж. и въ псалтырьнѣмь пѣніи»; и на третьей и на шестой пѣсни мученичная (стихира) и за мертвыхъ и святыхъ, и на Хвалите Господа мученичная стихира и съ догматиками богородичными, также и на стиховныхъ мученичная и за мертвыхъ.

Недѣля вайй или цвѣтная (л. 20).

Недѣля цвѣтная. Въ субботу на вечерни поется: Блаженъ мужъ, и по окончаніи пѣнія перемѣняются стороны, — лѣвая сторона переходитъ на правую, а правая на лѣвую; послѣ этого бываетъ начало: Господи воззвахъ отъ лѣвой стороны, какъ и въ прочія субботы всегда бываетъ; уставляютъ стиховъ 9 и поются 3 стихиры цвѣтныя недѣли потрижды, гласъ 6: Днесь благодать, Входящу Ти, Господи, Слава Тебѣ, Христе, въ вышнихъ; Слава, И нынѣ, (поютъ) первую стихиру; посемъ входъ и прокименъ: Господь воцарися; чтенія три: 1-е отъ Бытія: Призва Іаковъ, 2-е чтеніе отъ пророчества Софоніина: Тако глаголетъ Господь: радуйся зѣло, дщи Сіонова, 3-е чтеніе отъ пророчества Захаріина: Радуйся зѣло, дщи; на стиховнѣ 3 стихиры самогласны, гласъ 4: Хотящу Ти внити, Множество людій, Господи, Изыдите языцы; на Слава И нынѣ стихира, гласъ 6: Преже шести дней пасхи; тропарь, гласъ 4: Спогребшеся тебѣ крещеніемъ, Христе Боже нашъ... (въ подлинникѣ тропарь написанъ сполна); послѣ того какъ діаконъ скажетъ: Премудрость, бываетъ отпускъ.

Въ недѣлю цвѣтную на заутрени поютъ: Богъ Господь, гласъ 1-й; тропарь: Общее воскресеніе, который поется трижды; Богородиченъ не поется, а поются двѣ каѳисмы, и по 1-й каѳисмѣ поется ипакои 6-го гласа: Съ вѣтвьми похвальше первѣе, а по 2-й каѳисмѣ сѣдаленъ праздника, также и по 3-й пѣсни, а по 6-й пѣсни кондакъ, гласъ 6: На престолѣ, на небеси; чтется (слово) Андреево празднику, котораго начало: Вчера ны съ Владыкою Лазарь, и раздѣляется на два чтенія «до обычнаго» и одно (чтеніе) читается по 1-й каѳисмѣ, а другое по 2-й; по 3-й же пѣсни чтется «отъ сказанія святаго Іоанна евангелія слово», которому начало: Единъ же нѣкто отъ нихъ Каіафа; по окончаніи втораго чтенія поются степенны и говорится прокименъ, гласъ 4: Изъ устъ младенецъ; стихъ: Господи, Господь нашъ, яко чудно; посемъ Всякое дыханіе и евангеліе утреннее цвѣтной недѣли; Воскресеніе Христово видѣвше не поется, но только 50-й псаломъ; поется канонъ, гласъ 4, твореніе Козмы: Явишася источницы, — уставляется стиховъ 10 и поются ирмосы и стихи по 4; а если соблюдать древній («ветхій») обычай, то поется и канонъ Андреевъ, гласъ 4: Въспоимъ пѣснь Богу, вмѣстѣ съ помянутымъ канономъ; — лучше бы было, то оставивши, пѣть въ недѣлю только (канонъ) Козмы мниха, потому что приличествуетъ его канонъ («яко подобаетъ того канонъ») и (также) пѣть стихи и постишіе; по окончаніи каждой пѣсни поются ирмосы «въ перисъ (sic) [1]) мѣсто»; свѣтиленъ: Словомъ Твоимъ, Слове; на хва-

[1]) «Перисъ» — периссы, *περισσαί*: тѣ периссы, о которыхъ у Сѵмеона Солунскаго выше стрр. 423 и 424.

лите Господа уставляютъ стиховъ 6, поются 3 стихиры 8 гласа подважды: Радуйся и веселися, и другія двѣ подобно тому же («под. томуж.»); на Слава И нынѣ иная стихира, гласъ тотъ же: На херувимѣхъ сѣдяй; на стиховнѣ стихира 6-го гласа самогласная: Имѣяй престолъ небо, и другія двѣ подобно тому же; на стихирахъ этихъ говорятся стихи: стихъ 1-й: Изъ устъ младенецъ, стихъ 2-й: Благословенъ грядый во имя Господне; эти же стихи говорятся и въ предшествующую субботу вечеромъ на вечернѣ; на Слава И нынѣ стихира самогласна гласа 6: Честное воскресеніе; тропарь: Общее воскресеніе.

Надлежитъ знать, что въ сію недѣлю не поется ничего воскреснаго. По отпускѣ утрени, во вторый часъ дня ударяется въ било 3-жды, собираются всѣ въ церковь и «бывающю начатію» совершаютъ крестный ходъ («по хрьстѣхъ идутъ»), взявъ кресты, и съ пѣніемъ тропаря: Общее воскресеніе, обходятъ весь монастырь; возвратившись съ крестами, клеплютъ (въ било) и начинается божественная литургія. И поютъ отъ канона праздника 4 пѣснь и 5; въ началѣ же («почятіи») не говорится: Егда въ страсти разбойникъ, но вмѣсто того ирмосъ: Христосъ приходяй; при входѣ же священниковъ входный стихъ вмѣсто: Пріидите поклонимся, говорится: Благословенъ грядый во имя Господне до изъ дому Господня, гласъ 1-й, причемъ говорится и сказанный выше тропарь: Общее воскресеніе; посемъ Слава, И нынѣ, кондакъ, гласъ 6: На престолѣ; по немъ эктенія, потомъ Святый Боже; прокименъ, гласъ 4: Благословенъ грядый; стихъ: Исповѣдайтеся Господеви, стихъ 2-й: Да речетъ убо домъ Израилевъ; апостолъ: Братія, радуйтеся о Господѣ; аллилуія, гласъ 1: Воспойте Господеви пѣснь нову; евангеліе отъ Іоанна: Прежде праздника пасхи; причастенъ, гласъ 4: Благословенъ грядый.

Въ ту же цвѣтную недѣлю (на вечернѣ) поютъ: Къ Господу и Господь въ скорби; на Господи воззвахъ уставляютъ стиховъ 6 и поютъ 3 стихиры 7-го гласа поднажды: Соборъ лукавый и другія двѣ («дъва») подобны ей, и на гласъ 3 стихиры гласа 8-го, подобенъ: Иже въ едемѣ; на Слава и на И нынѣ Богородиченъ; входъ, прокименъ: Се нынѣ благословите; на стиховнѣ стихира, гласъ 5: Достигше, вѣрніи, и двѣ («дъва») подобныя ей; Слава, И нынѣ, гласъ 8: Изсохшей смоковницы; тропарь: Богородице Дѣво, радуйся. Павечерница же поется великая, какъ и въ прочіе дни поста.

Великая суббота и день св. Пасхи (л. 53 fin).

Во святую и великую субботу на утрени поютъ: Богъ Господь; тропарь, гласъ 2: Благообразный Іосифъ... (въ подлинникѣ тропарь написанъ сполна), — поется безъ Богородичнаго; посемъ поются: Блажени непорочни «съ аллѣл. приключьшагося гласа, съ семою и осмою и девятою, девяти бо сущемъ аллѣлуіаремъ въ кыйждо гласъ присно... (слово въ рукописи изгладилось, такъ что нельзя разобрать) нѣкъгда». Когда не подобаетъ пѣть за мертвыхъ, Блажени непорочни

поется съ помянутыми тремя послѣдними «аллугиарии»; по пѣніи же Блажени непорочни говорится тропарь, гласъ 6: Содержай концы, во гробѣ полагаешися... (въ подлинникѣ тропарь написанъ сполна); читается слово Григорія Антіохійскаго на святое и спасеное погребеніе и воскресеніе Господа нашего Іисуса Христа, которому начало: Похвальное и се церковное; по 3-й пѣсни поется сѣдальна воскресная, гласъ 1: Гробъ Твой, Христе, а по 6-й пѣсни кондакъ, гласъ 2, подобенъ Рукописанаго: Бездну заключи; по чтеніи и по пѣніи псалтыря тотчасъ говорится: Помилуй мя, Боже, а Воскресеніе Христово не говоримъ; посемъ поется канонъ, гласъ 6, и поются стихи и ирмосы подважды до 5-й пѣсни, поются же и съ пѣснями Маркова творенія: Безумный старче, и прочее, до 6-й пѣсни; по этой же (пѣсни) поется только четверопѣснецъ, творенія Козмы, и говорятся стихи и ирмосы почетырежды; свѣтиленъ: Святъ Господь; на Хвалите Господа стихира, гласъ 2: Егда отъ древа Тя «и тому под.», На Славу иная (стихира), гласъ 5: Тебе одѣющагося, и на И нынѣ: Преблагословенна еси, Богородице Дѣво, «яко же и великая церкы [1]) поетъ по коньчяніи же тѣхъ»; Слава въ вышнихъ Богу «пѣвьчьскы»; на Славу же сего пѣнія тотчасъ выходитъ священникъ съ діакономъ, имѣя евангеліе и въ предшествіи свѣщи, и восходитъ «на столъ» и давъ миръ сядетъ, и тотчасъ говорится прокименъ, гласъ 4: Воскресни, Господи, помози намъ, до — имени Твоего ради; стихъ: Бога ушима нашима услышахомъ; стихъ 2: Дѣло, еже содѣла, до — древняя; стихъ 3: Рука Твоя языки, до — насади я; потомъ паремія отъ пророчества Іезекіилева: Бысть на мнѣ рука, Господня; по пареміи прокименъ, гласъ 6: Воскресни, Господи Боже мой; стихъ: Исповѣмся Тебѣ, Господи, стихъ 2: Возвеселюся и возрадуюся, до — вышнихъ.

Надлежитъ знать, что великая церковь во все лѣто на всякую недѣлю поетъ: Воскресни, Господи, шестымъ гласомъ, и (только) въ эту одну утреню поетъ сей прокименъ седьмымъ гласомъ; одна же Студійская церковь никогда не поетъ его шестымъ гласомъ, но или седьмымъ или пятымъ; «а нынѣ въ шестыи пѣти и (мы уставили въ нашемъ монастырѣ), и вина явѣ, понеже утрьнее пѣтіе, рекше Слава въ вышнихъ Богу, пѣвьчьскы поють, егоже николиже обычяи бѣ творити, тъчію нынѣ въ правьду, и нынѣшніи прокименъ въ шестыи гласъ поется»; бываетъ и входъ священнику «и служба ина измѣрена за изрядьное дне; по немь же» апостолъ къ Коринѳянамъ: Братіе, малъ квасъ; потомъ аллилуія, гласъ 4: Да воскреснетъ Богъ, потомъ евангеліе отъ Матѳея: Наутрія же, еже есть по пятцы,— читается священниками въ олтарѣ; и по окончаніи евангелія бываетъ ектенія отъ діякона и отпустъ по обычаю.

Въ ту же святую великую субботу вечеромъ клеплютъ къ вечернѣ въ 11 часъ и по Благослови душе моя на Господи воззвахъ уставляютъ 6 стиховъ и поютъ 2 стихиры 6-го гласа подважды, святаго Ѳеодора, подобенъ: О великаго таинства, на Славу И нынѣ, гласъ 6, самогласенъ: Днешній тайно; посемъ бываетъ

---

[1]) Т. е. Константинопольская патріаршая.

входъ съ евангеліемъ на Свѣте тихій, и когда скажетъ: Миръ всѣмъ, бываетъ сидѣніе («долѣсѣданіе») и читаются дневныя пареміи по чину ихъ, (причемъ) прежде (ихъ) не бываетъ прокимна; и по окончаніи чтенія и по пѣсни 3-хъ отроковъ тотчасъ ектенія отъ діакона; потомъ: Елицы во Христа крестистеся, ради чтеній, а въ другіе праздники, въ которые поется: Елицы во Христа, не бываетъ ектеніи; посемъ прокименъ, гласъ 8: Вся земля да поклонится; стихъ: Воскликните Богу, стихъ 2: Рцыте Богу, коль страшна дѣла.

Надлежитъ знать, что этотъ прокименъ великая церковь поетъ прежде чтеній; по прокимнѣ апостолъ къ Римлянамъ: Братіе, елицы во Христа крестистеся; вмѣсто аллилуія, гласъ 7: Воскресни, Боже, суди земли; поется же весь псаломъ «на три стихы»; когда пѣвецъ начинаетъ пѣть: Воскресни, Боже, встаютъ священники и стоятъ, пока не кончатъ пѣвцы и люди, послѣ чего садятся (и сидятъ), пока поются три стиха; и опять, когда пѣвецъ начнетъ пѣть: Воскресни, Боже, встаютъ и стоятъ до окончанія евангелія, зря на востокъ; евангеліе же читается отъ Матѳея: Въ вечеръ субботный, и прочее. Божественная литургія святаго Василія; причастенъ: Вста, яко спя, Господь. Павечерница же въ тотъ день не поется, ни въ великій четвергъ, «нъ инныи тъгда» (?). По возстаніи братіи отъ трапезы бываетъ только Святый Боже и Господи помилуй 12 «и отпустить къждо въ своей келіи, якоже хощетъ, свою службу съвьршати».

О святой и великой недѣли (л. 36).

Должно знать, что по прошествіи третьей стражи ночи, то есть (въ) 9 (—ый) часъ («рекше 9 чяс.») пáдаетъ «знаменіе» водяныхъ часовъ [1]); послѣ этого встаетъ будильникъ и обходитъ (келліи) будя братію со свѣчею, возглашая громкимъ голосомъ: Христосъ воскресе, и это (возглашаетъ) не однажды, но многажды; «по престаніи же того», когда ударяется (въ) било, вся братія собирается въ паперти церковной и (всѣ) молятся тихо, (а) священникъ, взявъ кадило, сначала кадитъ святый олтарь, въ предшествіи ему свѣчъ, и вышедъ оттуда передними дверями проходитъ полунощную (—ою) сторону (—ою) церкви, и дошедши до царскихъ дверей [2]) выходитъ ими (въ паперть); когда же онъ это творитъ, приставникъ обходитъ всю братію, давая по свѣчѣ каждому брату; священникъ же, какъ было сказано, вышедъ (въ паперть) царскими дверями, кадитъ братію, начиная отъ лѣвой страны и проходя всю паперть и опять приходитъ къ царскимъ дверямъ; послѣ сего, ставъ предъ дверями, возгласитъ: Слава святѣй, единосущней Троицѣ, всегда, нынѣ и присно, и по аминѣ люди начинаютъ тропарь, гласъ 5: Христосъ воскресе изъ мертвыхъ; когда сіе поется,

---

[1]) «Пáдаеть знаменіе водьныхъ часовъ»: т. е. въ назначенное время водяные часы, посредствомъ неизвѣстнаго приспособленія, подавали знакъ на подобіе нашихъ стѣнныхъ (съ боемъ) часовъ.

[2]) Т. е. дверей, ведущихъ изъ церкви въ паперть, см. выше.

идетъ священникъ къ южной сторонѣ церкви, входя (вшедъ) въ царскія двери, а братія позади его входятъ въ церковь; самъ же (священникъ), положивъ кадило и вшедъ во святый олтарь, станетъ предъ престоломъ («прѣдъ жьртвьникъмь»); когда люди пропоютъ тропарь трижды, священникъ говоритъ 1-й стихъ: Сей день, егоже сотвори Господь, возрадуимся и возвеселимся въ онь, а люди: Христосъ воскресе; стихъ 2-й: Составите праздникъ въ осѣняющихъ, до — рогъ олтаревныхъ, а люди: Христосъ воскресе; посемъ говоритъ Слава, а люди тотъ же тропарь; потомъ священникъ тотъ же тропарь, до — и сущимъ во гробѣхъ животъ, ибо этотъ конецъ припѣвается людьми, и опять (тотъ же конецъ) припѣвается священникомъ («пакы же отъ попа пририкаеться»); потомъ начинается пѣніе канона: поютъ ирмосы и стихи почетырежды, — уставляется на каждой пѣсни по 10-ти стиховъ, а на 4-й и на 7-й по 20-ти стиховъ; по 3-й пѣсни поется ипакои, гласъ 4: Предварившія утро яже о Маріи, а вмѣсто Богородична послѣ Слава пѣвцы поютъ воскресный тропарь того же гласа: Свѣтлую воскресенія; посемъ чтется слово Григорія Богослова: Воскресенія день; по 6-й пѣсни поется кондакъ, гласъ 8: Аще и во гробъ снисшелъ, «стоящи братіи до скончанія перваго икоса»; посемъ говорится: Воскресеніе Христово видѣвше трижды, безъ Помилуй мя, Боже; говорится свѣтиленъ, гласъ 4: Плотію уснувъ, что̀ поется во всю недѣлю; посемъ поютъ Хвалите Господа, и поются стихиры гласа 1-го самогласны подважды: Днесь спасеніе міру, потомъ: Воскресенія день, плодъ сотворимъ, потомъ: Свѣтлаго и славнаго, а на Слава И нынѣ (поютъ) первую стихиру; посемъ поется утреннее пѣніе потиху: Слава въ вышнихъ Богу; послѣ него бываетъ ектенія отъ діакона, а отъ священника молитва; посемъ поются стихиры гласа 5: Пасха священная намъ днесь; посемъ говорится стихъ: Да воскреснетъ Богъ и расточатся до — ненавидящіи Его, и поется другая стихира: Пріидите отъ видѣнія жены; стихъ 2: Яко исчезаетъ дымъ, да исчезнутъ до — а праведницы возвеселятся; потомъ третья стихира: Мироносицы жены; Слава И нынѣ: Воскресенія день, и по окончаніи этого стиха тотчасъ: Христосъ воскресе, которое поется до окончанія цѣлованія. Чинъ же цѣлованія бываетъ такимъ образомъ: станетъ передъ преградой олтаря на правой сторонѣ діаконъ, держа святое евангеліе, потомъ подойдетъ («минеть» — пройдетъ) сначала игуменъ и цѣловавши святое евангеліе встанетъ и онъ на правой сторонѣ близь діакона, посемъ приходятъ вся братья со свѣчами, сначала цѣлуя святое евангеліе, потомъ игумена и прочую братью, — свѣчи же держатъ (зажегши) прежде начатія канона и до скончанія; послѣ цѣлованія, въ предстояніи всей братіи, чтется отъ игумена слово Златоустаго, которому начало: Иже кто благочестивъ и христолюбивъ; послѣ чтенія бываетъ ектенія, на которой поминаются игуменъ и братія, (причемъ) Господи помилуй говорится сначала трижды, потомъ 12 (разъ); послѣ сего отпустъ.

А за часы поется такимъ образомъ: Христосъ воскресе трижды, потомъ Веселитеся небеса, посемъ Слава, потомъ Аще и во гробъ снисшелъ еси, И нынѣ: Что тя наречемъ, обрадованная, потомъ Святый Боже и Пресвятая Троице, Отче нашъ, а Господи помилуй 12. Такимъ образомъ и за 3-й часъ и за 6-й и за

9-й; а за Благослови душе моя Господа и за Хвали душе — Христосъ воскресе трижды; Слава И нынѣ: Единородный Сыне; посемъ Во царствіи си и Вѣрую во единаго Бога и Отче нашъ и Господи помилуй 12 и Единъ святъ и Благословлю Господа на всякое. Такъ поется, кто поетъ (часы) особо; а на литургіи, «часы отпѣвше» и Въ царствіи си и Вѣрую во единаго Бога и Отче нашъ и Господи помилуй 12, священникъ возглашаетъ: Яко святъ еси, нынѣ... и такимъ образомъ послѣ сего начинается литургія.

Вся же служба божественныя литургіи въ великую недѣлю, за исключеніемъ антифоновъ, совершается внутри божественнаго олтаря священниками: прокименъ и апостолъ и аллилуія и евангеліе, которое читаетъ игуменъ, стоя близь престола, въ предстояніи по сторонамъ (его) двухъ діаконовъ, держащихъ евангеліе. Антифоны поются внѣ олтаря отъ людей и они суть слѣдующіе: антифонъ 1, псаломъ 65: Воскликните Господеви [1]) вся земля, припѣвъ («отпѣлъ»): Молитвами Богородицы; стихъ 2: Воскликните Господеви [2]) вся земля, пойте же имени Его, дадите славу хвалѣ Его; стихъ 3: Рцыте Богу: коль страшна дѣла Твоя; во множествѣ силы Твоея солжутъ Тебѣ врази Твои: Вся земля да поклонится Тебѣ [3]) и поетъ Тебѣ, да поютъ же имени Твоему Вышній; Слава, И нынѣ; антифонъ 2, псаломъ 66: Боже ущедри ны и благослови ны; припѣвъ: Спаси ны, Сыне Божій, воскресый; стихъ 2: Боже ущедри ны и благослови ны: просвѣти [4]) лице Твое [5]) на ны, и помилуй ны; стихъ 3: Познати [6]) на земли путь Твой, во всѣхъ языцѣхъ спасеніе Твое; стихъ 4: Да исповѣдятся [7]) Тебѣ люди, Боже, да исповѣдятся Тебѣ людіе вси; Слава И нынѣ: Единородный Сыне и Слове; антифонъ 3, псаломъ 67: Да воскреснетъ Богъ и расточатся [8]) врази Его, и на этомъ (антифонѣ) припѣвается («пририцяеться») на каждомъ стихѣ: Христосъ воскресе; стихъ 2: Да воскреснетъ Богъ и расточатся врази Его, и да бѣжатъ отъ лица Его ненавидящіи Его; стихъ 3: Яко исчезаетъ дымъ, да исчезнутъ; яко таетъ воскъ отъ лица огня; стихъ 4: Тако да погибнутъ грѣшницы отъ лица Божія, а праведницы да возвеселятся; а на входъ говорится стихъ 5: Въ церквахъ благословите Бога Господа отъ источникъ Израилевыхъ, и тропарь: Христосъ воскресе; на входѣ, когда отъ людей говорится Слава И нынѣ, поется (въ олтарѣ) кондакъ: Аще и во гробъ; посемъ: Елицы во Христа крестистеся, потомъ прокименъ, гласъ 8: Сей день, его же сотвори Господь; стихъ: Исповѣдайтеся Господеви, яко благъ; стихъ 2: Да речетъ убо домъ Израилевъ; посемъ апостолъ отъ Дѣяній: Первое убо слово сотворихъ; аллилуія, гласъ 4: Ты, Господи, вос-

---

1) Въ подл.: Богу.
2) Въ подл.: опять: Богу.
3) Въ подл.: «Тебѣ» нѣтъ.
4) Въ подл.: и просвѣти.
5) Въ подл.: Свое.
6) Въ подл.: Да познаемъ.
7) Въ подл.: Исповѣдяться.
8) Подл.: разидуться.

кресъ ущедриши Сіона; стихъ: Господь съ небесе на землю призрѣ до — умерщвленыя; также евангеліе отъ Іоанна, глава 1: Въ началѣ [1]) бѣ Слово; причастенъ, гласъ 5: Тѣло Христово пріимите.

Надлежитъ знать, что въ этотъ день (— св. Пасхи) въ крестный ходъ («по хрьстѣхъ») не ходятъ; указанная же вся служба великія недѣли (дня св. Пасхи), — утреня и литургія, безъ цѣлованія и безъ чтенія слова Златоустаго, совершается во всю недѣлю (седмицу). И то надлежитъ знать, что по прошествіи великія недѣли прокименъ и апостолъ и аллилуія и евангеліе говорятся не внутри олтаря, но внѣ, по обычному уставу («подъ (sic) дьржящюму уставу»). Въ туже великую недѣлю (день) Пасхи на вечернѣ не поется псаломъ: Благослови, душе моя, Господа, ни во всю недѣлю (седмицу) «праздьную» (пасхальную); но возглашаетъ священникъ: Благословенъ Богъ нашъ, люди: Христосъ воскресе трижды въ гласъ, посемъ бываетъ ектенія отъ діакона и молитва отъ священника, «ти тако коньчають»; Господи воззвахъ гласа 8, — уставляется стиховъ 6 и поются 3 стихиры подважды: Днесь адъ стеня вопіетъ и иныя двѣ... (далѣе два слова слиняли въ рукописи, такъ что нельзя разобрать), а на Слава И нынѣ (поютъ) первую (стихиру); посемъ бываетъ входъ отъ діакона и отъ священниковъ и съ евангеліемъ и съ кадиломъ, въ предшествіи свѣчей; по совершеніи входа люди поютъ: Свѣте тихій; потомъ прокименъ: Кто Богъ велій; стихъ: И рѣхъ (sic), нынѣ начахъ; стихъ 2: Помянухъ дѣла Господня; стихъ: Сказалъ еси въ людѣхъ, и по прокимнѣ діаконъ говоритъ: Премудрость прости, услышимъ; священникъ читаетъ внутри олтаря евангеліе отъ Іоанна: Сущю поздѣ, конецъ: не иму вѣры; посемъ ектенія («диаконьницы и ектенья») и Сподоби Господи и Исполнимъ вечернюю, и опять другая стихира, гласъ 5: Пасха священная, и прочее, Пріидите отъ видѣнія жены и Мироносицамъ женамъ; стихи же говорятся, которые на заутрени: Да воскреснетъ Богъ; на Славу И нынѣ — Воскресенія день; посемъ Христосъ воскресе трижды, также Веселитеся небеса, и посемъ діаконъ речетъ: Премудрость, и бываетъ отпустъ.

Павечерница же поется такимъ образомъ: Христосъ воскресе трижды, потомъ Веселитеся небеса и Святый Боже и Господи помилуй 20; посемъ три поклона («поклоненіе тришьды») и отпускъ. Этимъ уставомъ поется на всякій день во всю недѣлю павечерница и вечерня, какъ сказано, и часы до субботняго вечера.

Недѣля Пятидесятницы или день св. Троицы (л. 60 об.).

Въ недѣлю Пятидесятницы на утренѣ по псалмахъ и по Богъ Господь поютъ каѳисму одну и поется сѣдаленъ праздника и чтется слово Богослова о Пятидесятницѣ; посемъ степенны и прокименъ, гласъ 4: Духъ Твой благій; стихъ: Господи, услыши молитву; Всякое дыханіе; евангеліе отъ Іоанна: Сущу поздѣ; потомъ 50-й псаломъ, а Воскресеніе Христово не поется; поются два канона, гласъ 7 и гласъ 4, которыхъ ирмосы и стихи поются подважды; по 3-й пѣсни сѣда-

[1]) Въ подл.: Искони.

ленъ праздника, а по 6-й кондакъ, гласъ 8; на Хвалите Господа уставляютъ стиховъ 6 и поются 3 стихиры подважды, гласъ 4: Преславная днесь и той подобныя («том. под.») двѣ; на Слава И нынѣ первая (стихира); на стиховнѣ «самоглас.» 3 стихиры 1-го гласа: Пятьдесятницу празднуимъ, Вся подаетъ Духъ Святый, Языки иноплеменны; на Слава И нынѣ (поютъ) первую (стихиру); поются же стихи не по обычаю, но сначала: Сердце чисто созижди во мнѣ, Боже, потомъ: Не отверзи мене отъ лица; они же говорятся и на стиховнѣ въ предшествующій вечеръ субботній.

А на божественной литургіи поются антифоны:

1-й (антифонъ): Небеса повѣдаютъ [1]) славу Божію, Молитвами Богородицы; стихъ 2: Небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь; стихъ 3: День дни отрыгаетъ глаголъ, и нощь нощи возвѣщаетъ разумъ; стихъ 4: Не суть рѣчи, ниже словеса, ихже не слышатся гласи ихъ; Слава И нынѣ: молитвами Богородицы, Спасе, спаси насъ. Антифонъ 2, псаломъ 19: Услышитъ тя Господь въ день печали, Спаси ны, Сыне Божій и Утѣшителю благій, поющія Ти аллилуіа; стихъ 2: Услышитъ тя Господь въ день печали, защититъ [2]) тя имя Бога Іаковля, Спаси насъ Сыне; стихъ 3: Послетъ [3]) ти помощь отъ святаго и отъ Сіона заступитъ [4]) тя, спаси ны, Сыне; стихъ 4: Помянетъ [5]) всяку жертву твою и всесожженіе [6]) твое тучно буди; Слава и нынѣ: Единородный Сыне. Антифонъ 3, псаломъ 20: Господи, силою Твоею возвеселится царь; тропарь: Благословенъ еси, Христе; (стихъ) 2: Господи, силою Твоею возвеселится царь и о спасеніи Твоемъ возрадуется зѣло, Благословенъ; стихъ 3: Желаніе сердца его далъ еси ему и хотѣнія устну его нѣси лишилъ его; стихъ 4: Яко предварилъ еси его благословеніемъ благостыннымъ, положилъ еси на главѣ его вѣнецъ отъ камене честна,... Благословенъ. Входъ. Велія слава его спасеніемъ Твоимъ, славу и велелѣпіе возложиши на него,... Благословенъ еси, Христе, Боже нашъ; на Слава И нынѣ кондакъ: Егда сшедъ, и потомъ: Елицы во Христа крестистеся; прокименъ, гласъ 8: Во всю землю; стихъ: Небеса повѣдаютъ; стихъ 2: День дни отрыгаетъ; апостолъ отъ Дѣяній: Внегда скончашася дніе; аллилуіа, гласъ 1: Словесемъ Господнимъ; стихъ: Съ небеси призрѣ; евангеліе отъ Іоанна: Въ послѣдній день великій; причастенъ: Духъ Твой благій.

Надлежитъ знать, что въ ту недѣлю пятьдесятную и наутріе въ понедѣльникъ Святаго Духа не поются ни каноны ни стихиры святымъ, если (только) не случится когда въ понедѣльникъ обрѣтенія честныя главы Предтечи, — тогда поется канонъ его и стихиры; «инако ньчьже праздника; аще память святаго на-

---

1) Подл.: исповѣдаютъ.
2) Подл.: защити.
3) Подл.: Посли.
4) Подл.: заступи.
5) Подл.: Помяни.
6) Въ подл.: «олкавтомата» т. е. оставленное безъ перевода греческое: ὁλοκαυτώματα.

рочита будетъ, поемъ и того съ службою праздьника; тоже и въ коньчяніи прочихъ Господскыхъ празднивъ бываетъ».

Въ этотъ день на вечернѣ пѣнія псалтири не бываетъ; на Господи воззвахъ уставляютъ стиховъ 6 и поются 4 стихиры подважды, гласъ 4: Некнижныя ученики и «том. дъва» (sic); на Славу 4 иныя «тогоже»; посемъ входъ; прокименъ, гласъ 7: Кто Богъ велій; по немъ діаконъ тотчасъ говоритъ: Паки и паки, преклоньше колѣна, миромъ; священникъ читаетъ изъ олтаря, въ слухъ всѣмъ, первую молитву, «вьсѣмъ на колѣну лежащемъ»; по молитвѣ же діаконъ говоритъ: Заступи, спаси, помилуй [1]) и сохрани насъ, Пресвятую чистую; посемъ священникъ говоритъ «възглашеніе мол. (итву)», и діаконъ: Рцемъ вси, Господи помилуй, и прочія прошенія и эктенію всю; послѣ эктеніи діаконъ тотчасъ: Паки и паки преклоньше, и читаетъ священникъ вторую молитву, какъ и первую, «всѣмъ на колѣну лежащемъ»; по окончаніи ея діаконъ: Заступи, Пречистую; когда священникъ скажетъ «возглашеніе молитву», тотчасъ говорится Сподоби Господи и конечная молитва; діаконъ: Паки и паки, преклоньше; «вьсѣмъ же, якоже речено есть, прѣклоньшемься на зем.» (лю, ли), священникъ читаетъ третью молитву, какъ и предшествующія, и тотчасъ по окончаніи ея діаконъ: Заступи, спаси, Пресвятую, пречистую; «по возглашении же абие попъ начьнетъ: Коньчанія вечерняя молитвы, тихы, и глаголетъ диаконъ двоицы или трижды, донъдеже попъ таину молитву коньчяетъ»; по окончаніи ея поютъ 3 стихиры пооднажды, гласъ 3: Нынѣ въ знаменіе всѣмъ «и иже по немь»; стихи же вмѣсто обычныхъ стиховъ говорятся: отъ 50-го псалма Сердце чисто созижди въ... и Не отверзи мене отъ...; Слава И нынѣ: Царю небесный; тропарь: Благословенъ еси Христе, — сіе говорится во всю недѣлю вечеромъ и на утрени.

Наутрія же Святаго Духа на утрени пѣнія псалтыря не бываетъ; поются же два канона: одинъ, гласъ 7, Пятьдесятницы, а другій, гласъ 1, Святаго Духа: Люты работы...

Рождество Христово съ сочельникомъ (л. 111 об.).

Мѣсяца тогоже (Декабря) въ 24 день на вечерни въ навечеріе (въ) 23 день на Господи воззвахъ уставляютъ стиховъ 6 и поются стихиры самогласны 3, гласъ 4, подважды: Исаія ликуй, Христосъ приходяй, Виѳлееме готовися; на Слава И нынѣ, гласъ 5: Не скорби, Іосифе; прокименъ; на стиховнѣ стихира, гласъ 5, самогласна: Пріидите христоносніи, другая, гласъ 6: Вертепе, уготовися, иная, гласъ 2, подобенъ Егда на крестѣ пригво...: Егда Іосифъ, Дѣвице; на Слава тогоже гласа, подобенъ Доме Ефраѳовъ: Всѣмъ пророкомъ; И нынѣ: Доме Ефр...; тропарь, гласъ 4: Готовися, Виѳлееме... (въ подлинникѣ тропарь написанъ сполна); тотъ же (тропарь) на Богъ Господь и на концѣ утрени.

На утрени чтется слово Богослова, «чьтому (sic) учащее» и святаго Аѳана-

---

[1]) Подл.: въстави.

сія слово «написаніе» (на писаніе?); поются же 3 канона: препразднства («прѣдпраздьника») два: гласъ 1, Христосъ раждается, и другой, гласъ 2: Поимъ Господеви, и святой Евгеніи тогоже гласа: Въ глубинѣ потоп...; сѣдаленъ же на пѣніи двухъ каѳисмъ — препразднства и святой; по 3-й пѣсни ипакои, гласъ 8: Сопль пастырскій, уставляя пѣснь... (въ подлинникѣ ипакои написано сполна); по 6-й пѣсни кондакъ, гласъ 3, подобенъ Дѣва днесь; поются же ирмосы святыхъ Богоявленій «послѣдь»: Глубины открылъ; свѣтиленъ: Святъ Господь; на Хвалите Господа «стихира святыя... (слово полуизглажено; нужно: мученицы?) гласъ 2, подобенъ: Егда отъ древа, поются (sic) поодназды; на Слава И нынѣ самогласенъ препразднства; на стиховнѣ поются стихиры, гласъ 2: Се время, и другія двѣ, подобенъ: Доме Ефраѳ..., — поются поодназды; на Слава И нынѣ (поютъ) первую стихиру часовную, гласъ 8: Виѳлееме, готовися; «имѣють порознь чясомъ и кланянию развѣ дѣл...»

Въ тотъ же день, въ навечеріе Рождества Христова, если есть постъ, поется вечерня при девятомъ часѣ дня; на Господи воззвахъ уставляютъ стиховъ 6 и поются три стихиры «самогласно», гласъ 2, подважды: Пріидите, возрадуимся Господеви, Господу Іисусу рождшуся, Царствіе Твое, Христе Боже; на Слава: Что Ти принесемъ, на И нынѣ: Августу единовластвующу; посемъ входъ, на Свѣте тихій, отъ іереевъ съ евангеліемъ и съ кадиломъ и со свѣчами «и бывшю долѣсѣданию» поется прокименъ дневный и чтутся чтенія по обычаю, также и тропари по чину своему, и по окончаніи ихъ бываетъ ектенія отъ діакона, и тотчасъ: Святый Боже; прокименъ, гласъ 7: Господь рече ко мнѣ; стихъ... (въ рукописи полстроки оставлено не записанною); апостолъ: Многочастнѣ; аллилуія, гласъ 5; Рече Господь Господеви моему, — и поется весь псаломъ «на три стихы»; евангеліе отъ Луки: Во время оно изыде повелѣніе, и прочее. Литургія святаго Василія; причастенъ: Хвалите Господа.

Если же не будетъ поста, но случится праздникъ въ субботу или въ недѣлю: поутру («съутра») совершается литургія Златоустаго и по отпустѣ ея входятъ братія въ трапезу и поставляется имъ вареное сочиво и хлѣба по одной части, пьютъ же и (вина) по одной чашѣ. Вечеромъ же бываетъ вся помянутая служба до скончанія евангелія; по евангеліи же бываетъ ектенія отъ діакона и отпустъ. Однако ектеніи на Святый Боже не бываетъ, потому что не совершенная литургія; тропарь: Рождество Твое, Христе Боже въ тотъ вечеръ не поется. Посемъ собираются на трапезу и ѣдятъ настоящій («правый») обѣдъ, — рыбы, и пьютъ по 3 чаши (вина). Во время ѣды читается слово преподобнаго отца нашего исповѣдника Ѳеодора въ навечеріе Рождества Христова, и вставъ отъ обѣда поютъ Святый Боже на трапезѣ и бываетъ отпустъ, послѣ молитвы отъ игумена.

Павечерницы вмѣстѣ не поютъ; но каждый въ своей кельѣ по обычаю творитъ свою службу.

Наутрія же въ 25 (день) мѣсяца сотворяется по плоти спасительное Рождество великаго Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, и говорится по псалмахъ Богъ Господь, гласъ 4, и поется трижды тропарь, гласъ... (цыфра гласа въ ру-

кописи стерлась): Рождество Твое, Христе Боже (въ рукописи тропарь написанъ сполна); посемъ поются двѣ каѳисмы, и по концѣ первыя каѳисмы поется ипакои, гласъ 8: Неизреченнымъ Твоимъ рождествомъ; на Слава И нынѣ: О тебѣ радуется; и чтется слово Богослова: Христосъ раждается, — на два чтенія; посемъ поется вторая каѳисма, и поется ипакои, гласъ 5: Свидѣтельствомъ твари; на Слава И нынѣ богородиченъ: Страшное Дѣвы таинство, и чтется второе чтеніе Богослова; посемъ поютъ степенны, гласъ 4, и Всяко дыханіе тогоже гласа; если случится не недѣля (воскресенье), тогда степенная и Всякое дыханіе поются въ приключившійся гласъ; прокименъ, гласъ 4: Изъ чрева прежде денницы; стихъ: Рече Господь Господеви моему; евангеліе отъ Матѳея: Іисусъ Христово рождество сице бѣ, «ищи его отъ полу книгы рождеств. и до коньця»; потомъ поется 50-й псаломъ; каноновъ поется два: гласъ 1, Христосъ раждается, а другой: Спасе люди, — уставляютъ стиховъ 12 и поются подважды и стихи и ирмосы ихъ. Надлежитъ знать, что обѣ стороны по окончаніи (каждой) пѣсни поютъ: эта (одна) сторона: Христосъ раждается, а другая: Спасе, люди; на отданія же праздника наоборотъ начинающая (первая) сторона поетъ на концѣ (каждой пѣсни): Спасе, люди, а другая сторона: Христосъ раждается. По 3-й пѣсни сѣдаленъ праздника, гласъ 4, подобенъ «удис. нос.»: Пріидите, видимъ вѣрніи, и чтется отъ толкованія евангелія отъ Матѳея слово Златоустаго: Іисусу рождьшуся; по 6-й пѣсни кондакъ: Дѣва днесь, который поется до окончанія 31-го дня (мѣсяца); свѣтиленъ: Посѣтилъ есть насъ, а Пречистая Владычице въ этотъ день не поется; стихиры на Хвалите Господа, гласъ 4, подважды: Веселитеся праведніи, Богородице Дѣво рождьши, Пріидите, похвалимъ; на Слава: Отецъ изволилъ есть; на И нынѣ (поютъ) туже (стихиру); на стиховнѣ стихира, гласъ 6: «Ангелскыя прѣд. и ина дъва под. тому»: Трубный гласъ, Родила есть; стихи поются такимъ образомъ: стихъ 1: Рече Господь Господеви моему, до — ногама твоима; стихъ 2: Изъ чрева прежде денницы, до — Мелхиседекову; на Слава И нынѣ «ино» тогоже гласа, подобенъ Днесь виситъ на древѣ: Днесь раждается отъ Дѣвы; тропарь: Рождество Твое, Христе; посемъ эктенія и отпустъ.

На божественной литургіи поются антифоны:

Антифонъ 1 псаломъ 105 [1]): Исповѣмся Тебѣ, Господи, всѣмъ сердцемъ моимъ, Молитвами Богородицы; стихъ 2: Исповѣмся Тебѣ, Господи, всѣмъ сердцемъ моимъ, въ совѣтѣ правыхъ и сонмѣ [2]); велія дѣла Господня, Молитвами; стихъ 3: Изыскана во всѣхъ воляхъ Его: исповѣданіе и великолѣпіе дѣло Его, Молитвами Богородицы; стихъ 4: Избавленіе посла людемъ своимъ: заповѣда въ вѣкъ завѣтъ свой, Молитвами Богородицы; Слава: Молитвами, И нынѣ: Молитвами.

Антифонъ 2, псаломъ 111, стихъ 1: Блаженъ мужъ бояйся Господа, Спаси

---

1) Иной счетъ, чѣмъ нынѣ, или ошибка вмѣсто 110.

2) Подл.: съборѣ.

ны, Сыне Божій, рождейся отъ Богородицы; стихъ 2: Блаженъ мужъ бояйся Господа, въ заповѣдехъ Его восхощетъ зѣло, Спаси ны; стихъ 3: Силно на земли будетъ сѣмя его, родъ правыхъ благословится; стихъ 4: Слава и богатство въ дому его, и правда его пребываетъ въ вѣкъ вѣка, Спаси ны Сыне; Слава И нынѣ: Единородный.

Антифонъ 3, псаломъ 109, гласъ 4: Рече Господь Господеви моему: сѣди одесную Мене; тропарь: Рождество Твое, Христе Боже; стихъ 2; Рече Господь Господеви моему: сѣди одесную Мене, дондеже положу враги твоя подножіе ногъ твоихъ, Рождество; стихъ 3: Жезлъ силы послетъ ти Господь отъ Сіона, и господствуй [1]) посредѣ враговъ твоихъ, Рождество; стихъ 4: Съ тобою начало въ день силы твоея, во свѣтлостехъ святыхъ твоихъ, Рождество Твое.

Стихъ входа: Изъ чрева прежде денницы родихъ Тя, клятся Господь и не раскается, Рождество Твое; Слава И нынѣ — кондакъ: Дѣва днесь и Елицы во Христа крестистеся, а эктеніи не бываетъ; прокименъ, гласъ 8: Вся земля да поклонится; стихъ: Воскликните; стихъ 2: Рцыте Богу, яко страшна; апостолъ къ Галатамъ: Братіе, егда пріиде кончина; аллилуія, гласъ 1: Небеса повѣдаютъ; стихъ: День дни; евангеліе отъ Матѳея: Іисусу рождшуся въ Виѳлеемѣ; причастенъ: Избавленіе.

Надлежитъ знать, что если случится праздникъ Рождества Христова или Просвѣщеніе (Богоявленіе) въ день недѣльный, то воскресное не поется: ни на утрени Воскресеніе Христово видѣвше, ни воскресное евангеліе не читается, ни на литургіи апостолъ и евангеліе недѣльное не читается, но только празднику».

---

3. Мѣсяцесловъ Студійскаго устава патр. Алексѣя (по той же Сѵнодальной рукописи № 330).

(Службы по мѣсяцеслову занимаютъ въ рукописи лл. 68 об. — 196).

Сентябрь (лл. 68 об. — 82 об.).

1. Начатокъ индикта и преп. отца нашего Сѵмеона столпника.
4. Священномуч. Вавилы.
5. Пророка Захаріи, отца Предтечева.
6. Чудо архистратига Михаила въ Хонѣхъ.
7. Предпразднство св. Богородицы.
8. Рождество Богородицы.
9. Іоакима и Анны.
12. Попраздиство Рождества Богородицы.

---

[1]) Подл.: одолѣвай.

13. Предпразднство Воздвиженія креста.
14. Воздвиженіе креста.
15. Служба Воздвиженія и св. муч. Никиты.
16. Св. мученицы Евфиміи и преп. Евіота Студійскаго.
20. Св. великомуч. Стефана и иже съ нимъ.
23. Зачатіе Предтечи.
24. Первомуч. Өеклы.
25. Преп. Евфросиніи Александрійской.
26. Преставленіе ап. и еванг. Іоанна Богослова.
28. Преп. исповѣдн. Харитона.
29. Преп. Киріака.
30. Св. Григорія Великія Арменіи.

Октябрь (лл. 82 об. — 89 об.).

1. Апостола Ананіи и преп. Романа, творца кондакаря (сладкопѣвца).
2. Священномуч. Кипріана и Іустины.
3. Священномуч. Діонисія Ареопагита.
6. Апостола Өомы.
7. Мучч. Сергія и Вакха.
8. Преп. Пелагіи Антіохійской.
9. Апостола Іакова Алфеева.
11. «Семаго сбора о святыхъ иконахъ» и память св. Өеофана, творца канановъ.
12. Мучч. Прова, Тарха и Андроника.
13. Свв. Карпа и Папила.
14. Успеніе ап. и еванг. Луки.
20. Муч. Артемія.
21. Преп. Иларіона.
22. Чтется житіе преп. Аверкія.
23. Іакова брата Господня.
24. Священомуч. Ареөы и иже съ нимъ.
26. Великомуч. Димитрія.
31. Чтется житіе преп. Авраамія.

Ноябрь (лл. 89 об. — 101 об.).

1. Козмы и Даміана.
2. Св. Акиндина и иже съ нимъ.
3. Муч. Акепсимы и иже съ нимъ и преп. Іоанникія.
6. Павла исповѣдника.
8. Соборъ архистратига Михаила.
11. Мучч. Мины, Виктора и Викентія, и преп. Өеодора Студита.

12. Іоанна Милостиваго, преп. Нила и попразднство преп. Θеодора Студита.
13. Іоанна Златоустаго.
14. Апостола Филиппа.
15. Чтется чудо и мученіе свв. исповѣдникъ (какихъ не сказано).
16. Евангелиста Матθея и муч. Варлаама.
17. Григорія чудотворца.
18. Мучч. Платона и Романа.
20. Предпразднство Введенія Богородицы.
21. Введеніе Богородицы.
22. Попразднство Введенія и преп. Θаддея Студійскаго.
23. Григорія епископа Акрагантскаго.
25. Священномуч. Петра папы Александрійскаго и священномуч. Климента папы Римскаго.
26. Муч. Меркурія и преп. Алипія столпника.
27. Іакова Персянина.
28. Стефана новаго и иже съ нимъ, Петра и Павла и дружины ихъ.
30. Апостола Андрея.

Декабрь (лл. 101 об. — 121 об.).

4. Великомуч. Варвары и св. Іоанна Дамаскина.
5. Преп. Саввы.
6. Преп. отца нашего (sic) Николы.
7. Преп. отца нашего Амвросія.
9. Зачатіе св. Анны.
11. Преп. Даніила столпника.
12. Преп. (sic) Спиридона епископа.
13. Муч. Евстратія и дружины его.
17. Пророка Даніила и трехъ отроковъ.
22—24. Предпразднство Рождества Христова.
25. Рождество Христово.
27. Первомуч. Стефана.
28. Мучениковъ дву тьму.
29. Святыхъ младенецъ и св. Маркелла.
30. Апостола Тимоθея.
31. Попразднство Рождества Христова.

Январь (лл. 121 об. — 140 об.).

1. Обрѣзаніе Господа нашего Іисуса Христа и Василія Великаго.
5. Навечеріе Богоявленія.
6. Богоявленіе.
7. Соборъ Іоанна Крестителя и отъ Антіохіи перенесеніе честныя его руки.

9. Св. Поліевкта.
10. Св. Григорія Нисскаго.
11. Преп. Өеодосія.
12. Муч. Татіаны.
13. Попраздвство Богоявленія.
14. Память отецъ убіенныхъ на Синаѣ и на (sic) Раиөѣ.
15. Іоанна Каливита и Павла Өивейскаго.
16. Поклоненіе честнымъ веригамъ ап. Петра.
17. Преп. Антонія Великаго.
18. Возвращеніе отъ изгнанія св. Аөанасія (Алекс.) и память св. Кирилла Александрійскаго.
19. Преп. Макарія Египетскаго.
20. Евөимія Великаго.
22. Апостола Тимоөея и муч. Анастасія («Анастаса») Персянина.
23. Муч. Климента Анкирскаго.
24. Преп. Ксеніи.
25. Григорія Богослова.
26. Пренесеніе преип. Өедора Студита и брата его Іосифа, архіепископа Солунскаго.
27. Пренесеніе Іоанна Златоустаго.
28. Преп. Ефрема.
29. Пренесеніе Игнатія Богоносца.
30. Преп. Ксенофонта.
31. Кира и Іоанна.

Февраль (лл. 140 об. — 146 об.).

1. Предпраздиство Срѣтенія.
2. Срѣтеніе.
4. Попраздиство Срѣтенія.
7. Чтется житіе Парөенія, епископа Лампсакскаго.
9. Муч. Никифора.
12. Преп. Мелетія Антіохійскаго.
   Преп. Мартиніана.
24. Обрѣтеніе главы Предтечи.
25. Дневной святой (какой — не сказано) и попраздиство Предтечѣ.

На листѣ 143 читается предписаніе, что послѣ отданія праздника Богоявленія надлежитъ предварительно пѣть каноны святымъ мѣсяцевъ Февраля, Марта и Апрѣля, имѣющимъ быть въ продолженіе великаго поста, за исключеніемъ тѣхъ святыхъ, которыхъ памяти падутъ на пятокъ, субботу и воскресенье (и которымъ они поются въ свое время — въ сіи дни), а также великихъ святыхъ, которымъ поется въ свои дни, когда бы они ни пришлись.

Мартъ (лл. 146 об. — 162 об.),

6. Сорока двухъ новыхъ мучениковъ.
9. Сорока мучениковъ.
12. Св. Θеофана Сигріанскаго.
17. Алексія, человѣка Божія.
22. Предпразднство Благовѣщенія.
25. Благовѣщеніе.

Апрѣль (лл. 162 об. — 165).

23. Великомуч. Георгія.
30. Апостола Іакова, брата Іоанна Богослова.

Май (лл. 165 — 168).

2. Успеніе св. Аθанасія Александрійскаго.
8. Апостола и еванг. Іоанна Богослова и преп. Арсенія Великаго.
10. Апостола Симона ревнителя (Зилота).
15. Преп. Пахомія.
20. Великомуч. Θалелѣя.
21. Константина и Елены.
25. Третіе обрѣтеніе главы Предтечи.

Іюнь (лл. 169 — 176).

8. Муч. Θеодора Стратилата.
11. Апостоловъ Варθоломея и Варнавы.
18 (?). Преп. Епуфрія (sic).
19. Апостола Іуды.
24. Навечеріе рождества Іоанна Предтечи.
28. Мучч. Кира и Іоанна и предпразднство свв. апостолъ.
29. Апостоловъ Петра и Павла.
30. Соборъ 12-ти апостоловъ.

Іюль (лл. 176 — 183).

1. Козмы и Даміана.
2. Положеніе ризы Богородицы во Влахернѣ.
5. Евстаθія, епископа Антіохійскаго.
8. Великомуч. Прокопія.
11. Муч. Евфиміи.

Въ недѣлю по памяти Евфиміи память Халкидонскаго собора.

15. Мучч. Кирика и Улиты.

20. Пророка Иліи.

22. Маріи Магдалины.

24. «Святою мученику новоявленою Бориса и Глѣба» (л. 181 об. нач.). Написаны только имена, а для службы, которая не написана, оставлена порожняя страница.

25. Успеніе св. Анны, матери Богородицы.

27. Великомуч. Пантелеимона.

Августъ (лл. 183—196).

1. Свв. Маккавей.
2. Пренесеніе мощей первомуч. Стефана.
5. Предпразднство Преображенія.
6. Преображеніе.
8. Муч. Дометія.
9. Попразднство Преображенія.
14. Предпразднство Успенія.
15. Успеніе.

16—18. Попразднство Успенія.

24. Пренесеніе мощей ап. Варѳоломея и св. Евтихія.
26. Мучч. Адріана и Наталіи.
27. Преп. Пимена.
28. Преп. Моусея Мурина.
29. Усѣкновеніе Іоанна Предтечи.
30. Положеніе пояса Богородицы въ Халкопратіи.

---

4. Запись устава Студійскаго монастыря, сдѣланная въ самомъ монастырѣ (см. выше стр. 322, — у Миня въ Патрол. t. 99, p. 1704).

«*Уставъ порядковъ Студійскаго монастыря* [1]).

1. Многія и различныя утвердились въ честныхъ монастыряхъ отъ древнихъ временъ преданія, и одни изъ нихъ (монастырей) управляются и ведутся въ царство небесное одними уставами, другіе — другими. Одно изъ всѣхъ (преданій) есть и преданіе, содержимое нами, которое мы приняли отъ великаго отца нашего и исповѣдника Ѳеодора, и не одни мы, но и многіе изъ лучшихъ монастырей

[1]) Ὑποτύπωσις καταστάσεως, собственно — изображеніе состоянія.

избрали (и содержатъ) его, какъ совершеннѣйшее, устраняющее и излишества и недостатки. Посему и мы нынѣ, повинуясь отеческимъ приказаніямъ, преклонили себя къ послушанію [1]), чтобы предать его письмени, въ непреходящую память будущимъ родамъ. Да подастъ же намъ Богъ, молитвами нашего пастыря, потребную силу къ сложенію слова, чтобы изложить здраво полезныя и спасительныя богоноснаго отца нашего заповѣди, во славу Отца и Сына и Св. Духа и въ сохраненіе и спасеніе тѣхъ, которые съ вѣрою принимаютъ на себя соблюдать ихъ. Итакъ, съ Богомъ да будетъ сіе началомъ сложенія.

Какъ поступаемъ въ собраніяхъ святаго и славнаго тридневнаго Воскресенія нашего Спасителя. О деревѣ (билѣ).

2. Надлежитъ знать, что по прошествіи второй стражи ночи или въ шесть часовъ при началѣ седьмаго падаетъ условный знакъ водяныхъ часовъ [2]) и по назнаменанію (извѣщенію) ихъ встаетъ будильникъ и обходитъ спальни съ фонаремъ, предувѣдомляя братій о вставаніи на утреннее славословіе. Тотчасъ же бьютъ и била вверху и внизу [3]). И когда всѣ братія соберутся въ паперти церковной и молятся каждый про себя, іерей, взявъ въ руки кадильницу, кадитъ сначала святый олтарь, и вышедъ изъ него чрезъ переднюю преграду [4]) обходитъ сѣверную сторону храма и достигши царскихъ дверей [5]) кадитъ братію и тотчасъ возвращается чрезъ южную часть храма туда, откуда вышелъ. Братія же въ слѣдъ за нимъ входятъ въ храмъ. Онъ же, положивъ кадильницу въ святомъ олтарѣ и вышедъ изъ него, становится прямо очистилища [6]) и начинаетъ тропарь, гласъ косвенный 1-й: *Христосъ воскресе изъ мертвыхъ*. Когда будетъ онъ трижды пропѣтъ имъ (іереемъ) и братіей, онъ (іерей) говоритъ стихъ: *Сей день, его же сотвори Господи*, а братія тропарь, стих. 2: *Составимте праздникъ* до конца, и опять поется тропарь народомъ. По окончаніи его тотчасъ начинается канонъ, поелику шестопсалміе не поемъ во всю эту седмицу. Бываютъ же два чтенія и послѣ втораго чтенія псаломъ 50-й. И по окончаніи утрени бываетъ цѣлованіе, и отпускъ. На свѣтильничныхъ этой седмицы говоримъ: *Христосъ воскресе* и тотчасъ *Господи воззвахъ* и отпустительное *Христосъ воскресе*. Подобнымъ образомъ на павечерницахъ *Трисвятое* и *Господи помилуй* 12. Въ субботу же

---

1) Вѣроятно, должно понимать такъ, что неизвѣстный составитель записи сдѣлалъ ее по приказанію игумена монастыря.

2) Πίπτει τοῦ ὑδρολογίου τὸ σύσσημον. См. выше въ выпискахъ изъ устава патр. Алексѣя (Σύσσημον изъ σὺν и σῆμα).

3) Ἄνω καὶ κάτω. Можетъ быть, должно понимать такъ, что больница имѣла два этажа и что два висячіе била (великое древо и мѣдное см. выше) повѣшены были — одно въ одномъ этажѣ, другое въ другомъ.

4) Διὰ τῆς ἔμπροσθεν κιγκλίδος ἐξελθὼν — олтарную преграду, о которой говорили мы выше.

5) Входныхъ изъ паперти въ церковь.

6) Κατὰ πρόσωπον τοῦ ἱλαστηρίου, — предъ святыми дверями олтарной преграды, надъ которыми очистилище, — о немъ выше стр. 175.

новой недѣли и въ воскресеніе свѣтоносной недѣли [1]) вечеромъ на павечерницахъ отъ *Съ нами Богъ* и такъ далѣе.

3. Въ воскресеніе свѣтоносной недѣли начинается и шестопсалміе и говоримъ *Богъ Господь* во гласъ 4 косв. и тотчасъ степенны въ тотъ же гласъ, прокименъ и *Всяко дыханіе*, потомъ евангеліе и *Въ нощьхъ*. И послѣ 50-го псалма начинается канонъ. Бываютъ же два чтенія. И въ воскресеніе вечеромъ начинается *Блаженъ мужъ* и въ понедѣльникъ на утренѣ опять поемъ *Богъ Господь* въ 1-й гласъ и одну каѳизму псалма (ἓν κάθισμα τοῦ ψαλμοῦ), потомъ канонъ воскресенія. Чтенія же бываютъ три. Отселѣ павечерницы совершаемъ сполна, кромѣ вечера субботы и Господскаго праздника и памяти святаго, которые освобождаютъ насъ, когда случатся, отъ работъ, отъ часовъ и отъ великихъ поклоновъ (μετανοιῶν, въ данномъ случаѣ подразумѣвается: μεγάλων): въ сіи дни (павечерница) отъ *Съ нами Богъ* и далѣе (конецъ предшествующаго §). Совершаются и службы (монастырскія) съ утра, начиная со вторника второй недѣли. До Пятидесятницы поемъ на свѣтильничномъ прокимены каждый день.

4. Нужно знать, что на всѣхъ свѣтильничныхъ Господскихъ праздниковъ *Блаженъ мужъ* начинается въ 4 косв. (гласъ), потомъ второе начало и третье въ гласъ дня; потомъ *Господи воззвахъ* во гласъ стиховъ праздника.

5. Должно знать, что до праздника Вознесенія воскресныя стихиры предшествуютъ каѳизмамъ покаяннымъ и апостольскимъ (προηγοῦνται τῶν καθισμάτων τε κατανυκτικῶν καὶ ἀποστολικῶν).

6. Нужно знать, что отъ Пасхи до Вознесенія говоримъ *Воскресеніе Христово* и потомъ 50-й псаломъ и мученическія въ псалмопѣніи (μαρτυρικὰ ἐν τῇ ψαλμῳδίᾳ). А отъ него (Вознесенія) уже никакъ (этого не бываетъ).

7. Надлежитъ знать, что до Пятидесятницы не поемъ и часовъ и не преклоняемъ колѣнъ; впрочемъ поемъ каноны о умершихъ въ субботы; и въ другой день, если случится поминовеніе по братѣ, равнымъ образомъ поемъ.

8. Должно знать, что въ субботу Пятидесятницы на ексапостиларіи поемъ *Память скончавшихся, Господи,* и съ пѣніемъ сего идемъ на гробы братіи и тамъ стоя поемъ стихиры дня, и конецъ утрени. Это же творимъ и въ субботу заговѣнья (τῆς Ἀποκρέου).

9. Нужно знать, что вечеромъ въ воскресенье святой Пятидесятницы на свѣтильничномъ, на которомъ творимъ и три колѣнопреклоненія, послѣ псалма предначинательнаго тотчасъ *Господи воззвахъ*. И на другой день на утрени послѣ шестопсалмія говоримъ *Богъ Господь* и тотчасъ канонъ и два чтенія. И сію недѣлю проводимъ безъ пѣнія часовъ.

10. Потомъ наступаетъ Четыредесятница святыхъ апостоловъ, и начинаемъ пѣть и часы всегда съ каѳизмой. По окончаніи же псалмопѣнія говоримъ *Господи помилуй, Христе помилуй*. И творимъ сначала три великіе поклона, съ одинаковою скоростію всѣ (ἰσοταχῶς ἅπαντες), послѣдуя настоятелю, во время

---

[1]) *Τῷ δὲ σαββάτῳ τῆς διακαινησίμου (ἑβδόμαδος) καὶ τῇ κυριακῇ τῆς λαμπροφόρου.*

которыхъ (поклоновъ) мало воздѣваемъ и руки къ Богу (ἐν αἷς καὶ μικρὸν τὰς χεῖρας ἐκτείνομεν πρὸς τὸν Θεόν). Потомъ каждый 20 другихъ (поклоновъ) съ возможною ему скоростію. И такъ должно дѣлать за каждою службою (σύναξιν). На павечерницѣ колѣнопреклоненій 50, а на утренѣ 40.

11. Нужно знать, что на каждой утренѣ послѣ окончанія чтенія вставая [1]) говоримъ 12 разъ *Господи помилуй*. И такимъ образомъ опять начинается псалмопѣніе.

12. Должно знать, что въ каждую субботу и воскресенье, если нѣтъ въ нихъ Господскаго праздника или памяти святаго, читаемъ апостолъ. Въ субботы же на утренѣ поемъ каѳизму *предъ непорочнымъ*. Потомъ *непороченъ;* потомъ 50-й псаломъ; потомъ канонъ. Чтенія же бываютъ три, ибо на непорочномъ не читаемъ. Вмѣсто ексапостиларія говоримъ *Въ память вѣчную будетъ праведникъ, отъ слуха зла не убоится*. Это количество и качество псалмопѣнія простирается до Воздвиженія животворящаго креста.

13. Надлежитъ знать, что въ Успеніе всесвятыя Богородицы, именно на свѣтильничномъ попразднственномъ (τὸ μεθέορτον), послѣ псалма начинательнаго тотчасъ *Господи воззвахъ*. И на другой день на утренѣ послѣ шестопсалмія опять *Богъ Господь* и тотчасъ канонъ. Чтенія два. Подобнымъ образомъ въ Рождество Богородицы, такъ же въ Рождество Христово, тоже въ Богоявленіе и въ Срѣтеніе Господне. Въ другіе же праздники, кромѣ вышеписанныхъ, вдвойнѣ праздновать не должно. Отъ Воздвиженія же до великой Четыредесятницы предлагается на утреняхъ и другая каѳизма, и тропари каѳизмъ удвояются, въ то время какъ говорится междустишіе. Чтеній же бываетъ четыре. Въ эти субботы поемъ двѣ каѳизмы *предъ непорочнымъ,* потомъ *непороченъ,* а потомъ канонъ, и бываютъ четыре чтенія, поелику на непорочномъ не читаемъ.

О святой Четыредесятницѣ.

14. Нужно знать, что въ святую и великую Четыредесятницу поемъ четыре каѳизмы и тріодь и бываютъ четыре чтенія. И послѣ того, какъ братія немного отдохнутъ, около разсвѣта, екклесіархъ ударяетъ въ било, и когда всѣ соберутся въ церковь, поемъ 1-й часъ съ каѳизмой, однако не читаемъ на немъ; на 3-мъ же, 6-мъ и 9-мъ читаемъ. На каждомъ антифонѣ или *Славѣ* бываетъ молитва отъ священника и діакона. Творимъ же поклоновъ великихъ на часахъ и на свѣтильничномъ по 30, на павечерницѣ 100 и на утренѣ 80.

15. Должно знать, что во всю великую седмицу поемъ часы подобно тому, какъ выше, кромѣ великой субботы, и творимъ поклоны великіе до тѣхъ поръ, пока начнется утреннее Трисвятое, которое говорится послѣ стихиры стиха. Послѣ него прокименъ, апостолъ и пророчество и евангеліе.

---

[1]) Т. е. вставая отъ сидѣнія во время чтеній.

16. Нужно знать, что въ середу, пятницу и воскресенье, при предстояніи братій со всякимъ благоговѣніемъ, послѣ окончанія утрени читается Катихизисъ богоноснаго отца нашего Ѳеодора. Потомъ и отъ себя говоритъ игуменъ, наставляя братію. И по окончаніи Катихизиса поютъ *Славу* (δοξάζουσιν) и читается *Отче нашъ* и *Благословите, святіи, благослови отче*, и отпускъ. Такъ во весь годъ.

17. Нужно знать, что въ субботу *на Господи воззвахъ* воскресныя стихиры утрояются, а *на Хвалитѣхъ* удвояются. Подобнымъ образомъ и въ Господскіе праздники.

18. Надлежитъ знать, что есть (въ монастырѣ) и епистимонархи, которымъ доносится о погрѣшеніяхъ меньшихъ братій и отъ которыхъ онѣ (погрѣшенія) пріемлютъ исправленіе. (Есть) и таксіарховъ два на (двухъ, обоихъ) хорахъ, которые напоминаютъ братіямъ стоять въ хорахъ чинно. И (есть) еще особый будильникъ, который, во время чтеній утрени тихо обходя братію, пробуждаетъ засыпающихъ. И назначаются каждый вечеръ поочередно два наблюдателя, которые послѣ клепанія била побуждаютъ лѣнивыхъ идти на вечерню и на павечерницу и которые потомъ, по окончаніи павечерницы, осматриваютъ тайныя (уединенныя) мѣста въ монастырѣ и сходящихся на безвременныя сходбища разлучаютъ съ подобающею твердостію.

19. Нужно знать, что послѣ каждой павечерницы бываетъ крестообразное посредствомъ рукъ цѣлованіе (ὁ διὰ χειρῶν σταυροειδὴς ἀσπασμός), служащее знакомъ примиренія каждаго съ каждымъ, ради дневныхъ случающихся взаимноогорченій (προσκρούσεις — столкновеній) [1]).

20. Должно знать, что наканунѣ (τῇ παραμονῇ) Рождества Христова и Богоявленія и въ святый (великій) четвергъ вечеромъ и въ святую (великую субботу вечеромъ павечерницы не поемъ, но только Трисвятое въ трапезѣ.

21. Надлежитъ знать, что на павечерницахъ святой Четыредесятницы, почти всѣхъ, бываетъ оглашеніе братіямъ или отъ настоятеля или отъ старѣйшихъ и искуснѣйшихъ въ словѣ.

22. Должно знать, что на каждой утренѣ исходитъ изъ хора игуменъ при началѣ 4-й пѣсни и садясь принимаетъ на исповѣдь приходящихъ братій и врачуетъ каждаго подобающимъ образомъ.

23. Нужно знать, что въ святую Четыредесятницу назначается престарѣлый брать и съ 3-го часа отходитъ на всѣ службы [2]) и творя метаніе говоритъ [3]) «братіе и отцы, да внимаемъ себѣ, ибо умираемъ, умираемъ, умираемъ, вспомнимъ и о небесномъ царствіи!»

24. Надлежитъ знать, что когда принимаемъ (въ свой монастырь) братьевъ изъ другаго монастыря или мірянъ для монашествованія, то заставляемъ ихъ про-

---

[1]) Статейку о семъ крестообразномъ цѣлованіи Никиты Стиѳата, содержащую его духовное изъясненіе (и отчасти описаніе), см. у Миня въ примѣчаніи къ нашему параграфу Записи и также у него же въ томѣ 120 стр. 1009.

[2]) Обходитъ всѣ службы, одну за другой.

[3]) Т. е. говоритъ вездѣ,—братіямъ, составляющимъ каждую службу.

быть въ гостинницѣ (монастырской, — εἰς τὸ ξενοδοχεῖον) двѣ недѣли или и три, для досмотра и испытанія (узнанія) монастыря; и если пребудетъ въ своемъ рѣшеніи (подразумѣвается: перейдти въ нашъ монастырь изъ другаго или постричься въ немъ), тогда игуменъ, засвидѣтельствовавъ ему имѣющее случиться, послѣ оглашенія вводитъ его (въ самый монастырь) и сопричисляетъ къ своему стаду, причемъ приходящій творитъ поклоненіе братіямъ съ дозволенія игумена, а они молятся о немъ.

25. Нужно знать, что есть у насъ и отлучебницы (ἀφοριστρίαι), въ которыя заключаются непокорные и строптивые, сухоядя и учась добродѣтели; ибо исправленіе посредствомъ бичей (διὰ μαστίγων), приличествующее (идущее) мірянамъ, справедливо отвергнуто нашими святыми отцами.

26. Должно знать, что въ тѣ дни, въ которые мы свободны отъ тѣлесныхъ дѣлъ, ударяетъ книгохранитель однажды въ дерево и собираются братія въ книгохранительную комнату и беретъ каждый книгу и читаетъ до вечера; передъ клепаніемъ же къ свѣтильничному ударяетъ опять однажды книжный приставникъ и всѣ приходятъ и возвращаютъ книги по записи; кто же умедлитъ (опоздаетъ) возвратить книгу, да подвергнется епитиміи.

27. Нужно знать, что когда творимъ 9-й (часъ), пресвитеръ начинаетъ литургію съ 6-го часа, а если намѣреваемся и ѣсть (εἰ δὲ καὶ μέλλομεν ἐσθίειν), съ 3-го часа; если освобождаемся отъ пѣнія часовъ и работаемъ, къ божественной литургіи клеплютъ въ 3-мъ часу; послѣ окончанія ея ударяетъ било трижды и собираются всѣ братія вмѣстѣ и послѣ пѣнія изобразительныхъ и принятія «благословенія» (εὐλογίαν — антидора) отходимъ въ трапезу.

О количествѣ и качествѣ кушаній и питій и о благочиніи на трапезахъ.

28. Когда собираются братія обѣдать, то въ устахъ (каждаго изъ нихъ) долженъ носиться стихъ (молитва); садится за каждый столъ по 9 человѣкъ; таксіархи распоряжаются, чтобы приносимы были кушанья, — и (приносимы были) благочинно, безъ шума; бываетъ чтеніе, причемъ братія имѣютъ кукули на головахъ; знакомъ окончанія сего чтенія служитъ шумъ ложекъ на послѣднемъ кушаньи, которыя всѣ вмѣстѣ бросаются на (служащее къ тому) блюдо; равнымъ образомъ и къ наливанію (вина) и къ подачѣ (перемѣнъ кушаній) дается знакъ посредствомъ ударенія.

29. Надлежитъ знать, что отъ Пасхи до всѣхъ святыхъ ѣдимъ два кушанія: зелія (зелень) и горохъ (бобы) съ деревяннымъ масломъ [1]); ѣдимъ и рыбѣ и сыръ и яйца; пьемъ на обѣдѣ трижды; (вечеромъ), при удареніи била, идутъ братія (въ трапезу) и ѣдятъ хлѣбъ и кушанья, если осталось ихъ отъ утра (ибо нарочно вечеромъ не приготовляется братству кушаній); питія же двѣ чаши. Въ че-

[1]) Τό τε λάχανον καὶ τὸ ὄσπριον μετὰ ἐλαίου: λάχανον значитъ зеліе, зелень; ὄσπριον значитъ шелуховые плоды, — горохъ, бобы, Hülsenfrucht, Bohnen (Въ Греціи приготовляютъ изъ бобовъ кушанья, какъ у насъ изъ гороху).

тыредесятницу святыхъ апостоловъ рыбъ *и сыра и яицъ* не ѣдимъ, кромѣ дней, въ которые не поемъ часа (ὥραν); ѣдимъ же въ 9 часовъ два кушанія: зеліе (зелень — τὸ λάχανον) съ деревяннымъ масломъ и горохъ (бобы — τὸ ὄσπριον) безъ масла; питія же двѣ чаши въ 9 часовъ и двѣ чаши вечеромъ; въ дни праздничные, въ которые назнаменали мы (ἠνιξάμεθα) ѣсть *сыръ* и прочее, вкушая пищу въ 6 часовъ, пьемъ 3 чаши, а вечеромъ 2; этотъ же уставъ и въ четыредесятницу святаго апостола Филиппа, но по причинѣ краткости дней четыредесятницы святаго Филиппа ѣдимъ однажды, а пьемъ 3 чаши. Отъ (дня) памяти святыхъ апостоловъ до святаго Филиппа въ середу и въ пятницу поемъ 9-й часъ; когда же упадетъ на нихъ память святаго, освобождающая насъ отъ часовъ и великихъ поклоновъ, ѣдимъ *и сыръ и яица* и рыбу, если подастъ намъ Богъ, а чашъ пьемъ 3 на обѣдѣ и 2 вечеромъ.

О святой и великой четыредесятницѣ.

30. Во святую и великую четыредесятницу ѣдимъ однажды днемъ, кромѣ субботы и воскресенія; въ первую и середнюю недѣлю ѣдимъ однообразно, именно — вареные бобы (φάβα ἑξεστόν), соленые плоды (ἁλμαίαν) безъ масла, сушеныя фиги (ἰσχάδας) по 5 (штукъ) и если случатся — каштаны (κάστανα) и апіефты (ἀπίεφθα [1]) и сливы (δαμασκηνά); на 2-й недѣли и 3-й и 5-й и 6-й ѣдимъ такъ: вареные плоды (κόκκους ἑξεστούς) [2]) и соленые плоды на блюдахъ (ἁλμαίαν εἰς τὰ σκουτέλλα) и приготовленный варивомъ горохъ (бобы) съ тертыми орѣхами (μαγειρίαν ὄσπριον μετὰ καρίου τριπτοῦ); овощей же (ὀπώρας, — помянутыхъ плодовъ) или сушеныхъ фигъ въ эти (недѣли) не ѣдимъ; во всю святую четыредесятницу (вмѣсто вина) пьемъ «евкратонъ» [3]), кромѣ больныхъ или стариковъ; евкратонъ же составляется изъ перца и тмина и теплаго аниса. Во святую 2-ю (недѣлю) и 3-ю и 4-ю и 5-ю и 6-ю кушанья этой первой недѣли отлагаются (πίπτουσιν — падаютъ); во святой (великій) четвергъ ѣдимъ одно гороховое (бобовое) вариво съ тертымъ орѣхомъ и горячую кутью (ζεστὰ κούκια) [4]), а пьемъ «евкратонъ» (погреческ. поврежденно: πρὸς ἔνκρα-

---

[1]) Слова не находимъ ни у Пассова ни у Византія; въ латинскомъ переводѣ: pira cocta, что значитъ: вареныя груши, и причемъ слово принимается за простонародное, сложенное изъ ἀπίδια — груши и ἑφθά — вареныя (ἕψω).

[2]) Въ латинск. переводѣ: pruna, что̀ значитъ мелкія лѣсныя сливы (въ противоположность садовымъ).

[3]) Εὔκρατον отъ εὖ и κεράννυμι — благо, хорошо смѣшиваю (благосмѣшеніе)— техническое названіе искуственнаго питья, соотвѣтствующаго европейскимъ лимонадамъ и оршадамъ и турецкимъ шербетамъ (и нашему квасу; въ старыхъ русскихъ памятникахъ упоминается «греческій квасъ», подъ которымъ должно разумѣть нашъ евкратонъ или что либо подобное ему).

[4]) Κοῦκι (κούκιον, — ια), откуда наше кутья, по Пассову и Византію значитъ кокосовое дерево, кокосовый орѣхъ; по новогреческимъ словарямъ значитъ бобы какого-то извѣстнаго вида.

σιν); во святую (великую) субботу въ 11-мъ часу начинается свѣтильночное (τὸ λυχνικόν) и послѣ отпуста ѣдимъ *сыръ* и рыбъ и *яица* (τυρὸν καὶ ἰχθῦς καὶ ὠά) и пьемъ по 3 (чаши).

О Благовѣщеніи.

31. Надлежитъ знать, что въ 6-мъ часу, при удареніи дерева, собираемся въ домъ (церковь) пречистой Богородицы и когда начато будетъ свѣтильничное, остаются тамъ немногіе братія, совершая его (свѣтильничное); прочіе же идутъ въ крестный ходъ (ἐπαίρουσι λιτήν) и обошедши кругомъ монастырь приходятъ, если входъ (? ἔρχονται, εἰ εἴσοδος) и (потомъ) совершенная литургія; ѣдимъ тогда рыбъ и деревянное масло и пьемъ по 3 (чаши).

32. Нужно знать, что въ середнюю недѣлю святыхъ постовъ каждый день по пѣніи 9-й (пѣсни канона) предлагается животворящее древо, и всѣ ему покланяемся.

О соразмѣрности въ службахъ.

33. Нужно знать, что въ святую великую четыредесятницу, по отпѣтіи нами 1-го часа, когда уже восходитъ солнце, отходитъ каждый на свою службу и бываетъ на нихъ (службахъ) стихологія всей псалтыри кромѣ каллиграфовъ; работаютъ же до 9-го часа. По отпѣтіи нами свѣтильничнаго и послѣ ужина, каждый уединяется, какъ желаетъ. Въ остальные дни года, когда не поемъ часовъ, ударяется (въ дерево) поутру трижды и отходитъ каждый на свою службу и работаетъ до обѣда; послѣ обѣда уединяется каждый, какъ желаетъ или размышляя или почивая до 8-го часа; въ 8 часовъ ударяетъ дерево трижды и опять каждый отходитъ на свою службу до свѣтильничнаго. Когда же поемъ часы, отходятъ братія на свои службы по совершеніи утренняго (1-го) часа, работая до 6-го часа, есть ли 9-й (часъ) или нѣтъ; и послѣ 6-го часа отдыхаетъ (каждый), какъ сказано, до 8-го часа.

34. Нужно знать, что въ навечеріе недѣли Вaій на Господи воззвахъ перемѣняются хоры (лики): правые идутъ на лѣвую сторону и лѣвые на правую [1]).

35. Должно знать, что если братъ разобьетъ сосудъ или черепичный (горшокъ) или чугунный, то во время обѣда, когда ѣдятъ братія, становится близь трапезы въ то время, какъ игуменъ покрываетъ голову своимъ кукулемъ, имѣя въ рукахъ и разбитый имъ сосудъ, въ показаніе своего прегрѣшенія.

36. Нужно знать, что послѣ стихологисанія нами псалтири, на 3-ю Славу каѳисмы, ударяетъ (въ дерево) 3 раза канонархъ, чтобы собрались тѣ, которые еще изучаютъ псалтырь, пѣть вмѣстѣ съ нами канонъ, ибо исходятъ (они изъ церкви) отъ шестопсалмія и занимаются (изученіемъ) дотолѣ; потомъ ударяетъ трижды и на Хвалитѣхъ, когда имѣетъ быть читаемъ Катихизисъ великаго отца нашего и учителя Ѳеодора.

37. Нужно знать, что въ навечеріе Богоявленія, послѣ отпуста божественной

---

1) См. въ выпискахъ изъ устава патр. Алексѣя.

литургіи, принимаемъ «благословеніе» (антидоръ), потомъ вымываемъ ротъ, которые причащались, благословенія же не ѣдимъ; когда священникъ уставитъ сосуды (συστείλας τὰ σκεύη), идетъ въ святыя двери (олтаря) и сотворивъ молитву исходитъ съ братіями къ водосвятильницѣ (εἰς τὸν λουτῆρα), поющи: *Во Іорданѣ крещающуся Тебѣ, Господи,* и когда сіе поется, бываетъ отъ діакона ектенія; по окончаніи ея начинаетъ священникъ молитву освященія; послѣ освященія воды и окропленія братій, поется тропарь, гласъ косвенный 4-й: *Гласъ Господенъ на водахъ, вопіетъ глаголя;* стихъ 1-й: *Море видѣ и побѣже*— стихъ 2-й: *Что тебѣ есть море, яко побѣгло еси,* и послѣ троекратнаго пѣнія сего тропаря идемъ въ церковь, поющи тропарь, гласъ 4-й: *Одѣяяйся свѣтомъ божественнѣ* (Ὁ τὸ φῶς ἀναβαλλόμενος θεϊκῶς)[1]), и послѣ утроенія сего (тропаря) бываетъ молитва отъ священника, — и оканчивается сіе божественное славословіе. Потомъ съ стихословіемъ идутъ (ἀπέρχεται ὁ στίχος) въ трапезу. Равнымъ образомъ и въ святый (великій) четвергъ, послѣ причащенія и измытія ртовъ, бываетъ умовеніе ногъ, а когда будутъ измыты всѣ (μετὰ τὸ ἀπονίψασθαι πάντας) идутъ съ стихословіемъ въ трапезу.

О количествѣ одежды и объ обуви и устроеніи постели и о подобномъ.

38. Нужно знать, что каждый братъ долженъ имѣть: 2 рубашки (ὑποκάμισα), 2 хитона (рясы, ἐπανωφόρια), изъ коихъ одинъ шерстяной (μαλλωτόν), 2 куколя, мантію (ἐπώμιον) малую для работъ, и другую глубочайшую (βαθύτερον, — болѣе длинную и широкую) для церкви, которую по уставу должно употреблять въ субботу вечеромъ на свѣтильничномъ и въ воскресенье на утренѣ и опять вечеромъ на свѣтильничномъ и также на божественной литургіи, а равнымъ образомъ и въ Господскіе праздники, и иную мантію шерстяную, великую (большую, — καὶ ἕτερον ἐπώμιον μαλλωτὸν μέγα); обуви же — короткіе сапоги и другіе длинные сапоги и калиги; на постели да имѣетъ (каждый братъ) тростниковую рогожу (ψίαθον κιλίκην) и два шерстяныя покрывала (одѣяла,— δύο μαλλωτάρια).

Нашу запись устава преп. Ѳеодора, какъ мы говорили, воспроизводитъ въ своемъ уставѣ (съ измѣненіями и дополненіями) преп. Аѳонасій Аѳонскій. Уставъ Аѳанасія напечатанъ въ русскомъ переводѣ въ Запискахъ поклонника святой Горы (Кіевъ, 1864), стр. 199 fin. sqq.

---

5. Завѣщаніе преп. Ѳеодора Студита (у Миня въ Патр. t. 99, p. 1813).

«Преподобнаго и богоноснаго отца нашего и исповѣдника Ѳеодора, игумена Студійскаго, завѣщаніе. Читается наканунѣ (дня) его успенія[2]).

---

[1]) Въ нынѣшнемъ чинѣ этого тропаря нѣтъ.

[2]) Πρὸ τῆς κοιμήσεως αὐτοῦ, что̀ можетъ быть понимаемо и такъ: читается

Слыша божественнаго Давида, говорящаго: *уготовихся и не смутихся* (Пс. 118, 60) и еще: *готово сердце мое* (Пс. 56, 8), поелику впалъ я въ непрестанную болѣзнь жалкаго тѣла (моего), а между тѣмъ не могу я, чада мои и братія и отцы, собрать всѣхъ васъ предъ лице мое во время исхода, потому что (иные изъ васъ, ушедъ изъ сего монастыря) составили въ различныхъ мѣстахъ (свои) монастыри, а другіе (будучи монахами сего монастыря) находятся въ отсутствіи: то, поелику уже приближился часъ моего преложенія отъ сей жизни, спѣшу урядить вамъ сіе завѣщаніе, считая приличествующимъ и требующимся безопасностію то, чтобы имѣющіе услышать мой послѣдній голосъ узнали, какъ я вѣрую и какъ мыслю и какого оставляю послѣ меня игумена, дабы отсюда содержали вы согласіе и миръ во Христѣ, который Господь, возносясь на небеса, оставилъ святымъ Его ученикамъ и апостоламъ.

О вѣрѣ.

«Итакъ вѣрую въ Отца и Сына и Св. Духа, святую и единосущную и превѣчную (ἀρχικήν) Троицу».... Этотъ параграфъ, не относящійся къ намъ, мы опустимъ и приведемъ только его заключеніе [1]): «Соисповѣдую къ сему, что монашескій образъ есть высокій и вознесенный и ангельскій, чистый отъ всякаго грѣха ради совершеннаго пережитія (умерщвленія страстей, — διὰ τελείας ἐπιβιώσεως); онъ долженъ быть проводимъ (т. е. жизнь въ немъ) вполнѣ по законоположенію Аскетическихъ словъ божественнаго и великаго Василія, а не на половину (только), какъ (дѣлаютъ) иные, одно пріемля, другое оставляя, потому что безъ трехъ состояній, указанныхъ въ божественной Лѣствицѣ, невозможно законнымъ образомъ прожить жизнь (ἐπιβιῶσαι) по какому либо (иному произвольному) выбору; такъ что не должно даже пріобрѣтать (монахамъ) ни раба ни скотъ женскаго рода, поелику это несообразно съ обѣтами и опасно для душъ....

Объ игуменѣ [2]).

Итакъ, во-первыхъ, оставляю господина и отца моего и отца вашего, преподобѣйшаго Затворника [3]) и отцомъ и свѣтильникомъ и учителемъ. Онъ и меня и васъ превзошелъ въ Господѣ и сталъ головой, хотя ради христоподражательнаго смиренія и удалился (изъ братства), проводя жизнь въ безмолвіи. Вѣрую,

---

ежедневно въ продолженіе извѣстнаго времени передъ днемъ (праздникомъ) его успенія.

[1]) Достойно замѣчанія, какъ выражается здѣсь преп. Θеодоръ о вселенскихъ соборахъ: «послѣдую святымъ и вселенскимъ шести соборамъ; еще же (пріемлю) и недавно собранный во второй разъ въ Никеѣ (соборъ)»...

[2]) Для названія котораго употребляется слово καθηγούμενος.

[3]) Ἔγκλειστον; такъ какъ собственнаго имени Енклистъ нѣтъ, то мы полагаемъ, что это было прозваніемъ не называемаго по имени монаха вслѣдствіе того, что онъ жилъ въ затворѣ.

что его водительствомъ и молитвами вы спасетесь, если будете съ своей стороны оказывать (ему) подобающія благопокореніе и послушаніе. Затѣмъ (оставляю вамъ игуменомъ того), кого вы общимъ избраніемъ богопреподобно, въ предшествіи отеческой воли (подразумѣвается — Затворника) присоедините къ нему (Затворнику [1]). Кого излюбитъ все братство, тому послѣдуетъ и моя воля. Итакъ, пріиди сюда, отецъ и братъ, кто бы ты ни былъ! Вотъ возлагаю на тебя предъ лицемъ Божіимъ и избранныхъ Его ангеловъ все во Христѣ братство. Какъ примешь его? Какъ будешь печися о немъ? Какъ (бодрственно) будешь водить (его)? Какъ (заботливо) будешь охранять (его)? Какъ агнцевъ Христовыхъ; какъ члены твои возлюбленнѣйшіе, согрѣвая и окружая нѣжными попеченіями каждаго изъ нихъ, въ равной мѣрѣ любви, потому что у каждаго человѣка равная любовь ко всѣмъ членамъ (своего) тѣла. Отверзи нѣдра твои съ любовію, всели всѣхъ (у себя) съ милосердіемъ; воздой ихъ, преобразуй ихъ, соверши ихъ въ Господѣ! Изощряй умъ твой размышленіемъ, возбуди готовность въ себѣ мужествомъ, утверди сердце твое въ вѣрѣ и надеждѣ! Предъиди имъ во всякой добродѣтели, предшествуй въ борьбѣ противъ воюющихъ мысленно, защити, направи, введи ихъ въ мѣста добродѣтели, раздай имъ жребіи земли безстрастія! Посему и заповѣдую тебѣ заповѣдіи сіи, которыя ты непремѣнно долженъ соблюдать.

Заповѣди игумену [2]).

1. Не да измѣнишь ни въ чемъ устава и порядка, который принялъ ты отъ моего смиренія, безъ настоятельной нужды.

2. Да не пріобрѣтешь чего либо отъ міра сего и да не скопишь отдѣльно для самого себя и до одного сребренника.

3. Да не удѣлишь души и сердца твоего на попеченія и заботы (о коихъ либо иномъ), кромѣ ввѣренныхъ (тебѣ) отъ Бога и отъ меня преданныхъ и ставшихъ твоими духовными дѣтьми и братьями. Никогда да употребишь (чего либо) изъ твоего монастыря ни на близкихъ по плоти ни на родственниковъ ни на друзей ни на товарищей, ни при жизни ни по смерти, ни въ видѣ милостыни ни посредствомъ оставленія въ наслѣдство; ибо ты не отъ міра, чтобы принимать (тебѣ) участіе въ находящихся въ міру. Развѣ когда кто либо (изъ помянутыхъ) перейдетъ изъ мірской жизни въ нашъ (монашескій) чинъ; тогда будешь печься (о нихъ) по подражанію святымъ отцамъ.

4. Да не пріобрѣтешь раба, — человѣка по образу Божію, ни для собственнаго пользованія ни для своего монастыря ни для полей [3]), ибо это попущено однимъ

---

[1]) Затворникъ оставляется не игуменомъ монастыря, а только, такъ сказать, высшимъ его руководителемъ и надзирателемъ. Дѣйствительный игуменъ - тотъ, кто къ нему присоединяется.

[2]) Нижеслѣдующія заповѣди игумену читаются у преп. Ѳеодора Студита еще въ видѣ наставленія ученику Николаю, возведенному въ игумены (какого-то монастыря, — у *Миня* t. id. p. 940.

[3]) Полей, т. е. монастырскихъ хозяйственныхъ усадебъ, метохій.

мірскимъ людямъ, какъ (и) бракъ; ты же долженъ представить себя въ (своемъ) изволеніи рабомъ своихъ, имѣющихъ одинаковыя съ тобою души, братьевъ, хотя по внѣшней наружности ты и считаешься господиномъ и учителемъ.

5. Да не имѣешь животнаго женскаго рода для работъ, ибо отъ женскаго ты совершенно отрекся, — (да не имѣешь) ни въ монастырѣ ни на поляхъ (твоихъ), какъ никто не употреблялъ (сихъ животныхъ) изъ преподобныхъ и святыхъ нашихъ отцовъ и какъ не дозволяетъ (сего) и самое естество.

6. Да не ѣздишь верхомъ на лошадяхъ или мулахъ безъ нужды, но христоподражательно да путешествуешь пѣшкомъ. Или по крайней мѣрѣ да будетъ твоимъ верховымъ животнымъ молодой оселъ (πῶλος).

7. Да хранишь всячески, чтобы у братства все было общее и нераздѣльное, и ничего ни у кого не было частно собственнаго (даже) до иголки. Твои же тѣло и душа, и ничто либо другое, да будутъ раздѣлены въ равенствѣ любви всѣмъ духовнымъ твоимъ чадамъ и братьямъ.

8. Да не имѣешь съ мірскими людьми братотворенія или кумовства (συντεχνίας), ибо ты бѣглецъ изъ міра и отъ брака; сего не обрѣтется у отцовъ, а если и обрѣтется, то рѣдко, и это (примѣры обрѣтаемые) — не законъ.

9. Да не вкушаешь пищи вмѣстѣ (за однимъ столомъ) съ женщинами, кромѣ матери по плоти или сестры, — монахиня она или мірская, если только не вынудитъ какая либо настоятельная нужда, какъ повелѣваютъ святые отцы.

10. Да не имѣешь частыхъ выходовъ (изъ монастыря) и частаго обращенія (въ міру), безъ нужды оставляя собственное стадо. Ибо вождѣленно то, чтобы ты, и досуги свои проводя въ стадѣ, возмогъ спасти и самыхъ заблудшихъ и избалованныхъ словесныхъ овецъ.

11. Да хранишь всячески, чтобы трижды въ недѣлю творить оглашеніе (сказывать поученія братіямъ), и также каждый вечеръ, (что ты долженъ дѣлать) или самъ или черезъ другаго изъ (своихъ) чадъ, поелику это есть дѣло отцепреданное и спасительное.

12. Да не дашь того, что̀ называютъ малымъ образомъ, а потомъ какъ бы великаго, ибо одинъ образъ, подобно крещенію, какъ было въ обычаѣ у святыхъ отцовъ.

13. Да не преступишь законовъ и каноновъ святыхъ отецъ (и) преимущественно предъ всѣми божественнаго и великаго Василія. Но все, что̀ дѣлаешь и говоришь, дѣлай какъ имѣющій свидѣтельство отъ Писаній или отъ отеческаго обычая, безъ нарушенія заповѣди Божіей.

14. Да не оставишь твоего стада и да не перейдешь къ другому или да не возвратишься къ сану (? ἢ πρὸς ἀξίαν ἐπαναδράμῃς), безъ согласія собственнаго твоего братства.

15. Да не водишь дружества съ монахиней; да не посѣщаешь женскаго монастыря и да не бесѣдуешь наединѣ съ монахиней или мірской женщиной, если только не случится нужды, и тогда (да имѣешь бесѣду съ ней) въ присутствіи двухъ лицъ съ каждой стороны, ибо одно (лицо), какъ говорятъ, легко соблазнимо (подкупимо? εὐεπηρέαστον).

16. Да не отворишь дверей монастыря для входа какой бы то ни было женщины безъ великой нужды; если же можешь принять такъ, чтобы (тебѣ съ нею) остаться невидимыми (другъ другу), то сіе не непріемлемо.

17. Да не сдѣлаешь себѣ прибѣжищемъ (мѣстомъ частаго выхода, посѣщенія, — καταγώγιον) или духовнымъ своимъ дѣтямъ мірской домъ, въ которомъ есть женщины, ходя (въ него) часто; но избери (кого нибудь) изъ людей благочестивыхъ, чтобы исполнять преходящія (παροδικάς, — случающіяся) и необходимыя нужды.

18. Да не возмешь въ келлію къ себѣ въ ученики (послушники) мальчика (юношу) [1]) съ пристрастіемъ (προσπαθῶς), но да устроишь себѣ служеніе (прислуживаніе) изъ лицъ неподозрительныхъ и изъ различныхъ (попеременно, поочередно) братьевъ.

19. Да не пріобрѣтешь (себѣ) одѣянія изысканнаго и многоцѣннаго, кромѣ одеждъ богослужебныхъ. Но отцеподражательно да одѣваешься и да обуваешься въ скромную (смиренную, ταπεινοῖς) одежду и обувь.

20. Да не будешь роскошествующимъ ни въ издержкахъ на самого себя ни въ принятіи гостей, такъ чтобы симъ (суетно) развлекаться, ибо это свойственно распущенной жизни.

21. Да не скопишь золота въ монастырѣ твоемъ, но избытокъ всякаго вида да раздаешь нуждающимся въ воротахъ двора твоего, какъ (дѣлали) святые отцы.

22. Да не принимаешь на себя храненія казны и экономскихъ заботъ, но да будетъ твоимъ ключемъ величайшая забота о душахъ — рѣшить и вязать, по Писанію. Золото же и относящееся до (тѣлесныхъ) нуждъ да вручишь экономамъ, келарямъ и (вообще) какъ подобаетъ (быть) каждой службѣ, а что касается до тебя, то очевидно, что ты имѣешь власть надъ всѣми и что по совѣту съ преимуществующими (братіями) перемѣняешь, если заблагоразсудишь, чиновниковъ, принимая отчетъ отъ приставленнаго къ каждой службѣ.

23. Да не предпочтешь пользѣ братства лицо всякаго другаго человѣка, великаго и имѣющаго власть въ настоящемъ вѣкѣ, и да не уклонишься предложить душу твою даже до крови ради сохраненія божественныхъ законовъ и заповѣдей.

24. Да не сотворишь и не учинишь ни въ какомъ дѣлѣ, относящемся до душевнаго или до тѣлеснаго, чего либо по собственному хотѣнію, — во-первыхъ, безъ воли и молитвы господина и отца твоего (Затворника), потомъ преимуществующихъ знаніемъ и благочестіемъ, смотря по предлежащему предмету, ибо иногда нужно совѣтоваться съ однимъ, иногда съ двоими или троими или и многими, какъ мы наставлены отъ отцовъ и какъ мы (сами всегда и непремѣнно) дѣлали (διήξαμεν).

---

[1]) Μειράκιον, что значитъ собственно мальчикъ, но также и юноша до 20-лѣтняго возраста.

Все это и что другое принялъ ты да сохранишь и да сбережешь, дабы благо тебѣ было. Буди благошественъ въ Господѣ, а противнаго да не будетъ ни говорить ни думать.

Заповѣди братіямъ.

Пріидите и вы, чада мои и братья, послушайте моего жалкаго слова! Пріимите господина игумена, какъ избрали его вы всѣ, ибо никому не позволительно никоимъ образомъ избрать иную какую жизнь, кромѣ той, которая предлежитъ, — и сіе связаніе отъ Господа. Любите его, какъ преемника моего, взирая на него съ уваженіемъ и почтеніемъ, и требуемую закономъ заповѣдь послушанія такъ же соблюдайте въ отношеніи къ нему, какъ соблюдали въ отношеніи ко мнѣ, не пренебрегая новымъ въ Господѣ избраніемъ его и не ища (отъ него) бо́льшаго данныхъ ему отъ Св. Духа дарованій. Довлѣетъ ему содержать то, что заповѣдано отъ моего смиренія. И если любите меня, чада мои, заповѣди мои сохраните. И миръ имѣйте между собою и ангельскій вашъ обѣтъ соблюдите ненарушимымъ, шествуя (какъ подобаетъ) понебесному.

Возненавидѣвъ міръ, не возвратитесь къ дѣламъ міра. Разрѣшившись отъ узъ пристрастія, не связывайте себя опять плотскими отношеніями (союзами, σχέσεις).

Отрекшись отъ всего сладкаго и скорогиблющаго настоящей жизни, да не отбѣжите чрезъ презорство отъ подвижническаго вашего послушанія, чтобы стать предметомъ радости для демоновъ.

На пути послушанія да пребудете твердо до конца, чтобы пріобрѣсти неувядаемый вѣнецъ праведности.

Водясь смиренномудріемъ, да будете отреченниками отъ собственной воли, сообразуясь съ однимъ тѣмъ, что одобряется (указуется) вашимъ игуменомъ. *И аще сіе вѣдите, блажени есте,* аще сохраните сіе до конца, ибо ликъ мучениковъ срѣтитъ васъ и ставъ вѣнценосцами въ небесномъ царствіи вы насладитесь вѣчныхъ благъ».

Завѣщаніе оканчивается «епилогомъ», который мы опустимъ, какъ и первый параграфъ и по той же самой причинѣ.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Попытки ересей въ Русской церкви. Отношенія Русской церкви къ латинству и латинская пропаганда между Русскими и на русской территоріи. Степень терпимости Русскихъ къ другимъ неправославнымъ и къ иновѣрцамъ.

Въ продолженіе періода домонгольскаго въ Русской церкви вовсе не являлось еретическихъ сектъ, такъ что въ это первое время водворенія у насъ христіанства она была совершенно свободна отъ тѣхъ волненій и смутъ, которыя обыкновенно производятъ своимъ появленіемъ и существованіемъ секты. Все дѣло въ этомъ отношеніи ограничилось у насъ весьма немногими и не имѣвшими никакого успѣха попытками.

По свидѣтельству Никоновской лѣтописи, въ періодъ домонгольскій у насъ являлось два еретика, — одинъ спустя весьма непродолжительное время послѣ крещенія, при самомъ св. Владимирѣ и при первомъ митрополитѣ Леонѣ, въ 1004 г.; другой спустя столѣтіе съ двадцатилѣтіемъ послѣ перваго, при Владимирѣ Мономахѣ и при митр. Никитѣ, въ 1123 г. О первомъ еретикѣ лѣтопись пишетъ подъ 1004 г.: «Тогоже лѣта митрополитъ Леонтъ посади въ темницу инока Андреяна скопца; укоряше бо сей церковныя законы и епископы и презвитеры и иноки; и по малѣ исправися и пріиде въ покаяніе и въ познаніе истинны, якоже и многимъ дивитися кротости его и смиренію и умиленію». О второмъ еретикѣ лѣтопись пишетъ подъ 1123 г.: «Тогоже лѣта пресвященный Никита митрополитъ Кіевскій и всея Русіи въ своемъ градѣ въ Синелицѣ затвори въ темницѣ злаго еретика Дмитра».

Приведенныя краткія извѣстія не отвѣчаютъ на вопросъ: кто были еретики, — природные Русскіе и проповѣдники новыхъ, имъ самимъ принадлежавшихъ, ересей, или же люди пришлые и пропагандисты ересей,

существовавшихъ въ другихъ странахъ. О первомъ изъ нихъ необходимо думать послѣднее; о второмъ вѣроятнѣе думать тоже, но возможно, что онъ былъ и природный Русскій. Ереси являются двоякимъ путемъ — теорическимъ и практическимъ. Первое бываетъ такъ, что богословствующая мысль совращается съ праваго пути, второе — такъ, что мнимыя или дѣйствительныя злоупотребленія въ церкви и крайности направленій въ обществѣ вызываютъ противъ себя протестъ, который не удерживается въ должныхъ предѣлахъ. Богословствованіе возможно только подъ условіемъ просвѣщенія; но у насъ его не было въ періодъ домонгольскій, какъ и долгое время послѣ; слѣдовательно, въ продолженіе сего періода, какъ и долгое время послѣ, у насъ не могли являться и ереси путемъ теоретическимъ. Вторымъ путемъ — практическимъ могутъ являться ереси и безъ просвѣщенія; но необходимое условіе для нихъ въ семъ случаѣ есть время, ибо протесты противъ злоупотребленій и крайностей поднимаются не вдругъ, а послѣднія и сами по себѣ создаются только временемъ. О второмъ еретикѣ, который могъ быть и изъ природныхъ Русскихъ, — укорителемъ какихъ-нибудь обычаевъ церкви, мы ничего не можемъ сказать, потому что не сообщается никакихъ свѣдѣній объ его ереси. Весьма возможно даже, что слово еретикъ, употреблявшееся у насъ въ древнее время не въ одномъ только его собственномъ смыслѣ, означаетъ въ приложеніи къ нему не дѣйствительнаго еретика, а человѣка тяжко преступнаго[1]). Относительно перваго еретика, который былъ человѣкъ несомнѣнно пришлый, составляетъ вопросъ: откуда онъ пришелъ и какую ересь у насъ проповѣдывалъ? Такъ какъ эта послѣдняя характеризуется весьма неопредѣленно, то отвѣтъ можетъ быть данъ только предположительный. Вѣроятнѣйшій отвѣтъ есть тотъ, который данъ давно и всѣми принятъ, а именно — что онъ былъ болгарскій Богомилъ. Другими странами, изъ которыхъ могли приходить къ намъ еретики, конечно, были только Греція и Болгарія. Но въ Греціи въ X—XI вѣкѣ не было другихъ ересей, кромѣ того же богомильства, распространившагося изъ Болгаріи. Богомилы были именно такіе того времени еретики, которые, не довольствуясь своей родиной, посылали миссіонеровъ и въ другія страны и между сими странами преимущественно въ родственныя славянскія (Сербію, Боснію, Хорватію). Неопредѣленные признаки, которыми характеризуются ересь и еретикъ, не говоря прямо, чтобы послѣдній былъ Богомилъ, по крайней мѣрѣ вполнѣ идутъ къ нему. Богомилы по организаціи своей секты представляли изъ себя какъ бы монашескій орденъ и обыкновенно носили монашеское платье. Гнушаясь бракомъ и брачнымъ

---

[1]) Въ древнее время слово «еретикъ» употреблялось у насъ преимущественно въ смыслѣ волхва, колдуна (первой полов. тома стр. 776, дополн. къ стр. 532): этимъ еретикомъ въ несобственномъ смыслѣ и могъ быть Дмитръ.

сожитіемъ, они не рѣдко скопили себя, а нѣкоторые между ними проповѣдывали даже ученіе объ оскопленіи, какъ общеобязательное. Отвергая истинное христіанство и христіанскую церковь (что они дѣлали не смотря на то, что по платью и по правамъ были какъ бы христіанскими монахами), они дѣйствительно укоряли церковные законы и епископовъ и презвитеровъ и иноковъ. Весьма скорое покаяніе еретика послѣ того, какъ онъ былъ посаженъ въ темницу, наводитъ на мысль о притворствѣ; а это идетъ именно къ Богомиламъ: въ притворствѣ они были величайшіе мастера, и оно было возведено у нихъ въ догматъ[1]).

Какой успѣхъ имѣли оба еретика, если только второй былъ дѣйствительно еретикъ, извѣстія ничего не говорятъ. Самое вѣроятное, что — совсѣмъ никакого, ибо иначе съ учителями должны бы были попасть въ тюрьмы и ученики; во всякомъ же случаѣ необходимо думать, что весьма малый и что ни тотъ ни другой не основывали у насъ сколько-нибудь прочнымъ образомъ еретическихъ сектъ, ибо на существованіе у насъ этихъ послѣднихъ въ періодъ домонгольскій нѣтъ совершенно никакихъ указаній и намековъ. Такъ какъ ересь Богомиловъ не заключала въ себѣ ничего привлекательнаго, а напротивъ представляла собой олицетвореніе всего нелѣпаго и ненавистнаго, то нельзя не порадоваться, что ея чаша по тѣмъ или другимъ причинамъ шла мимо насъ и что ей не удалось у насъ утвердиться[2]).

---

1) Болгарское богомильство было продолженіемъ ереси армянскихъ Павликіанъ, которые переселены были изъ Арменіи во Ѳракію (подъ Филиппополь), на границу съ Болгаріей, императорами Константинопольскими Копронимомъ и Цимисхіемъ. Ересь получила свое названіе отъ попа Іереміи Богомила, который жилъ во второй половинѣ X вѣка и который былъ главнымъ ея распространителемъ въ Болгаріи. *Догматическое* ученіе Богомиловъ было дуалистическое: духовный міръ сотворенъ Богомъ, вещественный, со включеніемъ тѣла человѣческаго, падшимъ Сатанаиломъ, и совершенно противухристіанское: ветхозавѣтная и новозавѣтная церкви отъ Сатанаила или діавола. *Нравственное* ученіе было сурово аскетическое. Такъ какъ ересь была по преимуществу ересью людей необразованныхъ и не терпѣвшею образованія, то въ ея ученіи было множество самыхъ нелѣпыхъ басней, а ея послѣдователи въ своемъ поведеніи позволяли себѣ разныя экстраваганціи (напр. объ одномъ еретикѣ повѣствуется, что онъ ходилъ нагой, нося на срамныхъ удахъ тыкву). — О Богомилахъ см. въ нашей книгѣ: Краткій очеркъ исторіи правосл. церквей Б. С. и Р., и въ книгахъ, тамъ указанныхъ.

2) Не смотря на нелѣпость своего ученія, ересь весьма твердо держалась въ Болгаріи и въ большей части другихъ странъ, гдѣ она успѣвала водворяться. Но эта твердость должна быть объясняема именно нелѣпостью, ибо нелѣпое имѣетъ для темныхъ массъ, среди которыхъ ересь распространялась, своего рода привлекательность (а если въ Босніи ересь возвысилась даже на степень религіи государственной, то тутъ необычайное дѣло должно быть объясняемо государственными обстоятельствами страны, въ которой и верхніе слоио бщества представляли собою нѣчто весьма немного высшее темныхъ массъ).

Въ позднѣйшей письменной литературѣ нашей находимъ большее или меньшее количество апокрифовъ, заимствованныхъ нами отъ Болгаръ и по своему происхожденію, можетъ быть, не сполна переведенныхъ греческихъ, а отчасти и самостоятельно болгарскихъ. Весьма возможно, что между этими апокрифами нѣкоторые происхожденія богомильскаго[1]). Но присутствіе въ нашей письменности сочиненій богомильскихъ можетъ значить не непремѣнно то, чтобы у насъ когда-нибудь существовала ересь богомильская, но и просто то, что книжные люди наши по своему невѣжеству не въ состояніи были различать лжи отъ истины и что въ семъ невмѣняемомъ и не злостномъ невѣжествѣ они усвояли отъ Болгаръ все, что приходило къ намъ отъ нихъ въ книгахъ. Въ дѣтствѣ намъ приходилось слыхать отъ женщинъ разсказы о сотвореніи человѣка весьма похожіе на богомильское ученіе о томъ же (діаволъ, сотворивъ тѣло человѣка, не въ состояніи былъ сотворить души, поэтому послалъ къ Богу и пр.)[2]). Какъ думать о сходствѣ, — случайное оно или не случайное, остается неизвѣстнымъ; если не случайное, то богомильское ученіе могло проникнуть къ намъ изъ книгъ (напр. изъ слова Козьмы презвитера, который обличаетъ ученіе Богомиловъ, но вмѣстѣ и передаетъ его) или посредствомъ живаго общенія нашего съ Болгарами, у которыхъ богомильскія басни могли распространяться и въ массѣ православныхъ. Наконецъ, вещь весьма допустимая и возможная, что сами Богомилы, не имѣвъ у насъ успѣха въ томъ, чтобы основать свое общество, имѣли успѣхъ въ томъ, чтобы распространять свои бредни.

(Въ первой четверти XVIII в., при Петрѣ Великомъ, явилось у насъ «Соборное дѣяніе на еретика Арменина, на мниха Мартина», въ которомъ говорится, что этотъ еретикъ Мартинъ, родомъ Армянинъ, прибывъ въ Россію изъ Константинополя въ 1149 г. и выдавъ себя за Грека родственника патріарха Луки Хризоверга, началъ проповѣдывать у насъ ересь, состоявшую изъ армянства, латинства (которымъ по дѣянію онъ заразился въ Римѣ) и нашего раскольничества (отметаніе креста двоечастнаго, хожденіе посолонь, Ісусъ а не Іисусъ, аллилуія дважды, сложеніе перстовъ для крестнаго знаменія и для благословенія двоеперстное), что онъ осужденъ былъ на соборѣ, бывшемъ въ Кіевѣ въ 1157 г., при вел. кн. Ростиславѣ Мстиславичѣ и митр. Константинѣ, а потомъ на соборѣ, бывшемъ въ Константинополѣ, въ слѣдующемъ 1158 г., при патр. Лукѣ Хризовергѣ, и что въ послѣднемъ за нераскаянность въ нѣкоторыхъ пунктахъ своего лжеученія былъ обрѣченъ на казнь огнесожженія. Это соборное дѣяніе есть ничто иное, какъ

---

[1]) См. въ указанной нашей книгѣ.

[2]) Cfr. въ Историко-статистическомъ описаніи Смоленской епархіи, стр. 36 fin., что народныя вѣрованія крестьянъ губерніи представляютъ сотвореніе міра въ видѣ борьбы добраго Верховнаго существа со злымъ.

прискорбнѣйше неудачная (и чрезвычайно неискусная) выдумка извѣстнаго миссіонера противъ раскольниковъ при Петрѣ Великомъ Питирима, архіепископа Нижегородскаго, съ неизвѣстными помощниками, сдѣланная съ цѣліею привлеченія раскольниковъ къ православію (и къ сожалѣнію попущенная, если не болѣе, такимъ разумнѣйшимъ человѣкомъ, какъ Петръ). Съ 1718 г. по 1721 г. бывъ напечатано нѣсколько разъ отдѣльной книжкой, въ послѣднемъ году дѣяніе было напечатано въ видѣ приложенія къ Питиримовой Пращицѣ (въ предъувѣдомленіи разсказывается мнимая исторія его открытія, къ которой справедливо или несправедливо приплетается св. Димитрій Ростовскій. Поученія митрополитовъ Михаила и Ѳеопемпта, на которыя ссылается дѣяніе, столько же существовали когда-нибудь, сколько и оно само).

Послѣ раздѣленія церквей, имѣвшаго мѣсто въ половинѣ XI вѣка, латиняне, т. е. всѣ западно-европейскіе народы, стали для насъ людьми отлученными и отсѣченными отъ нашего православнаго союза. Не распространяясь о крайней прискорбности во всѣхъ отношеніяхъ самаго событія раздѣленія[1]), мы скажемъ здѣсь: во-первыхъ, какъ смотрѣли у насъ на неправомысліе латинянъ и какъ относились къ нимъ; во-вторыхъ — о попыткахъ ихъ собственной у насъ пропаганды.

Можетъ быть, читатель знаетъ, а можетъ быть — и не знаетъ, тотъ грустно-замѣчательный фактъ, что раздѣленіе церквей имѣетъ весьма немаловажное значеніе именно въ нашей русской церковной исторіи. Это раздѣленіе сопровождалось сильнымъ возбужденіемъ личныхъ страстей

[1]) Окончательное раздѣленіе церквей имѣло мѣсто въ 1054 г., при Константинопольскомъ патріархѣ Михаилѣ Керуларіи и папѣ Львѣ IX, спустя два безъ небольшаго столѣтія послѣ ссоры и схизмы патр. Фотія съ папою Наколаемъ I. Въ 1053 г. Михаилъ Керуларій вмѣстѣ съ архіепископомъ Архидскимъ Львомъ (который до поставленія въ неизвѣстномъ году въ архіепископы былъ хартофилаксомъ Константинопольскаго патріарха и можетъ быть — самого Керуларія, поставленнаго въ патріархи въ 1043 г.; объ отношеніи къ Керуларію его хартофилаксовъ см. письмо къ нему Петра Антіохійскаго, у Миня, въ Patr. t. 120, p. 797 n. 3.) написалъ посланіе къ Іоанну, епископу Транійскому (г. Трани въ южной Италіи, на берегу Адріатическаго моря, недалеко на сѣверъ отъ Бари), въ которомъ обличалъ нѣкоторыя отступленія латинянъ (опрѣсноки, субботній постъ, ядепіе удавленины, непѣніе пѣсни аллилуіа въ великій постъ), съ тѣмъ, чтобы объ этихъ обличеніяхъ было доведено до свѣдѣнія всѣхъ епископовъ и всѣхъ христіанъ западныхъ и самаго папы. Посланіе дѣйствительно дошло до свѣдѣнія и до рукъ папы. Обмѣнявшись по поводу его нѣсколькими посланіями съ Михаиломъ Керуларіемъ и императоромъ Константинопольскимъ (Константиномъ Мономахомъ), онъ (папа) отправилъ наконецъ въ Константинополь своихъ легатовъ. Эти послѣдніе (съ кардиналомъ Гумбертомъ во главѣ) повели дѣло такъ, что 16 Іюля 1054 г. положили на престолъ Константинопольской св. Софіи отлучительную грамату на Грековъ. Съ этого дня и началось окончательное раздѣленіе церквей.

какъ одной, такъ и другой стороны, и вслѣдствіе того крайней несправедливостью обѣихъ во взаимныхъ обвиненіяхъ. Мы — Русскіе, незамѣшанные въ дѣлѣ лично, повидимому, должны были взять на себя ту роль, чтобы стать умѣрителями увлеченій и раздраженія замѣшанныхъ, т. е. Грековъ, чтобы стать судьями виновныхъ (латинянъ) по возможности безпристрастными, чтобы быть возстановителями распри въ ея истинномъ видѣ. Но къ подобной роли, какъ само собою понятно, мы были вовсе неспособны, и случилось совсѣмъ другое. Греческіе полемисты противъ латинянъ, въ своемъ увлеченіи вражды противъ нихъ впадая въ прискорбнѣйшую крайность, изображаютъ ихъ преисполненными прегрѣшеній и винъ, еретиками, горшими всѣхъ древнихъ еретиковъ и совмѣстившими у себя всѣ ереси послѣднихъ. Мы усвоили себѣ этотъ взглядъ полемистовъ на латинянъ. Но въ позднѣйшее время мы замѣтили, что Греки смотрятъ на нихъ и относятся къ нимъ не такъ нетерпимо и непріязненно, какъ бы это слѣдовало на основаніи ученія о нихъ древнихъ Грековъ, — и мы заподозрили самихъ Грековъ въ отпаденіи отъ православія къ латинству...

Это впрочемъ далеко послѣ, уже на Москвѣ, а въ періодъ домонгольскій мы еще только усвояли взгляды Грековъ на латинянъ. Какого рода взгляды, мы сейчасъ дали знать. Въ Греческой церкви ни въ минуту самаго раздѣленія, ни послѣ не было произнесено такого соборнаго осужденія на латинскую церковь, въ которомъ бы ясно и опредѣленно были указаны ея погрѣшенія и вины и которое бы такимъ образомъ полагало предѣлы усердію частныхъ чрезъ мѣру ревностныхъ обвинителей. Вслѣдствіе этого сіи послѣдніе успѣли составить такой длинный списокъ винъ латинской церкви, какого не представляетъ ни одна древняя еретическая секта [1]). Латинская церковь была не только церковью, погрѣшавшею противъ чистоты православія, но и церковью своихъ особыхъ обрядовъ и обычаевъ, — и полемисты греческіе ставятъ ей въ вины не только ея погрѣшенія, но и ея простые особые обряды и обычаи. Не ограничиваясь этимъ, полемисты ставятъ ей въ вины существовавшія въ ней частныя и мѣстныя злоупотребленія, которыя столько же возможны были и въ самой церкви Греческой и которыя она столько же осуждала. сколько и эта послѣдняя подобныя злоупотребленія у себя. Наконецъ,

---

[1]) Во главѣ чрезъ мѣру ревностныхъ обвинителей латинской церкви долженъ быть поставленъ самъ патріархъ Михаилъ Керуларій, который въ раздраженіи вражды противъ латинянъ, послѣ случившагося раздѣленія, причемъ крайне высокомѣрнымъ поведеніемъ папскихъ пословъ оскорблена была его гордость, не въ состояніи былъ удержаться въ предѣлахъ надлежащей мѣры. См. его посланіе къ патр. Антіохійскому Петру, въ Патр. Миня t. 120, p. 798 sqq., § 11 sqq.

не довольствуясь и симъ, полемисты отчасти на основаніи ложныхъ слуховъ, сплетенъ и клеветъ, отчасти же съ помощью своей собственной намѣренной софистики, обвиняютъ латинскую церковь и въ винахъ совсѣмъ небывалыхъ. Не до такой степени охватывала Грековъ вражда къ латинянамъ, чтобы между ними совсѣмъ не находилось людей благоразумныхъ и умѣренныхъ, которые бы сознавали подобную крайность и протестовали противъ нея. Такіе люди были[1]); но они высказывали свои умѣренныя мысли большею частію по случайнымъ поводамъ, когда спрашивали ихъ мнѣнія, и не имѣли охоты писать нарочитыхъ полемическихъ сочиненій, въ которыхъ имъ приходилось бы полемизировать и съ чужими и съ своими, такъ что поле собственной полемики почти исключительно принадлежало людямъ крайняго направленія. Дѣйствительныя вины или согрѣшенія Римской церкви, которыя бы ни въ какомъ случаѣ не заслуживали снисхожденія и извиненія, а подлежали осужденію, какъ извѣстно, не особенно многочисленны (съ чѣмъ вмѣстѣ мы вовсе не хотимъ сказать, чтобы онѣ не были важны); не были онѣ многочисленны и по суду людей умѣренныхъ[2]). Но у людей крайнихъ, какъ мы сказали, онѣ представляли чрезвычайно длинный списокъ, — во второй половинѣ XI вѣка этотъ списокъ доходилъ до 28 пунктовъ, а въ слѣдующемъ XII вѣкѣ даже до 32 и болѣе[3]). Греческая церковь,

---

1) Патр. Антіохійскій Петръ, современникъ Михаила Керуларія (Λόγος καθ' ὃν καιρὸν εἰσῆλθεν ὁ, Ἰταλὸς Ἀργυρός, у *Миня*, въ патр. t. 120, p. 796), архіепископы Болгарскіе Ѳеофилактъ и Дмитрій Хоматинъ (первый въ Προσλαλία περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται Λατῖνοι, у *Миня*, ibid. t. 126, p. 221, второй въ отвѣтахъ Константину Кавасилѣ, у Ралли и П. V, 430) и епископъ Китрскій Іоаннъ (въ отвѣтахъ тому же Кавасилѣ, у Ралли и П. ibid., стр. 404).

2) Патр. Антіохійскій Петръ считаетъ неизвинимыми согрѣшеніями латинянъ приложеніе въ символѣ и непріятіе причащенія отъ женатыхъ священниковъ, а о прочемъ говоритъ: *τὰ δ' ἄλλα περιφρονητέα μοῖ εἶναι δοκεῖ, τοῦ τῆς ἀληθείας λόγου μηδὲν ἐξ αὐτῶν καταβλαπτομένου* (указанн. соч. § 18); архіепископъ Ѳеофилактъ и Дмитрій Хоматинъ признаютъ таковымъ согрѣшеніемъ латинянъ приложеніе въ символѣ (первый указ. соч. §§ 2, 13—14); епископъ Китрскій Іоаннъ полагаетъ двѣ вины раздѣленія между латинянами и православными: первую и большую — догматъ о Св. Духѣ, вторую, не одинаковаго съ первою, т. е. меньшаго значенія, употребленіе опрѣсноковъ (О томъ, что иное дѣло догматы вѣры, которые у всѣхъ должны быть одни, и иное дѣло обряды и обычаи, чины и послѣдованія службъ, относительно которыхъ между частными церквами могутъ быть разности, см. патр. Фотія оправдательное посланіе къ папѣ Николаю по поводу занятія патріаршаго престола, — у *Валетты* стр. 153 sqq. Самъ Фотій въ своемъ окружномъ посланіи объявляетъ винами латинянъ: постъ въ субботу и несоблюденіе поста въ первую недѣлю Четыредесятницы; непріятіе женатыхъ священниковъ; непризнаніе мѵропомазанія, совершоннаго священникомъ и — что есть главное — приложеніе въ символѣ «и отъ Сына», ibid. стр. 168).

3) См. *А. С. Павлова* Критическіе опыты по исторіи древнѣйшей греко-русской полемики противъ латинянъ. Спб. 1878, стрр. 44 и 45.

отлучивъ отъ своего общенія и союза церковь латинскую за ея погрѣшенія, не провозгласила ее обществомъ и сборищемъ еретическимъ[1]). Но по суду самозванныхъ судей, водившихся слѣпою ревностію, латиняне суть еретики и притомъ самые тяжкіе, мало чѣмъ различающіеся отъ древнихъ еллиновъ или язычниковъ.

Какія изъ греческихъ полемическихъ сочиненій противъ латинянъ, написанныхъ въ самой Греціи, были въ періодъ домонгольскій переведены на славянскій языкъ и въ славянскомъ переводѣ находились въ распоряженіи нашихъ тогдашнихъ предковъ, и были ли какія изъ нихъ тогда переведены, это пока остается неизвѣстнымъ. Что касается до сего рода сочиненій, написанныхъ у насъ въ Россіи и именно для насъ, то они суть: (Обличительное слово) къ латинянамъ митр. Льва, Стязанье съ латиною митр. Георгія, посланіе къ антипапѣ Клименту митр. Іоанна 2-го, два посланія къ нашимъ князьямъ митр. Никифора, Слово о вѣрѣ крестьянской (православной) и латинской монаха Ѳеодосія (первой половины тома стр. 694 sqq.) и наконецъ обличеніе латинянамъ, помѣщенное въ лѣтописи, въ повѣсти о крещеніи Владиміра, и представляемое тамъ, какъ часть поученія, которое преподалъ новокрещенному князю епископъ Корсунскій[2]). Между этими сочиненіями посланіе митр. Іоанна 2-го писано собственно не для Русскихъ, а съ тѣмъ, чтобы быть отправленнымъ къ папѣ; но, бывъ тогда же переведено на славянскій языкъ и ставъ достояніемъ нашей литературы (поступивъ въ ея составъ), какъ одинъ изъ ея памятниковъ, оно, какъ таковой, стало для предковъ нашихъ однимъ изъ обличительныхъ сочиненій противъ латинянъ. Митрополиты Левъ и Іоаннъ обличаютъ латинянъ въ немногихъ заблужденіяхъ и погрѣшеніяхъ, именно — первый обличаетъ ихъ: за опрѣсноки, субботній постъ, совершеніе полной литургіи въ продолженіе великаго поста, безженство священниковъ, ядѣніе удавленины и прибавленіе въ символѣ Filioque; второй: за субботній постъ, несоблюденіе поста въ первую недѣлю четыредесятницы, безженство священниковъ, усвоеніе права совершать таинство мѵропомазанія однимъ епископамъ, прибавленіе въ символѣ того же Filioque. Митрополиты Георгій и Никифоръ представляютъ въ своихъ сочиненіяхъ противъ латинянъ тѣ весьма длинные списки ихъ отступленій и винъ, которые были составлены ревностнѣйшими изъ полемистовъ греческихъ: первый насчиты-

---

1) Хоматинъ у Ралли и П. ibid., стр. 435 sub fin.: οὐδ᾽ αὐτοὶ (латиняне) ὡς αἱρεσιῶται ἀπόβλητοι δημοσίᾳ γεγόνασιν.

2) Поученіе, которое повѣсть о крещеніи Владиміра, помѣщенная въ лѣтописи, влагаетъ въ уста епископа Корсунскаго, состоитъ изъ трехъ частей: краткое исповѣданіе вѣры; о седми вселенскихъ соборахъ; о вѣрѣ латинской (противъ которой Владиміръ предостерегается).

ваетъ этихъ отступленій 26 [1]), второй — въ одномъ сочиненіи (посланіи къ Владиміру Мономаху) 20, въ другомъ (посланіи къ Ярославу Святополковичу), 23. Монахъ Ѳеодосій и авторъ поученія Владиміру святому отъ лица епископа Корсунскаго, помѣщеннаго въ лѣтописи, подобно двумъ предшествующимъ принадлежащіе къ числу тѣхъ, которые были за возможно длинный списокъ отступленій латинянъ, не воспроизводятъ списка въ полномъ видѣ, предполагая его извѣстнымъ; довольствуясь отрывочнымъ указаніемъ кой-чего изъ этого длиннаго списка, они главнымъ образомъ имѣютъ въ виду то, чтобы дать общую характеристику латинства относительно его качества, или чтобы произнести о немъ общій судъ. Этотъ общій судъ у втораго изъ нихъ есть тотъ, что ученіе и вѣра латинянъ развращены нѣкимъ (миѳическимъ) еретикомъ Петромъ Гугнивымъ, пришедшимъ въ Римъ «со инѣми» послѣ 7-го вселенскаго собора и восхитившимъ престолъ папскій [2]), а у перваго, что «развращенная вѣра (латинянъ) полна погибели», — что «сущему въ ней нѣсть видѣти жизни вѣчныя ни части со святыми», — что «егоже ни жидове творятъ, то они (латиняне) творятъ» и что «многіе изъ нихъ и въ Савеліеву ересь вступаютъ» [3]).

Митрополиты Левъ и Іоаннъ, перечисляя только немногія, дѣйствительныя и болѣе или менѣе важныя заблужденія латинянъ, не говорятъ, чтобы только въ этомъ и состояли всѣ ихъ заблужденія. Слѣдовательно, на пространные списки ихъ заблужденій, которыя представляли въ своихъ сочиненіяхъ митрополиты Георгій и Никифоръ, русскіе люди не имѣли основаній смотрѣть такъ, чтобы въ послѣднихъ къ дѣйствительнымъ заблужденіямъ было прибавлено многое такое, что не составляло заблужденій, а должны были видѣть въ нихъ списки полные, дѣлая

---

[1]) Въ самомъ сочиненіи митр. Георгія отступленій показывается 27; но 26-е отступленіе — употребленіе опрѣсноковъ есть одно и тоже съ 1-мъ. Замѣтимъ здѣсь, что послѣ преосвящ. Макарія Стязаніе съ латиною перепечатано по рукописи А. С. Павловымъ въ указанномъ немного выше изслѣдованіи (стр. 191).

[2]) Былъ во второй половинѣ V вѣка Петръ Гугнивый (т. е. косноязычный, заика, Πέτρος Μογγός), патріархъ Александрійскій, державшійся ереси монофизитской, но не бывало папы Петра Гугниваго. Откуда взялся онъ у греческихъ полемистовъ, у которыхъ беретъ его составитель нашего поученія, это до сихъ поръ составляетъ вопросъ (остроумныя соображенія о семъ см. въ Критическихъ опытахъ г. *Павлова* стр. 23 fin. — О греческихъ источникахъ всего нашего поученія см. у него же — Павлова стр. 8 sqq. Въ переводѣ исповѣданія вѣры Михаила Синкелла, составляющаго первую часть поученія, загадочную особенность составляетъ то, что греческое ὁμοούσιος переводится: подобосущенъ).

[3]) Полный списокъ отступленій латинянъ, который даютъ намъ митр. Георгій и Никифоръ, монахъ Ѳеодосій и неизвѣстный составитель поученія, читаемаго въ лѣтописи, см. въ приложеніи къ этой главѣ.

предположеніе о митрр. Львѣ и Іоаннѣ, что изъ многаго они говорятъ только о немногомъ. Такимъ образомъ, на основаніи сочиненій митрр. Георгія и Никифора Русскіе должны были представлять себѣ латинство исполненнымъ множества заблужденій. Сочиненіе монаха Ѳеодосія и поученіе, помѣщенное въ лѣтописи, давая имъ общій отвѣтъ относительно качества латинства, учили ихъ, что оно — латинство есть вѣра развращенная и погибельная.

Сообразно двумъ взглядамъ на заблужденія и отступленія латинянъ — умѣренному и крайнему у Грековъ были два мнѣнія и касательно того, въ какихъ отношеніяхъ должны находиться къ нимъ православные. Люди умѣренные, исходя изъ того положенія, что латиняне не суть еретики, осужденные церковію, и «что какъ они признаютъ святость нашего, а мы признаемъ святость ихъ богослуженія», считали дозволительнымъ не только общеніе съ ними житейское, что впрочемъ не запрещается канонами и по отношенію къ еретикамъ, но и въ весьма значительной степени и церковно-молитвенное[1]). Напротивъ, люди крайніе, считавшіе латинянъ за еретиковъ, естественно должны были прилагать къ нимъ тѣ требованія, которыя существовали въ семъ случаѣ относительно послѣднихъ. Эти требованія были отчасти каноническія, отчасти же не каноническія, а прибавленныя къ нимъ позднѣйшею ревностью Грековъ. Каноническія требованія состояли, во-первыхъ, въ томъ, чтобы не участвовать съ еретиками въ молитвѣ ни общественной, ни домашней, и по отношенію къ первой какъ не допускать ихъ входа въ свои храмы, такъ наоборотъ не посѣщать и ихъ общественно-молитвенныхъ мѣстъ[2]); во-вторыхъ, чтобы не вступать съ ними въ браки (если сторона еретическая не присоединится къ православію)[3]). Требованіе не каноническое, а позднѣе явившееся въ Греческой церкви, состояло въ томъ, чтобы не имѣть съ еретиками общенія въ пищѣ и питіи, т. е. иначе — чтобы не имѣть съ ними общенія житейскаго[4]). Мнѣнія людей умѣренныхъ, по всей вѣроятности, вовсе не были у насъ извѣстны. Что касается до

---

[1]) Димитрій Хоматинъ у Ралли и П. V, 433 fin. и 435 (православные могутъ входить въ храмы латинянъ, чтобы творить молитву Богу и воздавать находящимся въ нихъ святымъ подобающія поклоненіе и честь).

[2]) Апостт. прр. 10, 45, и 65, Лаодик. соб. прр. 6, 9 и 33 (по Тимоѳею Алекс., пр. 9, еретики допускаются въ церковь, но на литургіи они должны выходить изъ нея, когда предъ временемъ цѣлованія возглашается: непріемлемые ко общенію изыдите).

[3]) Всел. 4 соб. пр. 15, всел. 6 соб. пр. 72, Лаодик. соб. прр. 10 и 31 (Карѳ. соб. пр. 30 предписываетъ, чтобы не совокуплялись бракомъ съ еретиками дѣти клириковъ).

[4]) Зонара и Вальсамонъ въ толк. на 33 пр. Лаодик. соб., у Ралли и П. III, 198 и 199.

мнѣній людей крайнихъ, которыя были у насъ извѣстны и которыя всѣ принадлежатъ указаннымъ выше Грекамъ, писавшимъ противъ латинянъ у насъ и нарочито для насъ, то онѣ раздѣляются на двѣ неравныя половины. Одно мнѣніе, болѣе умѣренное, имѣющее своего единственнаго представителя въ лицѣ митр. Іоанна 2-го, держится строго каноновъ, а неканоническое не предписываетъ, а только попускаетъ и притомъ съ предостереженіемъ; другое мнѣніе, принадлежащее митрр. Георгію и Никифору и монаху Өеодосію, требуетъ всего того, чего требовала позднѣйшая греческая церковь. Митрополитъ Іоаннъ въ своемъ Правилѣ черноризцу Іакову пишетъ: «Съ тѣми, которые служатъ на опрѣснокахъ и въ сырную недѣлю ѣдятъ мясо, а также ѣдятъ кровь и удавленину, не должно сообщаться (сопричащаться) [1]) и сослужить: но ѣсть вмѣстѣ съ ними, въ случаѣ нужды, ради Христовой любви, не совсѣмъ предосудительно (οὐ πάνυ ἐστὶν ἀποτρόπαιόν); еслибы кто захотѣлъ избѣгать и этого, можетъ быть подъ предлогомъ благочестія или немощи, пусть избѣгаетъ; однако пусть смотритъ, чтобы изъ сего не произошелъ соблазнъ великой вражды и злопамятованія, — всячески должно предпочитать меньшее зло большему» [2]). И еще: «Что касается до того, чтобы благовѣрнымъ князьямъ отдавать дочерей своихъ замужъ въ другія страны, гдѣ служатъ на опрѣснокахъ и не отметаются скверноядѣнія, то недостойно и весьма неподобно устроять дѣтямъ такія брачныя сочетанія; и божественный и мірской уставы повелѣваютъ быть бракамъ между лицами одной и той же благовѣрственной вѣры» [3]). Митрополитъ Георгій пишетъ: «Не подобаетъ у латыни камкати, ни молитвы взимати, и питія изъ единыя чаши ни ясти ни дати имъ» [4]). Митрополитъ Никифоръ пишетъ: «Намъ православнымъ христіаномъ не достоитъ съ ними (латинянами) ни пити ни ясти ни цѣловати ихъ; но аще случится православнымъ съ ними ясти по нужи, да кромѣ поставитъ имъ трапезу и сосуды ихъ» (т. е. пусть поставитъ имъ особый столъ и пусть ѣдятъ изъ особыхъ сосудовъ). Монахъ Өеодосій пишетъ: «Вѣрѣ же латинской (не подобаетъ) прилучатися ни обычая ихъ держати и комканія ихъ бѣгати и всякаго ученія ихъ не слушати и всего ихъ обычая и норова (нрава) гнушатися и блюстися; своихъ дочерей не даяти за нѣ ни поимати у нихъ ни братитися съ ними, ни поклонитися (ему) ни цѣловати его ни съ нимъ въ единомъ сосудѣ ясти и пити ни борошна (брашна) ихъ пріимати; тѣмже паки у насъ просящомъ Бога дѣля ясти и пити, дати имъ ясти и пити, но

[1]) По греч. συγκοινωνεῖν, что̀ должно понимать не въ смыслѣ вообще сообщенія, а въ смыслѣ пріобщенія вмѣстѣ Тѣла и Крови Христовыхъ.

[2]) Греческій подлинникъ, съ котораго русскій переводъ, въ Записк. Акад. Н. т. XXII, кн. 2, приложж. стр. 7.

[3]) Ibid. стр. 14.

[4]) Въ Уставѣ бѣлеч. § 102 (первой полов. тома стр. 519).

въ своихъ сосудѣхъ; аще ли не будетъ сосуда у нихъ, да въ своемъ дати и потомъ измывше сотворити молитва».

Такимъ образомъ, у Грековъ были два мнѣнія касательно отношеній православныхъ къ латинянамъ — умѣренное и крайнее. Если бы у нихъ послѣднее даже и не преобладало рѣшительно надъ первымъ; если бы мы даже предоставлены были самимъ себѣ выбирать одно или другое, то болѣе чѣмъ вѣроятно, что мы бы усвоили мнѣніе крайнее, ибо ревности о благочестіи, каковую мы имѣли, не сопровождаемой просвѣщеніемъ, котораго мы не имѣли, естественно вдаваться въ крайность. Но рѣшительно преобладающимъ мнѣніемъ Греческой церкви, т. е. собственно греческихъ полемистовъ, было мнѣніе крайнее; именно и исключительно оно было проповѣдуемо намъ нашими греческими учителями. Слѣдовательно, мы должны были усвоить его по всѣмъ и по всякимъ причинамъ. Сообразно крайнему взгляду на вѣроученіе латинянъ мы должны были усвоить себѣ крайній взглядъ и на то, какія отношенія должны быть между нами и ими. Мы усвоили себѣ этотъ послѣдній во всей его крайности, безъ той нѣкоторой мѣры, которую рекомендуетъ митрополитъ Іоаннъ, а въ томъ совершенномъ безмѣріи, которое предписываетъ монахъ Θеодосій.

Но ничего не бываетъ вдругъ. И крайніе взгляды на латинянъ еще не достигали у насъ въ періодъ домонгольскій того всеобщаго и рѣшительнаго господства и той силы, какъ это мы видимъ впослѣдствіи. Полагаемъ, что въ семъ случаѣ нужно различать теоретическій взглядъ на еретичество латинянъ и практическую нетерпимость къ нимъ. О вѣрѣ латинянъ у насъ проповѣдывалось ученіе, что она исполнена весьма многихъ и тяжкихъ ересей, что она не лучше жидовства и что въ ней нѣтъ спасенія. Конечно, никто не критиковалъ ученія и не протестовалъ противъ него, т. е. противъ его крайности, потому что у насъ вовсе не было людей способныхъ на это, тѣмъ болѣе, что въ ученіи видѣли не мнѣнія частныхъ людей, а ученіе самой и всей Греческой церкви. Если же никто не оспаривалъ и не отвергалъ ученія, то слѣдуетъ, что всѣ его принимали. Сообразныя съ теоретическимъ взглядомъ на латинянъ практическія отношенія къ нимъ должны были состоять въ совершенной ихъ нетерпимости. Но теорія съ практикой, знаніе съ исполненіемъ не идутъ непремѣнно объ руку: знаніе и Божественныхъ заповѣдей не есть въ тоже время и ихъ исполненіе. Это послѣднее требуетъ соотвѣтствующаго чувства. Крайняя нетерпимость къ латинянамъ предполагаетъ сильное чувство вражды къ нимъ; а этимъ чувствомъ вражды мы не могли воспылать тотчасъ же послѣ того, какъ начали знать ихъ за еретиковъ, — оно должно было постепенно вырости и созрѣть. Слѣдовательно, нетерпимость къ латинянамъ во всякомъ случаѣ не могла явиться сразу, а могла являться постепенно. Между тѣмъ условія періода домон-

гольскаго были таковы, что должны были не содѣйствовать развитію нетерпимости, а напротивъ подавлять ее и задерживать. Раздѣленіе церквей, послѣ котораго народы западно-европейскіе стали для насъ въ теоріи тяжкими еретиками, не отодвинуло насъ отъ нихъ на востокъ, такъ чтобы порвать наши связи съ ними и удалить насъ отъ ихъ сосѣдства, причемъ въ изолированности отъ житейскихъ сношеній съ ними (какъ это было послѣ на Москвѣ) возрастанію чувства вражды былъ бы предоставленъ весь просторъ; но и послѣ него мы остались въ той же живой съ ними связи и въ томъ же непосредственномъ съ ними сосѣдствѣ, чтó и прежде сего. И необходимо думать, что это житейское чувство добраго знакомства и сосѣдства съ ними парализовало въ продолженіе періода домонгольскаго религіозное чувство вражды. Какъ разновѣрные жители какой-нибудь мѣстности отъ непрестанныхъ взаимныхъ сношеній утрачиваютъ и забываютъ чувство религіозной вражды, такъ, подобно сему, у насъ въ періодъ домонгольскій должно было препятствовать развитію чувства этой вражды къ латинянамъ то живое житейское общеніе, въ которомъ мы находились со всѣми безъ изъятіе западно-европейскими народами и особенно съ нашими непосредственными сосѣдями Поляками и Венграми. Вообще, относительно періода домонгольскаго должно думать, что та крайняя нетерпимость къ латинянамъ, которая условливалась нашими взглядами на ихъ еретичество и которую проповѣдывали у насъ наши греческіе учители, еще не проникала сполна все общество, какъ это стало послѣ, а ограничивалась только еще нѣкоторой его частью. Исключительные и, такъ сказать, нарочитые ревнители своей православной вѣры, каковы долженствовали быть по преимуществу монашествующіе, начали проникаться ею, какъ мы имѣемъ указанія, весьма рано и очень возможно, что уже успѣли усвоить ее въ томъ nec plus ultra видѣ, какъ предписываетъ монахъ Ѳеодосій [1]); но большинство общества и вся мірская часть его съ князьями во главѣ питала къ латинянамъ еще бóльшую или меньшую терпимость. Въ продолженіе періода домонгольскаго мы имѣли сосѣдями не только католическихъ Поляковъ и Венгровъ, но и языческихъ Половцевъ. Непрестанныя житейскія сношенія съ этими послѣдними произвели то, что мірское общество (князья) забывало даже про ихъ языческое поганство и относилось къ нимъ съ полною терпимостью, безъ малѣйшаго признака брезгливости. Тѣмъ болѣе трудно было

---

¹) Приведенный нами отвѣтъ митр. Іоанна черноризцу Іакову даетъ знать, что уже тогда у насъ были люди, не хотѣвшіе имѣть общенія съ латинами даже въ пищѣ и питіи. Объ отношеніяхъ къ латинянамъ исключительныхъ ревнителей своей православной вѣры изъ числа монашествующихъ можно заключать по ихъ отношеніямъ къ Армянамъ; а о сихъ послѣднихъ дается въ Патерикѣ знать, что они отличались совершенной нетерпимостью, — разсказъ Поликарпа объ Агапитѣ безмездномъ врачѣ (и врачѣ Армянинѣ).

случиться, чтобы оно проникалось нетерпимостью къ латинянамъ. Впослѣдствіи на Москвѣ князья и цари уже доросли и возвысились до того, чтобы, подобно императорамъ Византійскимъ, совмѣстить въ себѣ представительство свѣтское и духовное, чтобы стать не только государями, но и первыми ревнителями и поборниками вѣры; но князья домонгольскаго періода были еще по преимуществу первое, представляли изъ себя еще по преимуществу міръ и какъ бы еще предоставляли строгую ревность церковную людямъ нарочито къ тому призваннымъ. Въ продолженіе всего періода до самаго его конца князья наши заключали брачные союзы съ западно-европейскими государями, не только приводя отъ нихъ невѣстъ, которыя принимали у насъ православіе, но и выдавая къ нимъ своихъ дѣвицъ, которыя, по всей вѣроятности, должны были принимать у нихъ католичество. Послѣднее, конечно, не заслуживаетъ и особенной похвалы; но во всякомъ случаѣ свидѣтельствуетъ о терпимости нашихъ князей къ латинянамъ.

Нѣтъ сомнѣнія, что въ періодъ домонгольскій, какъ и послѣ, весьма не часты были у насъ случаи присоединенія латинянъ къ нашему православію. Но въ періодъ этотъ весьма нерѣдки могли быть тѣ случаи, что Русскіе женились на католичкахъ: кромѣ князей, о которыхъ мы уже говорили, и по ихъ примѣру, это могли дѣлать бояре, разыскивая выгодныхъ невѣстъ если не по всей Европѣ, какъ первые, то по крайней мѣрѣ въ сосѣднихъ Венгріи и Польшѣ; могли выдавать за Русскихъ своихъ дочерей иностранные католическіе купцы, торговавшіе въ Россіи, и таковые же жившіе въ ней въ немаломъ числѣ художники и ремесленники; наконецъ, могли заключать и, какъ мы имѣемъ свидѣтельства, дѣйствительно заключали браки пограничные Русскіе съ своими заграничными латинскими сосѣдями [1]). Мы не имѣемъ положительныхъ свидѣтельствъ, чтобы католическія княжны, которыхъ брали замужъ наши князья, а также и всѣ католички, выходившія замужъ за Русскихъ, должны были отказываться отъ латинства и присоединяться къ православію; но это необходимо предполагать по тѣмъ общимъ каноническимъ узаконеніямъ, что православный не иначе можетъ вступить въ бракъ съ еретичкою, — а латинянъ у насъ принимали за еретиковъ, — какъ если послѣдняя откажется отъ ереси и присоединится къ церкви [2]). На вопросъ: какъ въ продолженіе періода домонгольскаго латиняне и латинянки были присоединяемы у насъ къ православію, свидѣтельства даютъ тотъ отвѣтъ, что относительно сего былъ произволъ между двумя способами — перекрещиваніемъ и мvропомазаніемъ. Въ Греческой церкви

[1]) Historica Russiae Monimenta a *Turgen.*, I, 31.

[2]) Въ Греческой церкви Вальсамонъ прямо говоритъ о необходимости сего присоединенія для латинской стороны, вступающей въ бракъ съ православною, — въ толков. на 14 пр. 4 всел. соб., у Ралли и П. II, 254 нач.

весьма долгое время не было нарочитаго узаконенія относительно принятія именно латинянъ [1]), и слѣдовательно до него должны были руководствоваться въ семъ случаѣ узаконеніями относительно прежде бывшихъ еретиковъ. Этихъ послѣднихъ правила раздѣляютъ на два разряда, на болѣе тяжкихъ и менѣе тяжкихъ, и предписываютъ принимать однихъ чрезъ перекрещиваніе, другихъ чрезъ мνропомазаніе [2]). Такъ какъ латиняне не были причислены Греческою церковію посредствомъ ея соборнаго или вообще законнаго опредѣленія къ тѣмъ или другимъ еретикамъ, то рѣшать этотъ вопросъ, а съ тѣмъ вопросъ и о способѣ принятія, оставалось частному произволу и частной ревности. Какъ кажется, у Грековъ и у насъ не преобладалъ рѣшительнымъ образомъ ни одинъ ни другой способъ принятія, а употреблялся то одинъ то другой (Кардиналъ Гумбертъ въ своей отлучительной грамотѣ на Грековъ 1054 г. утверждаетъ, будто они перекрещивали латинянъ еще до раздѣленія церквей [3]). Въ началѣ XII вѣка въ Греческой церкви, какъ необходимо заключать отъ обычаевъ церкви Сербской, перекрещиваніе если не было обычаемъ распространеннымъ, то во всякомъ случаѣ существовавшимъ [4]). Въ половинѣ XII вѣка нашъ Нифонтъ епископъ Новгородскій говоритъ, что въ Константинополѣ принимали латинянъ чрезъ мνропомазаніе [5]), и въ тоже время одинъ католическій писатель обвиняетъ Грековъ, что они перекрещивали послѣднихъ [6]). Въ концѣ XII — началѣ XIII вѣка Ѳеодоръ Вальсамонъ даетъ какъ будто знать, что латинянъ принимали въ Греціи чрезъ мνропомазаніе [7]). Соборъ Латеранскій 1215 г. жалуется, что Греки прежде перекрещивали латинянъ и что нѣкоторые дѣлали это и въ его время [8]). Въ первой четверти XIII вѣка Димитрій Хоматинъ рѣшительно возстаетъ противъ перекрещиванія латинянъ, давая тѣмъ знать, что въ его время оно было употребительно [9]). Относительно нашей Русской церкви помянутый епископъ Нифонтъ за половину XII вѣка

---

[1]) Соборное узаконеніе о принятіи латинянъ и именно чрезъ мνропомазаніе было поставлено только въ 1484 г., — у Ралли и П. V, 143 (а нынѣшній обычай Грековъ перекрещивать латинянъ идетъ отъ собора 1756 г.,—ibidd. стр. 614).

[2]) Всел. 4 соб. пр. 7 и всел. 6 соб. пр. 95.

[3]) Sicut Arriani rebaptizant in nomine S. Trinitatis baptizatos et maxime Latinos,— у *Гизелера* въ KG. B. II, § 42, прим. 8.

[4]) Стефанъ Нѣманя, крещенный сначала латинскимъ крещеніемъ, потомъ былъ перекрещенъ по православному,— см. нашей книги: Краткій очеркъ исторіи правосл. церквей Б. С. и Р. стр. 551, прим. 19.

[5]) У *Калайд.* стр. 176 нач.

[6]) Odo de Diogilo подъ 1147 г., см. у *Пихлера* въ Geschichte der kirchl. Trennung, I, 288, прим.

[7]) У Ралли и П. II, 253 sub. fin. и IV, 460.

[8]) У *Гизелера*, B. II, § 95, примѣч. 9.

[9]) У Леунклавія въ Jus Graeco-Rom. I, 318 (Гизелеръ ibidd., прим. 9 fin.).

сообщаетъ тоже, что и о церкви Греческой [1]). Но современный ему епископъ Краковскій Матѳей утверждаетъ, что Русскіе перекрещиваютъ латинянъ [2]). Папы Гонорій III и Григорій IX въ грамотахъ 1222 и 1232 гг. утверждаютъ тоже самое, что̀ ихъ епископъ) [3]).

Притязая на верховное господство во всей христіанской церкви, папы дѣлали попытки подчинить себѣ всѣ христіанскіе, не признававшіе ихъ власти, народы. Если попытки не удавались по отношенію къ цѣлымъ народамъ, они обращались къ попыткамъ частной пропаганды между ними, чтобы посредствомъ частнаго совращенія пролагать путь общему подчиненію. И у насъ въ Россіи въ періодъ домонгольскій вмѣстѣ съ первыми попытками имѣли мѣсто и вторыя. Впрочемъ, этихъ послѣднихъ попытокъ, которыя вообще начались главнымъ образомъ съ того времени, какъ въ Римской церкви явились монашескіе ордена, спеціально взявшіе своею задачею дѣло пропаганды, что̀ было въ концѣ нашего періода домонгольскаго, какъ попытокъ нарочитыхъ, было весьма не много, а именно — и всего одна. Затѣмъ, еще была одна попытка не нарочитая, случай къ которой подавали политическія обстоятельства одной изъ областей Русскихъ и при которой хлопотали не столько папы, изъ своихъ прямыхъ интересовъ, сколько католическіе наши сосѣди изъ интересовъ политическихъ.

Первая или единственная нарочитая попытка имѣла мѣсто въ концѣ періода домонгольскаго и представляла собою одинъ изъ первыхъ опытовъ дѣятельности новооснованнаго ордена Доминиканцевъ или братьевъ проповѣдниковъ (Fratres Praedicatores). Тотчасъ послѣ основанія ордена въ 1216 году представители его явились въ сосѣдней съ нами Польшѣ, а въ 1228 г. они были въ ней такъ многочисленны и такъ успѣли заявить себя, что въ семъ году въ ней или изъ нея учреждена была особая орденская провинція. Эти-то польскіе Доминиканцы и пытались вести католическую пропаганду въ Россіи, и именно — самой столицѣ ея Кіевѣ. Въ какомъ году они явились въ послѣдній, положительно неизвѣстно, но съ вѣроятностію предполагаютъ, что около 1228 г. [4]). Мы находимъ ихъ здѣсь при церкви св. Маріи (при церкви Богородицы, ибо католики называютъ Богородицу Sancta Maria), которая, по всей вѣроятности, не была построена ими самими, а существовала уже прежде и была церковію или (что̀ вѣроятнѣе) одною изъ церквей жившихъ въ Кіевѣ итальянско-

---

1) Ibidd.

2) Письмо 1130 г. къ Бернарду, аббату Клервосскому, съ приглашеніемъ заняться обращеніемъ Русскихъ въ латинство.

3) *Turgen.* Historica Russiae Monimenta, I, pp. 12 и 31.

4) См. статью *И. И. Малышевскаго:* «Доминиканецъ Яцекъ (Іакинѳъ) Ондровонжъ, мнимый апостолъ земли русской», помѣщ. въ Трудахъ Кіевск. Д. Акад. 1867 г., т. 2, стрр. 47 и 70

нѣмецкихъ купцовъ. Т. е. слѣдуетъ предполагать, что Доминиканцы явились въ Кіевѣ не открыто съ цѣлію пропаганды, а подъ видомъ священниковъ для жившихъ въ немъ латинянъ, такъ что водворились въ немъ незамѣтнымъ образомъ. Въ 1232 г. папа Григорій IX, желая содѣйствовать успѣху ихъ пропаганды, далъ имъ своею грамотою нѣкоторыя особыя права относительно индульгенцій [1]). Но въ слѣдующемъ 1233 г. дѣятельность почтенныхъ отцовъ была замѣчена Русскимъ правительствомъ (тогдашнимъ княземъ Кіевскимъ Владиміромъ Рюриковичемъ), и они были изгнаны изъ Кіева съ запрещеніемъ снова въ него возвращаться [2]). Тѣмъ дѣло и кончилось. Что пропаганда Доминиканцевъ въ Кіевѣ имѣла успѣхъ, это видно изъ того, что она привлекла на себя вниманіе и что противъ нихъ были приняты рѣшительныя мѣры; но насколько былъ великъ успѣхъ, объ этомъ ничего не можемъ сказать по неимѣнію извѣстій. Весьма вѣроятно, объ ней нужно быть тѣхъ же представленій, что̀ о позднѣйшихъ, въ новѣйшія петербургскія времена, попыткахъ пропаганды католиковъ въ Россіи, т. е. что они успѣли совратить нѣсколько знатныхъ семействъ, — что это надѣлало шуму и что затѣмъ ихъ выпроводили вонъ.

Попытка ненамѣренная и шедшая не отъ папы была въ области Галицкой или Галиціи. Въ этой области, сосѣдней съ Венгріею, въ послѣднее полстолѣтіе періода домонгольскаго престолъ княжескій пять разъ занимаемъ былъ Венгерскими королевичами: въ 1188—89 г. Андреемъ сыномъ Белы III, съ 1214—1218 г. и потомъ въ 1219—20 г. Коломаномъ сыномъ Андрея II (предъидущаго), въ 1227 г. и потомъ въ 1231—1233 г. другимъ сыномъ того же Андрея Андреемъ. Естественно, что Венгры, получая Галицію въ свои руки, исполнялись желанія удержать ее за собою, а поэтому естественно было являться у нихъ желанію объединить ее собою въ церковномъ отношеніи. Четыре сидѣнія изъ пяти были такъ непродолжительны и такъ непрочны, что не представляли времени и возможности для осуществленія желанія самымъ дѣломъ. Но въ одно сидѣнье, именно Коломаново съ 1214 по 1218 г. была дѣлаема попытка отторгнуть Галицію отъ православія. Король Андрей, непосредственно распоряжавшійся за малолѣтняго сына, хотѣлъ присоединить область къ Римской церкви посредствомъ уніи, подобной

---

[1]) *Тургенева* Historica Russiae Monimenta I. 35.

[2]) Длугошъ подъ 1233 г. (кн. VI, изд. 1711 г. стр. 649): Wladimirus Kioviensis Dux, veritus ritum suum Graecum per fratres Praedicatores, videlicet Martinum de Sandomiria Priorem Kioviensem et alios fratres ejus, utpote viros religiosos et exemplares, pessundari et confundi, praefatos fratres de ecclesia S. Maria in Kiow, ordini praefato consignata et circa quam habebant suum conventum, expelli, redeundi facultatem eis interminans. — Что вниманіе Кіевскаго князя на пропаганду Доминиканцевъ могло быть обращено изъ Владиміра, см. первой полов. тома стр. 492. — Подробно въ указанной статьѣ Малышевскаго.

той, которая много послѣ была введена въ Руси литовской. Поэтому онъ отправилъ къ папѣ Иннокентію III посланіе, въ которомъ, подчиняя область его власти, просилъ папу, чтобы ея жителямъ позволено было сохранять ихъ греческіе обряды. Просьба короля, очевидно, означаетъ то, что онъ не находилъ возможнымъ обращать и не надѣялся обратить Галицію прямо въ католичество. Папа изъявилъ свое согласіе на просьбу. Однако и посредствомъ уніи Галичское православное духовенство не хотѣло присоединяться къ Римской церкви. Тогда король прибѣгъ къ средствамъ насилія, — онъ изгналъ изъ церквей православныхъ епископовъ и священниковъ и вручилъ послѣднія своимъ священникамъ католическимъ. Не имѣвъ никакого успѣха или можетъ быть имѣвъ тотъ успѣхъ, что нѣкоторыя отдѣльныя лица (каковыя могли быть особенно въ высшемъ сословіи) отложились отъ православія, чтобы снова скоро возвратиться къ нему, попытка, очевидно, представляла собой нѣчто весьма печальное, какъ временная смута.

Въ 1238 г. въ Галицію явились тѣ отцы Проповѣдники, которые въ 1233 г. были изгнаны изъ Кіева. Объ ихъ дѣятельности въ ней мы скажемъ послѣ.

(Первую попытку католической пропаганды въ Россіи нѣкоторые хотятъ относить еще ко временамъ Владимира, а именно — думаютъ видѣть указаніе на нее въ словахъ Титмара объ епископѣ Колобрежскомъ Рейнбернѣ, о которомъ мы упоминали много выше. Титмаръ пишетъ о послѣднемъ: «(Король Руссовъ Владимиръ) имѣлъ трехъ сыновей и одному изъ нихъ привелъ въ супружество дочь Польскаго короля и нашего (т. е. Нѣмцамъ) врага Болеслава, съ которою посланъ былъ Поляками Рейнбернъ, настоятель Колобрежскій (presul Salsae Cholbergensis). Родившись въ селеніи, называемомъ Гассегунъ (Hassegun) и будучи воспитанъ въ свободныхъ наукахъ мудрыми наставниками, онъ (Рейнбернъ) взошелъ на степень епископскую, какъ надѣюсь, будучи ея достоинъ. Сколько же онъ трудился въ дѣлѣ ему ввѣренномъ (in cura sibi commissa, изобразить это) не достанетъ моей способности и краснорѣчія. Онъ разрушилъ и сожегъ капища идольскія и бросивъ въ озеро, бывшее чтилищемъ демоновъ, четыре камня, помазанные святымъ мѵромъ, и очистивъ (его) святою водой, извелъ (израстилъ) всемогущему Господу новую вѣтвь на неплодномъ деревѣ, т. е. въ народѣ крайне грубомъ насажденіе святаго благовѣствованія» (Chronic. lib. VII cap. 52). Въ этихъ словахъ Титмара иные хотятъ видѣть указаніе на католическую пропаганду у насъ Рейнберна. Но, во-первыхъ, если бы это было такъ, то въ дѣятельности Рейнберна было бы весьма мало смыслу: онъ обращалъ бы язычниковъ въ католичество (собственно, такъ какъ еще не было раздѣленія церквей, въ христіанство по римскому обряду) и передавалъ бы ихъ священникамъ православнымъ (греческаго обряда), ибо священниковъ ка-

толическихъ онъ не имѣлъ, а изъ самихъ новообращенныхъ ставить ихъ не могъ, поелику для сего требовалось знаніе богослужебнаго латинскаго языка. Во-вторыхъ, Титмаръ совершенно ясно даетъ знать, что онъ говоритъ о дѣятельности Рейнберна не у насъ въ Россіи, а на своей епископіи Колобрежской (in cura sibi commissa), которая, какъ мы сказали выше, была въ области языческой.

Кирикъ въ своемъ Вопрошаніи сообщаетъ, что въ его время, т. е. въ половинѣ XII вѣка, въ Новгородѣ нѣкоторыя женщины носили дѣтей на молитву вмѣсто православныхъ священниковъ къ Варяжскимъ[1]), т. е. подразумѣвается — находившимся при бывшихъ въ Новгородѣ латинскихъ церквахъ (о которыхъ немного ниже). Это, конечно, должно понимать не такъ, что Варяжскіе священники вели между женщинами пропаганду, а такъ, что послѣднія въ своей простотѣ не видѣли различія между одними и другими священниками и предпочитали ходить къ чужимъ по какимъ-нибудь случайнымъ причинамъ, напр. можетъ быть потому, что Варяжскіе священники не брали или менѣе брали денегъ за молитву).

Въ исторію католической пропаганды у насъ въ Россіи входитъ до нѣкоторой степени исторія обращенія въ христіанство латинскими миссіонерами Чудскихъ народцевъ нашего нынѣшняго Балтійскаго края — Ливовъ, Эстовъ и Куровъ. Часть этихъ народцевъ, именно — Ливы были данниками князей Полоцкихъ, на всю же вообще ихъ территорію послѣдніе притязали простирать свою власть. На семъ основаніи дѣйствительной или только притязаемой зависимости помянутыхъ народцевъ отъ Русскихъ князей, иные наши изслѣдователи смотрятъ на ихъ обращеніе латинскими миссіонерами въ католичество, какъ на хищеніе, сдѣланное Римскою церковію у нашей церкви православной. Но въ исторіи прежде всего безпристрастіе, и нужно имѣть весьма немного этой добродѣтели, чтобы вовсе не соглашаться съ обвинителями. Латинскіе миссіонеры явились къ народцамъ только въ послѣдней четверти XII вѣка, слѣдовательно — мы имѣли достаточно времени, чтобы обратить ихъ въ православіе: кто же препятствовалъ намъ сдѣлать это? Говорятъ, что мы обращали ихъ въ христіанство, но только не огнемъ и мечемъ, какъ совершили обращеніе католики, а мирнымъ путемъ, и потому дѣло шло не спѣшно. Увы, на самомъ дѣлѣ совсѣмъ не то. Что католики совершили свое обращеніе огнемъ и мечемъ, это дѣйствительная правда; но по отношенію къ намъ правда состоитъ въ томъ, что мы не обращали ихъ никакъ и вовсе не заботились объ ихъ обращеніи. Латинскіе миссіонеры начали свою проповѣдь у народцевъ съ дозволенія Полоцкихъ князей: ясно, что князья Полоцкіе, предоставляя ихъ латинянамъ,

---

[1]) У *Калайд.* стр. 202, § 16.

не имѣли ни малѣйшей охоты заботиться объ ихъ обращеніи въ христіанство сами, и ясно, что дѣлу, начатому съ дозволенія, вовсе несправедливо было бы усвоять названіе хищенія[1]).

Краткая исторія обращенія помянутыхъ народцевъ въ католичество (и возникновеніе среди ихъ Нѣмецкаго государства) есть слѣдующая.

Въ 1158 г. случайнымъ образомъ попалъ въ устья Западной Двины одинъ Бременскій корабль, шедшій въ Новгородъ или изъ Новгорода и занесенный сюда бурею. Онъ сдѣлалъ опытъ торговли съ жителями новооткрытой страны и такъ какъ опытъ оказался удачнымъ, то Бременскіе купцы, бывъ рады новооткрытому рынку для своихъ товаровъ, завязали съ ними правильныя торговыя сношенія, для чего основали съ ихъ дозволенія острожокъ (Икскуль, недалеко отъ Риги вверхъ по Двинѣ) и въ послѣднемъ постоянную контору. На открытую купцами языческую страну обратилъ вниманіе Бременскій архіепископъ и рѣшился обратить ее въ христіанство. Съ дозволенія папы Александра III онъ отправилъ въ нее миссіонеромъ Августинскаго каноника Мейнгарда, который прибылъ на мѣсто и началъ между язычниками проповѣдь, съ дозволенія Полоцкаго князя, въ 1186 г. Первоначально онъ имѣлъ нѣкоторый успѣхъ и построилъ для обращенныхъ церковь въ помянутомъ острожкѣ (Икскулѣ); но когда отправился домой для полученія сана епископскаго (1188) и снова возвратился, то нашолъ туземцевъ враждебно противъ себя настроенными. Онъ обратился за помощью къ папѣ, и сей послѣдній снарядилъ противъ язычниковъ крестовый походъ изъ шатавшихся тогда по Европѣ рыцарей. Крестоносцы, прибывъ на мѣсто дѣйствія, не застали въ живыхъ Мейнгарда, который умеръ въ 1196 г., и дождались прибытія новаго епископа, посвященнаго изъ Цистеріанскихъ монаховъ Бертольда von Loccum. Бертольдъ сначала увѣщевалъ язычниковъ принять христіанство добровольно, но когда увѣщанія не подѣйствовали, рѣшился принудить ихъ къ тому силою. Между крестоносцами и туземцами произошло сраженіе, и хотя Бертольдъ палъ въ немъ (1198 г.), изрубленный послѣдними, но первые одержали рѣшительную побѣду. Вслѣдствіе этого Ливы, къ которымъ относится все вышесказанное, принуждены были креститься и приняли священниковъ, обязавшись доставлять имъ содержаніе. На мѣсто Бертольда былъ поставленъ въ епископы Икскульскіе знаменитый Албертъ von Apeldern изъ канониковъ Бременскихъ. Для мѣстопребыванія миссіонеровъ и купцовъ вмѣсто бывшаго острожка онъ основалъ въ 1200 г. при устьѣ Двины настоящій городъ, именно — Ригу. Не надѣясь на случайную помощь рыцарей, онъ рѣшился

[1]) Оставаясь строго справедливыми, мы должны будемъ сказать и признать, что не Нѣмцы создали намъ такъ называемый Балтійскій или Остзейскій вопросъ, а мы сами.

основать свой собственный орденъ, каковой, бывъ утвержденъ папою, и явился въ 1202 г. подъ именемъ ордена Меченосцевъ (Orden der Schwertbrüder, Schwertorden). Вообще, Албертъ въ свое 30-лѣтнее пребываніе на каѳедрѣ епископской († 1229 г.) прочно утвердилъ католичество и власть Нѣмцевъ среди Чуди Балтійскаго края. Въ 1218 г. были крещены Семигаллы или Семгаллы (Зимѣгола нашихъ лѣтописей) и для нихъ была открыта епископская каѳедра въ Селонѣ (Selon). Въ 1219 г. при помощи Датскаго короля Волдемара II Албертъ заставилъ креститься Эстовъ и учредилъ для нихъ епископскую каѳедру въ Дерптѣ [1]). Всѣхъ долѣе остававшіеся некрещенными Куры, предупреждая необходимость креститься по неволѣ, рѣшились сдѣлать это по доброй волѣ въ 1230 г., на другой годъ послѣ смерти Алберта. Князья Полоцкіе, добровольно пустившіе въ страну Нѣмецкихъ проповѣдниковъ, впослѣдствіи увидѣли свою ошибку и рѣшились было ихъ выгнать. Но въ начавшейся борьбѣ Нѣмцы весьма скоро одержали надъ ними рѣшительный верхъ.

Въ продолженіе періода домонгольскаго западная Европа вела съ Россіей болѣе или менѣе дѣятельную торговлю: Швеція съ Норвегіей, Данія, вся Германія отъ сѣвера до юга и Италія имѣли нашу страну своимъ торговымъ рынкомъ [2]). По этой причинѣ въ большихъ городахъ Руси, каковы — столица государства Кіевъ, затѣмъ Новгородъ, Псковъ, Смоленскъ, Полоцкъ, Владиміръ Волынскій и вѣроятно — Переяславль Русскій и Черниговъ постоянно жило въ продолженіе періода то или другое количество иноземныхъ латинянъ въ лицѣ этихъ западно-европейскихъ купцовъ. Въ отношеніи къ вѣрѣ эти купцы или гости-латиняне пользовались у насъ въ продолженіе періода совершенной свободой, имѣя по городамъ свои церкви, которымъ было оказываемо все уваженіе и все покровительство законовъ [3]).

---

1) И кромѣ того еще двѣ епископскія каѳедры — въ Вирляндѣ и Ревелѣ.

2) *Соловьева* Исторіи т. 3, изд. 4. стр. 45 sqq., *Погодина* Древн. Русск. Исторіи т. 2, стр. 774 sqq.

3) О латинскихъ церквахъ, бывшихъ у насъ по городамъ въ періодъ домонгольскій, свѣдѣнія наши случайны и по всей вѣроятности не полны. *Въ Кіевѣ* подъ 1233 г., въ исторіи Доминиканцевъ, которую мы передали выше, упоминается церковь св. Маріи или Богородицы. Но нужно думать, что въ Кіевѣ была не одна латинская церковь, а нѣсколькія: въ немъ торговали латинскіе купцы не изъ одной страны, а изъ многихъ; заключая отъ примѣра Новгорода и вообще отъ обычаевъ того времени, слѣдуетъ полагать, что купцы каждой страны составляли изъ себя особое товарищество или общество; а отсюда вѣроятное заключеніе — то, что купцы каждой страны имѣли свою особую церковь. Это подтверждаетъ до нѣкоторой степени Новгородская лѣтопись, которая говоритъ, что, при взятіи и разграбленіи Кіева въ 1203 году Рюрикомъ Ростиславичемъ съ Половцами, «иноземцы всякаго языка затворишася въ церк-

Кромѣ латинянъ западной Европы пріѣзжали къ намъ въ Россію для торговли и другіе неправославные и также иновѣрцы: изъ Крыма, въ которомъ, какъ средоточномъ пунктѣ торговли Европы съ Азіей, собраны были купцы всѣхъ вѣръ первой и послѣдней, должны были пріѣзжать къ намъ для торговли болѣе или менѣе многочисленные представители многихъ разныхъ его вѣръ[1]); изъ Камской Болгаріи пріѣзжали къ намъ, преимущественно въ восточную часть государства или въ область Суздальскую, купцы магометане (каковы были Болгары Камскіе); отъ Половцевъ, которые, нѣтъ сомнѣнія, жили не одними грабежами, но также и торговлей, должны были пріѣзжать къ намъ купцы язычники (каковы были Половцы). Что касается до свободы общественнаго богослуженія всѣхъ другихъ неправославныхъ послѣ католиковъ и до иновѣрцевъ, то не знаемъ — вопросъ этотъ имѣлъ ли къ кому нибудь изъ нихъ практическое приложеніе, т. е. не знаемъ, жили ли у насъ гдѣ нибудь купцы какой нибудь изъ подлежащихъ вѣръ въ такомъ большомъ постоянно числѣ, чтобы у нихъ могла являться мысль объ учрежденіи для себя общественнаго богослуженія. Если — да, то съ весьма большою вѣроятностію слѣдуетъ думать, что кому бы то ни было изъ нихъ предоставлялась такая же свобода общественнаго богослуженія, какъ и католикамъ. Вѣроятно думать это на основаніи того, что̀ представляется вѣроятнымъ предполагать о неправославныхъ и иновѣрцахъ, ко-

---

вахъ, и вдаша имъ (Рюрикъ съ своими союзниками) животъ, а товаръ раздѣлиша на полы»: вѣроятнѣе полагать, что церкви, въ которыхъ затворились иноземцы, были ихъ собственныя, а не православныя. *Въ Новгородѣ* были двѣ латинскія церкви: св. Олафа, принадлежавшая обществу купцовъ Готскихъ или Готландскихъ, построенная когда-то до 1152 г., и св. Петра, принадлежавшая обществу купцовъ Нѣмецкихъ, построенная въ 1184 г. (А церковь св. Пятницы, поставленная заморскими купцами въ 1156 г., была не латинская, а православная, т. е. заморскіе купцы значатъ тутъ не иностранныхъ купцовъ, торговавшихъ въ Новгородѣ, а Новгородскихъ купцовъ, ведшихъ заграничную торговлю. О латинскихъ церквахъ въ Новгородѣ см. изслѣдованіе *М. Бережкова* «О торговлѣ Руси съ Ганзой до конца V вѣка», составляющее III часть Записокъ Историко-филолог. факультета Спбургск. университета, Спб. 1878, стр. 59 sqq. Послѣ Кіева и Новгорода находимъ латинскія церкви въ *Ладогѣ* (св. Николая) и въ *Смоленскѣ* (св. Богородицы, — *Бережк.* ibid. стрр. 58 и 96, а прежде него обо всѣхъ церквахъ у *Карамз.*). Затѣмъ, съ очень большою вѣроятностію должно предполагать латинскія церкви еще по крайней мѣрѣ въ двухъ городахъ, именно — *Полоцкѣ* и *Псковѣ*.

1) Въ Патерикѣ Печерскомъ сообщается, что у князя Николая Святоши, постригшагося въ монахи Печерскаго монастыря въ 1106 г., былъ въ міру лѣчецъ или домовой врачъ родомъ Сурянинъ (Сирянинъ), т. е. Арабъ. Врачъ-арабъ попалъ на службу въ Россію, конечно, по дорогѣ, проложенной купцами. А если пріѣзжали къ намъ торговать купцы арабскіе, то этимъ дается основаніе предполагать, что пріѣзжали и многіе другіе восточные.

торые не только на время пріѣзжали къ намъ въ Россію для торговли, но и основали у насъ колоніи для постояннаго жительства.

Эти послѣдніе неправославные и иновѣрцы суть Армяне и Евреи или Жиды.

Извѣстно, что Армяне, представляющіе изъ себя какъ бы вторыхъ Евреевъ въ отношеніи къ той основной чертѣ характера, чтобы поставлять цѣль и видѣть смыслъ жизни въ торговлѣ и наживѣ, въ той или иной эксплуатаціи людей, подобно этимъ послѣднимъ разсѣяны по всѣмъ концамъ земли, гдѣ можетъ быть производима торговля и гдѣ открывается поприще для наживы. Сходство характеровъ, по всей вѣроятности, произвело сходство судьбы. Печальнѣйшая исторія прекрасной родины Армянъ есть та, что она съ древнихъ временъ постоянно переходила изъ рукъ однихъ чужеземныхъ завоевателей въ руки другихъ, подвергаясь всѣмъ бѣдствіямъ опустошенія при переходѣ отъ однихъ къ другимъ и всѣмъ бѣдствіямъ угнетенія во время пребыванія подъ властью однихъ и другихъ. Вслѣдствіе этого Армяне съ весьма древнихъ временъ начали оставлять свою родину и разселяться по чужимъ землямъ, чтобы среди чужихъ людей полагать себѣ родину въ деньгахъ. Между другими странами были основаны Армянами колоніи и у насъ въ Россіи. Откуда явились они къ намъ для поселенія, положительнымъ образомъ неизвѣстно; надлежитъ думать, что, съ одной стороны, изъ Тавриды или Крыма, гдѣ начало ихъ торговыхъ колоній должно быть относимо къ древнему времени[1]), а съ другой стороны — изъ Болгаріи, въ которую они явились, вѣроятно, въ слѣдъ за своими сородичами Павликіанами[2]) и въ которой мы находимъ во второй половинѣ XI — въ XII вѣкѣ болѣе или менѣе значительное ихъ количество[3]). Если вѣрить Патерику Печер-

¹) Крымская Сугдѣя или Сугдая (нынѣшній Судакъ, — первой полов. тома стр. 42) едва ли не была колоніею Армянскою. Греческіе лѣтописцы говорятъ подъ половиной VI вѣка о какомъ-то народцѣ Сугдаитахъ (Σουγδαῖται), который жилъ гдѣ-то около Каспійскаго моря, въ сосѣдствѣ съ Мидянами (сѣверо-восточная часть нынѣшней Персіи), Персами и Турками (подъ которыми, вѣроятно, должно разумѣть Хазаровъ, жившихъ тогда между Чернымъ и Каспійскимъ морями, съ сѣвера отъ Арменіи), и который велъ спеціальную торговлю шелковыми тканями (*Стриттера* Memorr. popp. III, 44 sqq.). Этотъ послѣдній признакъ одинаково идетъ какъ къ Армянамъ, такъ и къ Сугдаѣ (первой полов. тома стр. 47. — Подъ верхними Сугдѣями, о которыхъ говоритъ монахъ Епифаній, ibid. стр. 14, можетъ быть должно разумѣть нашихъ Сугдаитовъ. Объ Армянахъ въ Крыму въ позднѣйшее время см. въ Крымскомъ Сборникѣ Кеппена).

²) О переселеніяхъ императорами греческими армянскихъ Павликіанъ (изъ которыхъ Болгарскіе богомилы) см, въ нашей книгѣ Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей Бол., Сербск. и Рум., стр. 155.

³) Письма Θеофилакта, архіепископа Болгарскаго (въ Патр. Миня t. 126), Житіе Иларіона, епископа Меглинскаго (Никон. лѣт. II, 45), cfr. *Θ. Успенскаго*

скому, въ Кіевѣ была нѣкоторая Армянская колонія уже во второй половинѣ XI вѣка, въ правленіе вел. князя Всеволода Ярославича: въ Патерикѣ разсказывается, что въ правленіе Всеволода былъ въ Кіевѣ знаменитый врачъ, родомъ изъ Армянъ, — что онъ посрамленъ былъ подвижникомъ Печерскимъ, преп. Агапитомъ безмезднымъ врачемъ, и что въ отмщеніе за посрамленіе онъ научилъ *единовѣрцевъ своихъ* отравить Агапита зеліемъ [1]). Если вѣрить собственнымъ армянскимъ свидѣтельствамъ, то начало ихъ поселеній въ Галиціи относится еще къ болѣе раннему времени, чѣмъ какое извѣстно о Кіевѣ, а именно — къ 1060 г. [2]). Во всякомъ случаѣ относительно Галиціи съ Волынью принимается, что позднѣе являющіяся въ нихъ армянскія колоніи ведутъ свое начало отъ XII и XIII вѣковъ [3]).

Евреи или Жиды впервые проникли въ Кіевъ, вѣроятно, еще до основанія нашего государства, когда южною Русью владѣли Хазары, у которыхъ они (Евреи) имѣли своими прозелитами Кагана или государя съ высшимъ дворянствомъ. Послѣ основанія государства ихъ колонія, какъ нужно думать, главнымъ образомъ поддерживалась переселенцами изъ Крыма, гдѣ ихъ было очень много, а со второй половины XI вѣка и изъ Польши [4]). Подробныхъ свѣдѣній объ Еврейской или Жидовской колоніи въ Кіевѣ не имѣется; но несомнѣнно, во-первыхъ, что она была болѣе или менѣе велика, ибо особая слобода (особый кварталъ), въ которой они жили, дала свое названіе однимъ изъ городскихъ воротъ [1]), —

Образованіе втораго Болгарскаго царства, стр. 224 sqq. (Вмѣстѣ съ нашей Россіей основаны были Армянами въ нашъ періодъ домонгольскій колоніи въ Венгріи, — *Czoernig*'а Ethnographie der Oesterreich. Monarchie: эти послѣдніе Армяне, конечно, пришли изъ Болгаріи).

[1]) Разсказъ Поликарпа объ Агапитѣ.

[2]) *Риттера* Erdkunde, X, 597 fin.

[3]) Энциклопедическій Лексиконъ *Плюшара*, статья: Арменія (ч. 3 стр. 141 col. 2), *Руднева* О ересяхъ и расколахъ, стр. 67 нач. (Въ 1367 г. польскій король Казиміръ, не задолго передъ тѣмъ покорившій Галицію, далъ позволеніе армянскому епископу Григорію построить въ Львовѣ каѳедральный соборъ и имѣть при немъ пребываніе, — *Зубрицкаго* Критико-историческая повѣсть временныхъ лѣтъ Червонной или Галицкой Руси, стр. 156; въ 1634 г. Львовскій армянскій епископъ Николай Torosowicz принялъ унію съ папой, — *Гарасевича* Annales Ecclesiae Ruthenae, p. 74 нач. Въ настоящее время Армянъ въ Австрійской Галиціи съ Буковиной до 5 тысячъ; живутъ они въ городахъ: Львовѣ, Лисечѣ — Lysiec, Городенкѣ, Снятынѣ, Кутнѣ — Kutty, Черновицѣ и Сучавѣ, — *Чёрнигъ*).

[4]) См. статью *И. И. Малышевскаго:* «Евреи въ южной Руси и Кіевѣ въ X—XII вѣкахъ», помѣщенную въ Трудахъ Кіевской Академіи 1878 г. Чтобы Евреи явились въ Польшѣ и слѣдовательно изъ нея могли переселяться въ Россію ранѣе второй половины XI в., это отрицаетъ *Graetz* въ своей Geschichte der Juden, объявляющій еврейско-польскія монеты XII вѣка за augenscheinliche spuria, — VI, 69.

[5]) Жидовскіе ворота, — Ипатск. лѣт., 2 изд. стрр. 232 и 296, въ Ярославо-

во-вторыхъ, что въ качествѣ банкировъ и ростовщиковъ они играли въ тогдашнемъ торговомъ мірѣ и вообще всемъ русскомъ обществѣ весьма немаловажную роль[2]). Кромѣ Кіева должно съ совершенною вѣроятностію предполагать Еврейскія колоніи и по другимъ большимъ городамъ[3]).

Если князья наши дозволяли селиться у себя Армянамъ и Евреямъ и если тѣ и другіе изъ послѣднихъ находили возможнымъ и имѣли охоту селиться у насъ, то ясно, что по отношенію къ тѣмъ и другимъ была допускаема у насъ нѣкоторая терпимость. До какой степени доходила эта терпимость, ничего не можемъ сказать положительнаго за отсутствіемъ свѣдѣній и указаній. Въ области вѣроятнаго нужно предполагать, что она была болѣе или менѣе значительная. Что гражданская власть въ лицѣ князей, съ своей стороны и поколику это зависѣло отъ нея, была готова оказывать терпимость возможно широкую и возможно полную, это не можетъ подлежать сомнѣнію. Но и представителямъ власти церковной періода домонгольскаго не можетъ быть усвояемо той крайней нетерпимости, которой они исполнялись послѣ на Москвѣ (равно какъ съ ними и представители власти гражданской). Эти представители власти церковной въ періодъ домонгольскій были у насъ Греки. Какъ таковые, они, конечно, руководствовались въ своемъ поведеніи относительно неправославныхъ и иновѣрцевъ тѣми правилами и обычаями, которые были въ Греціи. А сіи правила и обычаи допускали значительную и въ непритязательномъ смыслѣ совершенно достаточную терпимость. Іоаннъ, епископъ Китрскій (города Китръ, находящагося не далеко на югозападъ отъ Солуни, составлявшаго и доселѣ составляющаго епископію митрополіи Солунской), жившій въ концѣ XII — началѣ XIII вѣка, въ своихъ отвѣтахъ архіепископу Диррахійскому Константину Кавасилѣ сообщаетъ относительно правилъ и обычаевъ, существовавшихъ въ Греціи касательно поведенія съ еретиками и иновѣрцами слѣдующее: «въ христіанскихъ областяхъ и городахъ издревле попущено жить и иноязычнымъ и ино-

---

вомъ городѣ первые отъ Золотыхъ въ ту или другую сторону (по *Закревск.*, Лѣт. и опис. г. Кіева, нынѣшніе Львовскіе, на сѣверъ отъ Золотыхъ).

[1]) Въ 1113 г., послѣ смерти Святополка Изяславича, Кіяпе въ числѣ другихъ ненавистныхъ имъ людей грабили Жидовъ (Ипатск. лѣт.), причиною чего съ совершенною вѣроятностію предполагаютъ страшное ростовщичество послѣднихъ (*Малыш.*). Старорусское слово «кабала» (дать на себя кабалу — вексель, и идти въ кабалу — заживать взятыя въ долгъ деньги), вѣроятно, происходитъ отъ еврейскаго слова *кабалъ*, что значитъ схватить, связать, (такъ какъ дававшіе на себя векселя и вообще занимавшіе деньги подвергали себя опасности арестовъ).

[2]) Подъ 1288 г. упоминаются Жиды (но не видно, какъ осѣдлые или только какъ временные жители) во Владимирѣ Волынскомъ, — Ип. лѣт., 2 изд. стр. 605 (При Андреѣ Боголюбскомъ Жиды, какъ слѣдуетъ понимать лѣтопись, — Ипатск., 2 изд. стр. 401, не жили постоянно во Владимирѣ Кляземскомъ, а только пріѣзжали въ него торговать).

славнымъ, какъ-то Іудеямъ, Армянамъ, Измаильтянамъ, Агарянамъ и другимъ подобнымъ, но не вмѣстѣ съ христіанами, а отдѣльно, почему и отдѣляются для каждаго изъ этихъ народовъ особыя мѣста или внутри городовъ или внѣ, такъ чтобы они селились въ этихъ мѣстахъ и не поставляли своихъ жилищъ внѣ ихъ; въ мѣстахъ, назначенныхъ для жительства, Армяне строятъ (т. е. имѣютъ дозволеніе строить) храмы и совершаютъ относящееся до ихъ ереси (богослуженіе общественное) и пребываютъ неприкосновенными; тоже (право) принадлежитъ и Іудеямъ и Измаильтянамъ, живущимъ въ христіанскихъ городахъ; если же они переступятъ за предѣлы назначеннаго имъ обитанія, то не только да будутъ въ семъ воспрепятствованы, но и да разрушатся жилища ихъ, какія бы ни были»[1]). Такимъ образомъ, Армянамъ и Іудеямъ или Жидамъ предоставлялась свобода общественнаго богослуженія подъ условіемъ житья въ отдѣльныхъ мѣстахъ и отдѣльными слободами. Отстраняя нынѣшнюю требовательность и, такъ сказать, щекотливость, которая оскорбляется какимъ-либо выдѣленіемъ, налагающимъ своего рода клеймо, и которой тогда несомнѣнно не было, это должно будетъ признать совершенной свободой.

Касательно отношеній къ латинянамъ отдѣльныхъ особенно ревностныхъ по своей вѣрѣ людей мы знаемъ правила, которымъ слѣдовать они должны были считать для себя обязательнымъ, но не имѣемъ указаній на самое поведеніе. По вопросу объ отношеніяхъ къ прочимъ неправославнымъ, и именно между ними къ Армянамъ, и къ иновѣрцамъ, и именно между сими послѣдними къ Жидамъ, мы имѣемъ указанія на самое поведеніе. Эти указанія состоятъ въ томъ, что люди особенно ревностные по своей вѣрѣ относились къ однимъ и другимъ съ горячею нетерпимостію. Въ Патерикѣ Печерскомъ о названномъ выше преп. Агапитѣ разсказывается, что разъ пришолъ къ нему больному помянутый врачъ Армянинъ и пощупалъ его руку (пульсъ) и что святой, когда случайно узналъ отъ врача, что онъ родомъ Армянинъ, закричалъ на него: «какъ смѣлъ ты войдти (ко мнѣ) и осквернить мою келью и держать (меня) за мою грѣшную руку, иди вонъ отъ меня иновѣрный и нечестивый». Преп. Ѳеодосій Печерскій простиралъ свою ревность по отношенію къ Жидамъ до того, что по ночамъ, тайно отъ всѣхъ, ходилъ въ ихъ слободу, чтобы укорять ихъ и досаждать имъ и чтобы нарицать ихъ отмѣтниками и беззаконниками[2]).

---

[1]) У Ралли и П. V, 415.

[2]) Несторъ въ житіи, по изд. *Бодянск.* л. 24 sub. fin. Не совсѣмъ ясно, что значитъ: тайно отъ всѣхъ («отаи всѣхъ»); какъ будто должно понимать это такъ, что явныя укоризны Жидамъ были дѣломъ недозволеннымъ.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Отступленія и вины латинянъ по митрр. Георгію и Никифору, по монаху Θеодосію и поученію къ Владиміру отъ лица епископа Корсунскаго, помѣщенному въ лѣтописи.

Отступленія и вины латинянъ въ томъ широкомъ ихъ объемѣ, который онѣ имѣютъ у нашихъ полемистовъ (въ слѣдъ за современными имъ полемистами греческими), не могутъ быть представлены въ систематическомъ порядкѣ, ибо послѣ немногихъ отступленій и винъ, которыя дѣйствительно суть таковыя и имѣютъ степени важности, все остальное весьма многое есть безразличное,—богослужебно-обрядовыя разности или обычаи, хотя укоризненные, но не имѣющіе отношенія къ вѣрѣ. Мы представимъ списокъ отступленій и винъ въ томъ порядкѣ, какъ онъ изложенъ у митр. Георгія, и потомъ прибавимъ, чтó есть лишняго противъ него у митр. Никифора, у монаха Θеодосія и въ поученіи. У митр. Георгія 26 пунктовъ отступленій, у митр. Никифора 23 пункта, а у монаха Θеодосія и въ поученіи только по небольшому количеству пунктовъ: лишки у троихъ послѣднихъ противъ перваго являются такимъ образомъ, что, опуская нѣкоторые (митр. Никифоръ) или многіе (монахъ Θеодосій и поученіе) пункты перваго, они въ то же время прибавляютъ свои новые (Отъ митр. Никифора имѣемъ два сочиненія противъ латинянъ: посланіе къ Владиміру Мономаху и посланіе къ Ярославу Святополковичу; въ первомъ посланіи Никифоръ повторяетъ, нѣсколько сокращая, митр. Георгія, а новые противъ послѣдняго пункты находятся во второмъ посланіи, къ которому и должно быть относимо сейчасъ сказанное).

Наши сейчасъ названные полемисты, какъ мы сказали, воспроизводятъ современныхъ имъ полемистовъ греческихъ. Это должно понимать не въ томъ частномъ смыслѣ, чтобы каждый отдѣльный пунктъ отступленій и винъ латинянъ они брали непремѣнно изъ письменныхъ сочиненій полемистовъ греческихъ, бывшихъ у нихъ подъ руками, а въ томъ общемъ смыслѣ, что они принадлежатъ къ сторонѣ полемистовъ греческихъ, которые хотятъ признавать отступленіями и винами лати-

нянъ всѣ ихъ простыя разности и всѣ ихъ просто особые (хорошіе или худые) обычаи или которые вообще были за великое множество отступленій и винъ латинянъ. Что касается до отдѣльныхъ пунктовъ, то нѣкоторые изъ нихъ они могли брать и не изъ письменныхъ сочиненій, а и изъ собственныхъ свѣдѣній о латинянахъ правильныхъ или неправильныхъ, справедливыхъ или ошибочныхъ. Митрр. Георгій и Никифоръ и монахъ Ѳеодосій были Греки и слѣдовательно могли пользоваться греческими полемическими сочиненіями противъ латинянъ въ подлинникѣ. Какія полемическія сочиненія противъ латинянъ съ подробнымъ изложеніемъ ихъ отступленій и винъ существовали у Грековъ во время жизни каждаго изъ троихъ [1]), остается достовѣрно неизвѣстнымъ. Первымъ таковымъ сочиненіемъ, т. е. съ подробнымъ изложеніемъ, было письмо патріарха Константинопольскаго Михаила Керуларія къ патріарху Антіохійскому Петру 1054 г. [2]). Его, конечно и несомнѣнно, имѣлъ митр. Георгій подъ руками. Было ли у него еще что-нибудь, не знаемъ; но, какъ кажется, не было ничего изъ того, что извѣстно намъ въ настоящее время. Митр. Никифоръ, кромѣ патр. Михаила Керуларія, имѣлъ у себя подъ руками неизвѣстно кѣмъ и когда послѣ Керуларія составленную статью, которая надписывается: Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων, въ славянскомъ переводѣ: «О Фрязѣхъ и прочихъ латинѣхъ» и которая въ семъ послѣднемъ читается въ Никоновской Кормчей (гл. 48, л. 400) [3]), и еще, какъ должно думать, сочиненіе Іоанна митрополита Клавдіопольскаго (г. Клавдіополя въ Исавріи, — *Бинг.* III, 489) [4]). Излагая пункты митр. Георгія, мы укажемъ, какіе есть и какихъ нѣтъ у патр. Михаила Керуларія (сокр. — Мих. Кер.), а излагая новые противъ Георгія пункты митр. Никифора, мы сдѣлаемъ ссылку на сейчасъ указанныя два сочиненія (статью о Франкахъ или о Фрязѣхъ и трактатъ Іоанна Клавдіопольскаго), въ которыхъ находимъ почти всѣ его новые пункты.

Списокъ отступленій и винъ латинянъ, читаемый у митр. Георгія.

1. «Опрѣсноки служатъ и ядятъ (причащаются), еже есть жидовски» (есть у Мих. Кер.) [5]).

---

1) Митр. Георгій, неизвѣстно съ какого года и по какой занимавшій каѳедру, упоминается подъ 1072 и 1073 годами; митр. Никифоръ І-й занималъ каѳедру съ 1103 по 1123 годъ; монахъ Ѳеодосій жилъ во второй и третьей четвертяхъ XII вѣка.

2) Письмо у *Миня* въ Патр. t. 102 р. 781; исчисленіе въ немъ отступленій латинянъ § 11 sqq. (написано вскорѣ послѣ смерти папы Льва IX, — § 3).

3) Греческій подлинникъ статьи (съ славянскимъ переводомъ по Кормчимъ второй половины XIII вѣка Новгородской и Рязанской) у *А. Н. Попова* въ сочиненіи: Историко-литературный обзоръ древне-русскихъ полемическихъ сочиненій противъ латинянъ. М. 1875, стр. 58.

4) Извлеченіе изъ сочиненія Іоанна Клавдіопольскаго у *А. С. Павлова* въ Критическихъ опытахъ, прилож. VIII, стр. 189 (о немъ стр. 45 нач.).

5) Опрѣсноки, опрѣсночные или безквасные хлѣбы, попросту сказать: прѣсные

2. «Постригають бороды своя бритвою, еже есть отсѣчено отъ Моусеева закона и отъ евангельска» (есть у Мих. Кер.) [1]).

3. «Въ святѣй литургіи во время причащенья единъ отъ служащихъ (священниковъ), ѣдъ опрѣсноки, цѣлуетъ прочихъ» (которые не причащаются и которымъ это цѣлованіе служитъ вмѣсто причащенія. Есть у Мих. Кер.).

4. «Въ святѣй службѣ (литургіи) на переносъ не выходятъ ни на великій ни на малый (т. е. не творятъ ни малаго ни великаго выхода или входа), а службу творятъ не въ олтари, но по всей церкви, три (обѣдни поютъ) и четыре и пять (въ одной церкви) въ единъ день, а гробы въ олтарѣхъ ихъ» (Нѣтъ у Мих. Кер.).

Если слова: «а службу — церкви» понимать такъ, что литургію совершаютъ не въ олтарѣ только, но и по всей церкви, то будетъ сказано справедливо. У католиковъ кромѣ главнаго престола, который въ олтарѣ (наибольшею частію, а иногда въ серединѣ церкви) бываетъ еще по многу побочныхъ престоловъ, которые дѣйствительно по всей церкви — у южной и сѣверной ея стѣнъ. Митр. Никифоръ (въ посланіи къ Ярославу), сказавъ, что въ единой церкви служить литургію до трижды днемъ есть зло, прибавляетъ: «въ единой бо церкви аще будетъ одинъ олтарь, то едину литургію творити и по чину едину литургію пѣти: чего ради яко единъ за нь распятся Христосъ, единою распятся, да того ради попови подобаетъ едину литургію творити днемъ въ церкви святѣй». Въ древнее время у Грековъ не было придѣльныхъ олтарей, какъ у насъ теперь, а только придѣльныя церкви, такъ что каждая церковь имѣла только по одному олтарю. Поэтому митр. Никофоръ въ приведенныхъ словахъ хочетъ сказать: въ каждой церкви бываетъ (должно быть) только по одному престолу; а на одномъ пре-

---

хлѣбы (испеченные безъ дрожжей), употребляемые латинянами при совершеніи литургіи, называются у нихъ облятами (oblata, oblatae, у Поляковъ oplatek, — tka, каковое собственно названіе и употребляетъ митр. Никифоръ), что̀ значитъ одно и тоже съ нашимъ (греческимъ) названіемъ литургійныхъ хлѣбовъ — просфора, т. е. приношеніе (oblata отъ глаг. offero, приношу). Оба названія — наше и латинское произошли отъ того, что въ древнее время какъ у насъ, такъ и у нихъ, литургія совершалась не на хлѣбахъ, изготовленныхъ отъ (при) самой церкви, а принесенныхъ вѣрующими (а такъ какъ и у нихъ вѣрующіе приносили, конечно, обыкновенные хлѣбы, а не опрѣсноки, то этимъ ясно и доказывается, что опрѣсноки составляютъ у нихъ позднѣйшее нововведеніе). — Латинскія облятны или облятки совершенно отличаются формою отъ нашихъ просфоръ: онѣ суть весьма маленькія и тонкія лепешки (величиной въ нашъ теперешній двухкопѣечникъ, а толщиной — въ толщину нашего серебрянаго пятачка и даже тонѣе).

1) Когда ввелся между западнымъ духовенствомъ обычай брить бороду, остается неизвѣстнымъ: о немъ говоритъ патр. Фотій (оправдательное посланіе къ папѣ Николаю, у *Валетты* стр. 155); до папы Григорія VII (1073 — 1085) онъ не былъ всеобщимъ, а сей послѣдній предписывалъ его къ общему соблюденію (посланіе по сему поводу у *Дюк.* въ Gloss. Latinit. подъ сл. Barba); окончательно утвердился онъ не ранѣе XV столѣтія (Словарь *Мюллера-Мотеса* подъ сл. Bart).

столѣ можно совершить (какъ это и у католиковъ) литургію однажды, потому что и пр.

5. Въ Сумволѣ вѣры о Св. Духѣ приложили: и отъ Сына (есть у Мих. Кер.).

6. На св. литургіи возглашеніе лика: «Единъ святъ, единъ Господь» произносятъ съ прибавленіемъ: «со Святымъ Духомъ» (есть у Мих. Кер.).

7. Измѣнили слова ап. Павла: *малъ квасъ все смѣшеніе квиситъ* (Галат. V, 9) въ: «малъ квасъ все смѣшеніе тлитъ» (есть у Мих. Кер.)[1]).

8. Запрещаютъ жениться дьякамъ, которые хотятъ поставиться въ попы, не ставятъ попами женатыхъ и не причащаются отъ женатыхъ поповъ (есть у Мих. Кер. Предписанія древней Западной церкви о воздержаніи священниками и діаконами отъ женъ — Кареаг. соб. прр. 3, 4, 34 и 81; о возведенномъ въ канонъ обычаѣ касательно сего Римской церкви — Трулльск. соб. пр. 13).

9. Дозволяютъ мужу брать замужъ двухъ сестеръ, — послѣ смерти первой вторую (у Мих. Кер. вмѣсто сего есть другое подобное: καὶ δύο ἀδελφὰς δύο, подр. ἀδελφοὶ, λαμβάνουσι, т. е. двухъ сестеръ берутъ замужъ два брата).

10. Епископы носятъ перстни на рукахъ, «яко извѣтомъ жены церкви поимающа», т. е. выставляя извѣтомъ то, что этотъ обычай знаменуетъ какъ бы бракъ епископовъ съ церквами (есть у Мих. Кер.)[2]).

11. Епископы и попы ходятъ на войну и свои руки оскверняютъ кровію (есть у Мих. Кер.)[3]).

12. «Епископи ихъ женятся, а попове ихъ наложници имутъ и женимы (женимыхъ, — пущеницъ, женщинъ *прожененныхъ* мужьями, разведшихся съ ними); аможе колиждо идутъ, тамо ся женятъ (т. е. переходя съ одного мѣста на другое, оставляютъ женщинъ, съ которыми жили на оставленныхъ мѣстахъ и берутъ новыхъ на новыхъ мѣстахъ) и дѣтей добываютъ и служатъ невозбранно» (нѣтъ у Мих. Кер. Чтобы епископы латинскіе женились въ собственномъ смыслѣ этого слова, нѣтъ ни у одного полемиста греческаго; слово «женятся», употребленное объ епископахъ, вѣроятно, должно понимать у Георгія въ томъ же смыслѣ, въ какомъ онъ употребляетъ его о священникахъ, т. е. объ открытомъ сожитіи съ наложницами).

13. Постятся въ субботы, вопреки правиламъ апостольскимъ и отеческимъ (есть у Мих. Кер.)[4]).

---

[1]) Приведенный стихъ ап. Павла въ древнихъ спискахъ читается различно, въ однихъ: ζυμοῖ — квасить, въ другихъ: φθείρει — тлитъ. Греки усвоили первое чтеніе, а латиняне второе, и отсюда укоризна (подозрѣвающая намѣренное поврежденіе въ видахъ азимитизма).

[2]) О перстняхъ, носимыхъ западными епископами, аббатами и настоятелями приходскихъ церквей во время богослуженія, см. *Серединск.* О богослуж. Зап. церкви, I, 34 fin.

[3]) Это дѣйствительно было въ обычаѣ у западныхъ епископовъ и священниковъ.

[4]) Католики постятся въ пятницу и субботу, причемъ ихъ постъ состоитъ въ воздержаніи отъ одного мяса, — *Серед.* О богосл. Зап. ц., II. 75.

14. «Въ первую недѣлю великаго поста мясопустъ и маслопустъ (т. е. сыропустъ) единою творятъ, и потомъ паки постятся въ субботу, а въ недѣлю ядятъ яица и сыръ и молоко» (Должно понимать такъ: Не зная недѣль мясопустной и сыропустной, на первой недѣлѣ великаго поста, на которой начинаютъ постъ съ середы [1]), заодно творятъ и мясопустъ и сыропустъ и потомъ въ великомъ постѣ постятся по субботамъ, а по воскресеньямъ ѣдятъ яйца, сыръ и молоко. Есть у Мих. Кер., но конецъ читается иначе: «въ середу ѣдятъ мясо, въ пятницу сыръ и яйца, а въ субботу во весь день постятся». О римскомъ постѣ въ субботу — Трулльск. соб. пр. 55; о вкушеніи сыра и яицъ въ субботы и воскресенія Четыредесятницы cfr тогоже собора пр. 56) [2]).

15. Ѣдятъ удавленину и мертвечину вопреки Моусееву закону и евангелію и правиламъ святыхъ отцовъ (есть у Мих. Кер.).

16. Ѣдятъ нечистыхъ запрещенныхъ животныхъ, (между прочимъ) ѣдятъ и желвь (черепаху) нечистую, называя ее кокошью (? у Мих. Кер. скверноядeніе — τὸ μιαροφαγεῖν).

17. Чернцы ихъ ѣдятъ «сало свиное, еже при кожи»; дозволяютъ епископы ихъ ѣсть чернцамъ и другія мяса (у Мих. Кер. есть первая половина, которая читается: καὶ τὸ τοὺς μοναχοὺς κρεωφαγεῖν τὸ στέαρ τὸ χοίριον καὶ τὴν δερματίδα πᾶσαν τὴν διήκουσαν μέχρι τοῦ κρέατος — и монахи мясоѣдятъ сало свиное и всякую кожицу, простирающуюся даже до мяса) [3]).

18. Ѣдятъ медвѣдину и ословъ; попы ихъ ѣдятъ въ посты бобровину, говоря, что она отъ воды и есть рыба (нѣтъ у Мих. Кер.).

19. Ѣдятъ съ собаками изъ однихъ сосудовъ: сами поѣвши, остатки (въ тѣхъ же сосудахъ) ставятъ собакамъ и потомъ опять сами ѣдятъ (изъ тѣхъ же сосудовъ. Нѣтъ у Мих. Кер.).

20. «Не пріимаютъ святыхъ и великихъ отецъ нашихъ и учитель архіерей, аки святыихъ: Великаго, реку, Василія и Григорія Богословця и Златоустьця, ни ученья ихъ имѣютъ, высоты ради ихъ и жестокаго ради труднаго житья ихъ и добродѣтельнаго» [4]) (есть у Мих. Кер. безъ «высоты — добродѣтельнаго»).

21. Во святомъ крещеніи крестятъ въ одно погруженіе (есть у Мих. Кер.

---

[1]) См. *Серед.* ibidd. стр. 79.

[2]) О нынѣшнемъ постѣ католиковъ въ Четыредесятницу см. *Серед.* ibidd. стр. 77.

[3]) По поводу обвиненій на латинянъ, что они скверноядятъ и что монахи ихъ мясоядятъ сало свиное, патріахъ Антіохійскій Петръ замѣчаетъ Михаилу Керуларію: «что касается до того, что скверноядятъ они и что монахи ихъ мясоядятъ сало свиное, то при тщательномъ дознаніи найдешь, что это бываетъ у нѣкоторыхъ и изъ нашихъ; Виѳиняне, Ѳракійцы и Лидяне ѣдятъ воронъ, сорокъ, дикихъ голубей и земляныхъ ежей (γαγύλας καὶ κολοιοὺς καὶ τρυγόνας καὶ χερσαίους ἐχίνους), которыхъ употребленіе Отцы дозволили какъ дѣло безразличное»..., Λόγος, καθ' ὃν καιρόν, § 7.

[4]) Не значитъ ли это того, что Западная церковь «запрещаетъ въ молитвахъ произносить прозваніе святаго и его отчизну?» (*Серед.* ibidd. стр. 65 fin.).

съ оговоркой: ὡς δέ τινες ἡμᾶς διεβεβαιώσαντο, — какъ насъ увѣряли нѣкоторые).

22. Сыплютъ крещаемымъ соль въ уста и не даютъ именъ при крещеніи епископы и попы святаго (какого нибудь) или святой, но какое имя дастъ мать, въ то имя и крестятъ (у Мих. Кер. есть о соли, а объ именахъ нѣтъ).

23. Не хотятъ мощамъ святыхъ кланяться; нѣкоторые изъ нихъ не кланяются и святымъ иконамъ (есть у Мих. Кер.).

24. «Святыхъ иконъ воображенья на мраморѣхъ и на помостѣхъ церковныхъ написаютъ, не я да почтятъ, но попираютъ ногами, не токмо простіи, но и попове и чернцы ихъ» (Этого обвиненія на латинянъ нѣтъ ни у одного изъ другихъ полемистовъ; вѣроятно, что вмѣсто «иконъ» должно читать «крестовъ» и разумѣть тутъ то обвиненіе другихъ полемистовъ, что латиняне, входя въ церковь, становятся на колѣни и начертываютъ, — употребл. выраженіе «написаютъ» — крестъ на полу, чтобы лобызать его, а потомъ вставъ становятся ногами на то мѣсто, гдѣ начертали крестъ, и такимъ образомъ попираютъ послѣдній).

25. «Не отлучаютъ святаго отъ сквернаго, ни чтятъ святаго олтаря болѣ, якоже пріяхомъ и научихомся отъ святыхъ, а прибожьнокъ и придвѣріе въ иномъ чину имѣемъ и въ немъ стояти велимъ простѣй чади и женамъ, во внутренніи же церкви паки иннѣхъ книжникъ ставляемъ, въ вышніи же странѣ лѣпшая книжнѣйшая, во святѣмъ же олтари во время святыя литургіи толико архіерееве и попове и дьякони и падьяцы; а ти святый олтарь тако имутъ, яко и прибожникъ», т. е. не чтятъ святаго олтаря болѣе (чѣмъ остальную церковь), какъ мы приняли и научились отъ святыхъ; а (мы) имѣемъ паперть (прибожьнокъ) и заднюю часть церкви, которая отъ (входныхъ) дверей (придверіе), въ иномъ чину (въ иной чести) и приказываемъ стоять въ нихъ простымъ людямъ и женщинамъ, а въ середней церкви ставимъ честныхъ людей, а въ передней части церкви ставимъ лучшихъ и честнѣйшихъ..., а у нихъ (латинянъ) святой олтарь въ такомъ же уваженіи, какъ и паперть (нѣтъ у Мих. Кер.).

26. Несправедливо обвиняютъ нашихъ чернцовъ за то, что они ѣдятъ яйца, говоря, что изъ нихъ (яицъ) рождаются животныя и птицы; а наши-де (латинскіе) чернцы ѣдятъ сало, «се бо есть житьный и травьный цвѣтъ» (нѣтъ у Мих. Кер.).

У митр. Никифора лишнее противъ митр. Георгія:

1. Не разрѣшаютъ поста въ среду, пятокъ и субботу, если случатся въ эти дни Рождество Христово, Богоявленіе или другой Господскій праздникъ (есть въ статьѣ о Фрязѣхъ, § 4, но говорится объ одномъ днѣ — субботѣ, и у Іоанна Клавдіопольскаго, § 3, но говорится о двухъ дняхъ — пятницѣ и субботѣ. Такъ какъ латиняне, постясь съ пятницей въ субботу, не постятся въ среду, — *Серед.* О богослуж. Зап. ц. II, 75, то середа у него или по его собственной ошибкѣ или по позднѣйшей ошибочной прибавкѣ).

2. Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы не называютъ Богородицею, но только святою Маріею, что есть Несторіева ересь (въ статьѣ о Фрязѣхъ § 10, у Іоанна Клавдіоп. § 8)[1]).

3. Иконъ святыхъ въ церкви не держатъ, но только одно распятіе (въ статьѣ о Фрязѣхъ § 8, у Іоанна Клавдіоп. нѣтъ).

4. При крещеніи, послѣ его совершенія, плюютъ крещаемому въ правую руку, перстомъ размѣсятъ слюну и мажутъ ею крещаемаго вмѣсто мура (въ статьѣ о Фрязѣхъ § 14, у Іоанна Клавдіоп. § 11).

5. Когда крестившійся придетъ въ возрастъ и впадетъ въ грѣхи человѣческіе, не покаяніемъ и исповѣданіемъ исцѣляютъ его, но мажутъ его масломъ деревяннымъ во оставленіе грѣховъ, а покаяніе отметаютъ (въ статьѣ о Фрязѣхъ и у Іоанна Клавдіоп. §§ тѣ же, что выше).

6. Крестящимся не даютъ именъ святыхъ, но звѣриныя имена: левъ, пардусъ и другихъ звѣрей (въ статьѣ о Фрязѣхъ нѣтъ, у Іоанна Клавдіоп. § 12 и читается: τοῖς δέ βαπτιζομένοις πῶς οὐχ ὀνόματά τινων ἁγίων ἐπιτιθέατε, ἀλλ' ἄτοπά τινα καὶ ξενίζοντα;).

7. Крестятся пятью перстами, а потомъ пальцемъ (большимъ) «мажутъ» свое лице (въ статьѣ о Фрязѣхъ § 16, у Іоанна Клавдіоп. § 13; погречески пальцемъ: μετὰ τοῦ ἀντίχειρος, мажутъ: ἐπισφραγίζουσιν).

8. Отъ среды первыя недѣли (великаго) поста не поютъ «Аллилуіа» до св. Пасхи (въ статьѣ о Фрязѣхъ § 17, у Іоанна Клавдіоп. § 6).

9. Говорятъ, что не достоитъ хвалить Бога инымъ языкомъ, кромѣ трехъ — Еврейскаго, Греческаго и Римскаго (въ статьѣ о Фрязѣхъ по греческому подлиннику § 19, — у *Попова* стр. 65 нач., а въ славянскомъ переводѣ почему-то непонятному она опущена; у Іоанна Клавдіоп. нѣтъ).

10. Умирающихъ епископовъ своихъ не погребаютъ въ тотъ же день, но держатъ непогребенными до восьми дней, пока соберется вся область умершаго и принесутъ кто чѣмъ можетъ «почéсть» (его) и тогда погребаютъ. И руки ихъ складываютъ не крестообразно (на груди), но протягиваютъ вдоль, какъ Жиды; а очи, ноздри и уши затыкаютъ воскомъ; тоже дѣлаютъ и простцамъ (въ статьѣ о Фрязѣхъ — по греч. подл. § 20, слав. перев. § 19; у Іоанна Клавдіоп. нѣтъ объ епископахъ, но есть о простертіи рукъ и о затыканіи всѣхъ чувствъ вообще у умирающихъ, — § 18).

11. Допускаютъ въ бракахъ (такъ сказать) обмѣнъ («измѣну»): выдавшій замужъ дочь свою (за кого нибудь) беретъ обратно у свата дочь за своего сына или брата или за (другаго) близкаго родственника (въ статьѣ о Фрязѣхъ по греч. подл. § 22, перев. § 21; у Іоанна Клавдіоп. § 15).

---

[1]) Названіе Богородицы у католиковъ дѣйствительно не Богородица, а святая Марія (sancta Maria; слова, соотвѣтствующаго греческому Θεοτόκος или нашему Богородица у нихъ нѣтъ, а когда нужно выразить именно то, что святая Марія есть Богородица, то они говорятъ: Mater Dei).

12. Чернцы ихъ, когда становятся епископами, ядятъ мясо и все прочее (мірское) творятъ безъ боязни, какъ и міряне; и всѣмъ вообще чернцамъ въ болѣзни дозволяютъ ѣсть мясо (въ статьѣ о Фрязѣхъ по греч. подл. § 23, Слав. перев. § 22, у Іоанна Клавдіоп. § 17).

У монаха Ѳеодосія лишнее противъ митрр. Георгія и Никифора:

1. «Согрѣшеніемъ не отъ Бога просятъ прощенія, но прощаютъ попове ихъ на дару».

2. «Мертвыя своя кладутъ на западъ ногами, а главою на востокъ».

3. «Женящеися у нихъ (братья) поимаютъ двѣ сестреницѣ» (двухъ сестеръ.— Мих. Кер. у митр. Георгія подъ § 9).

Въ поученіи къ Владимиру, помѣщенномъ въ лѣтописи, лишнее противъ троихъ предшествующихъ:

1. «Влезше въ церковь, не поклонятся иконамъ, но стоя поклонится и поклонився напишетъ крестъ на земли и цѣлуетъ, вставъ простъ станетъ на немъ ногами: да легъ цѣлуетъ, а вставъ попираетъ» (Въ статьѣ о Фрязѣхъ, § 9: «Входя въ божественные храмы (распростираются), припадаютъ лицомъ къ полу, и шепчутъ; потомъ изображаютъ на немъ (полу) пальцемъ крестъ и встаютъ,— и тѣмъ оканчиваютъ молитву», подразумѣвается — болѣе въ продолженіе стоянія въ церкви не кланяясь; у Іоанна Клавдіопольск. § 7: «Почему и входя въ церкви, въ которыхъ находятся изображенными святыя иконы, не цѣлуете ихъ, но, изображая на полу крестъ и его цѣлуя, тѣмъ оканчиваете молитву?»)

2. «Паки же и землюже глаголютъ матерію: да еще имъ есть земля мати, то отецъ имъ есть небо».

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Вѣра, нравственность и религіозность народа.

Церковь существуетъ для общества, — для того, чтобы воспитывать людей въ вѣрѣ и нравственности христіанской и чрезъ то содѣйствовать ихъ земному благополучію и доставлять имъ вѣчное спасеніе. Слѣдовательно, въ исторіи каждой частной церкви или въ исторіи церкви каждаго народа главный вопросъ составляетъ: насколько она — церковь достигала сейчасъ указанной своей цѣли?

Увы! исторіи всѣхъ частныхъ христіанскихъ церквей даютъ отвѣтъ на нашъ главный вопросъ далеко не тотъ, который бы могъ быть признанъ удовлетворительнымъ. Это печальное не есть впрочемъ что либо сколько нибудь неожиданное. Рѣчь въ данномъ случаѣ ни о чемъ иномъ, какъ о той summa summarum человѣческой исторіи, насколько люди, каковы они суть, т. е. въ своемъ теперешнемъ состояніи грѣховной поврежденности, хотятъ быть настоящими людьми или насколько сохраняютъ и проявляютъ они вложенное въ нихъ Богомъ стремленіе къ духовно-нравственному совершенству; а грустно-основную истину человѣческой исторіи составляетъ то, что люди, представляющіе изъ себя рабовъ грѣха и страстей, проявляютъ эту наклонность въ крайне слабой степени. Христіанская церковь, по своему происхожденію — дѣло нарочито божественное, возвышается надъ тѣмъ, что создано самими людьми, каковы государства [1]); кромѣ средствъ къ достиженію своей цѣли обыкновенныхъ она имѣетъ еще средство необыкновенное — благодать Божію: но благодать Божія не распоряжаетъ насильственно и принудительно волею людей; она подается имъ только тогда, когда они сами ищутъ ея и становятся ея достойными; слѣдовательно — ея дѣйственность зави-

---

1) Цѣль которыхъ доставлять земное благополучіе людямъ.

ситъ отъ той же собственной ихъ воли. Вообще, дѣйствительное христіанство всѣхъ частныхъ христіанскихъ церквей является въ исторіи чрезвычайно далекимъ отъ того истиннаго христіанства, каковое бы долженствовало быть вездѣ [1]). Успѣхъ религіознаго воспитанія общества, подобно тому какъ и семейно-школьнаго воспитанія дѣтей, зависитъ отъ двухъ условій: отъ степени выполненія своихъ обязанностей воспитателями и отъ степени пріемлемости воспитывающихся. Но и тѣ и другіе суть люди. Гдѣ и когда въ христіанской церкви ея призванные воспитатели заботились о религіозномъ воспитаніи обществъ такъ, чтобы это воспитаніе, не говоря о качествѣ, обнимало по объему всѣ сполна массы и въ массахъ всѣ единицы вѣрующихъ? Что касается до другой стороны — воспитывающейся, то пріемлемость людей къ религіозно-нравственному воспитанію, вслѣдствіе ихъ грѣховной поврежденности, увы! до самой послѣдней степени тупая; человѣкъ всегда былъ и навсегда остается тѣмъ, что сказалъ о себѣ, въ сознаніи своей нравственной немощности, совершеннѣйшій изъ людей: *азъ плотянъ есмь, проданъ подъ грѣхъ... не еже бо хощу, сіе творю, но еже ненавижду, то содѣловаю* (Римл. 7, 14. 15). Въ древней христіанской церкви мы находимъ недолгія времена, которымъ усвояется эпитетъ «свѣтозарныхъ»; но времена эти были свѣтозарными вовсе не нравственной высотой массъ, а отдѣльныхъ лицъ, и не столько высотой нравственной, сколько умственной, — блистательнымъ разцвѣтомъ христіанской науки, раскрывшей и обработавшей христіанское вѣроученіе [2]).

Итакъ, была ли наша Русская церковь по своимъ подлежащимъ качествамъ ниже или выше другихъ частныхъ церквей, т. е. хотя бы и не первое, а послѣднее, во всякомъ случаѣ наши главныя рѣчи о вѣрѣ и нравственности общества не могли бы быть какой нибудь хвалебной одой самимъ себѣ, ибо въ исторіи церквей всего христіанскаго міра эти вѣра и нравственность (какъ и не могло быть того иначе при духовномъ немоществованіи людей) представляютъ собою предметъ не столько хвалебныхъ одъ, сколько скорбныхъ элегій.

Въ области церкви, какъ и въ области государствъ, человѣчество не стоитъ неподвижно на одномъ мѣстѣ, но постепенно движется впередъ и самоусовершается. Однако движется и самоусовершается такъ медленно и при медленности такъ не безусловно, что едва ли когда на-

---

1) Равно какъ и дѣйствительныя государства являются чрезвычайно далекими отъ ихъ идеала (весьма нерѣдко совсѣмъ забывая про то, чтобы доставлять благополучіе людямъ, что̀ составляетъ ихъ главную и собственную цѣль).

2) Время Златоустаго причисляется къ этимъ временамъ свѣтозарнымъ, — и однако, по изображенію св. отца, оно далеко не было нравственно-свѣтозарнымъ ни вверху ни внизу общества.

ступить время, чтобы вмѣсто печальныхъ элегій оно могло стать предметомъ хвалебныхъ одъ.

По приказанію государя Русскіе крестились и стали по имени и видимо христіанами. Но иное дѣло было стать христіанами въ возможной мѣрѣ дѣйствительными, христіанами не по имени только, а по самымъ вѣрѣ и нравственности.

Чтобы вѣровать, нужно знать то, во что вѣровать, иначе — знать ученіе вѣры или ея догматы. Знаніе предполагаетъ средства познаванія, ибо, по апостолу, *како увѣруютъ, его же не услышаша* (Римл. 10, 14)? Слѣдовательно, здѣсь первый вопросъ: какъ было у насъ съ этими средствами познаванія или наученія въ вѣрѣ?

Обязанность учить мірянъ вѣрѣ и вмѣстѣ нравственности возложена въ церкви христіанской на пастырей, которые обязаны не только совершать первымъ таинства и вообще церковныя, общественныя и частныя, службы, но и быть ихъ въ отношеніи къ христіанству учителями. По истинной идеѣ пастырей, обязанность учить мірянъ вѣрѣ и нравственности есть столько же ихъ существенная и непремѣнная обязанность, какъ и обязанность совершать таинства. Но извѣстно, что рознь идеи или идеаловъ съ дѣйствительностію по несовершенству людей составляетъ, такъ сказать, фундаментальную сущность всей человѣческой исторіи. Вообще, въ христіанскомъ мірѣ обязанность учить понималась и понимается пастырями наибольшею частію весьма ограниченно. Пастырь обязанъ научить всѣхъ своихъ пасомыхъ истинамъ вѣры и правиламъ нравственности христіанской. Въ отношеніи къ тѣмъ и другимъ и особенно въ отношеніи къ первымъ онъ можетъ достигать этого не иначе, какъ если, содержа при домѣ или при церкви училище, будетъ проходить курсъ христіанскаго ученія съ каждымъ подростомъ (генераціей) дѣтей, ибо безъ настоящаго, систематическаго и нарочитаго, ученія, какъ всякому понятно, невозможно пріобрѣтеніе знанія истинъ вѣры. Между тѣмъ, обязанность учить міряиъ, по большой части, понимается пастырями въ томъ только весьма узкомъ и ограниченномъ смыслѣ, чтобы сказывать имъ поученія или слова въ церкви за богослуженіемъ въ праздничные дни, что̀ на самомъ дѣлѣ вовсе не можетъ быть настоящимъ ученіемъ, а только нѣкоторымъ повтореніемъ, которое, имѣя весь свой смыслъ въ приложеніи къ правиламъ нравственности, весьма мало удобоприложимо къ истинамъ вѣры.

Но бываетъ и такъ, что пастыриво все не исполняютъ своей обязанности учителей ни въ широкомъ ни въ узкомъ ея значеніи не, исполняютъ не потому, чтобы не хотѣли, а потому, что неспособны къ ея исполненію. Пастыри берутся изъ народа; если нѣтъ просвѣщенія въ народѣ, то не откуда взять и просвѣщенныхъ, способныхъ исполнять обязанность учительства, пастырей.

На Руси въ періодъ домонгольскій (какъ и очень долгое время послѣ) не было просвѣщенія, и ея пастыри были въ ничтожномъ меньшинствѣ — люди безъ образованія книжно-начитанные, въ наибольшемъ большинствѣ люди не выше какъ только грамотные (а ниже не совсѣмъ и даже совсѣмъ безграмотные), — тѣ и другіе вовсе неспособные быть учителями народа и бывшіе только совершителями для него таинствъ и службъ. Такимъ образомъ, въ періодъ домонгольскій (какъ и весьма долго послѣ) русскій народъ долженъ былъ оставаться вовсе безъ ученія со стороны своихъ пастырей. При отсутствіи сего ученія, очевидно, онъ долженъ былъ самоучиться христіанской вѣрѣ, самъ быть въ ней своимъ учителемъ. Люди книжные, составлявшіе верхнее меньшинство общества, послѣ приведенныхъ изъ Греціи насадителей книжности, которые вмѣстѣ были и дѣйствительными временными учителями, учились изъ книгъ и вмѣстѣ съ книгами — дѣти отъ своихъ отцовъ: но какъ учился простой народъ, какъ училась народная масса? На вопросъ отвѣчать не легко. Учился какъ нибудь, но какъ? Обыкновенно принято отвѣчать, что училищемъ вѣры и благочестія для простаго народа былъ у насъ храмъ съ его богослуженіемъ, причемъ съ особенною силою указывается на то, что у насъ богослуженіе совершалось не на чужомъ непонятномъ языкѣ, а на своемъ понятномъ. Но говоря откровенно, къ отвѣту этому прибѣгаютъ для успокоенія совѣсти и просто потому, что не находятъ другаго сколько нибудь удовлетворительнаго отвѣта. Кто рѣшится предполагать, чтобы въ древнее время богослуженіе было совершаемо у насъ лучше, чѣмъ въ настоящее? И слѣдовательно, что̀ могъ разбирать простой человѣкъ во всемъ чтомомъ и поемомъ (какъ первое читается, а второе поется до настоящаго времени въ огромномъ большинствѣ русскихъ церквей) кромѣ одного «Господи помилуй»? Затѣмъ, языкъ нашихъ богослужебныхъ книгъ, какъ уже мы не одинъ разъ говорили выше, называютъ нашимъ собственнымъ далеко не въ собственномъ или не точномъ смыслѣ, и онъ вовсе не такъ былъ (и есть) понятенъ для народа, какъ свой русскій, причемъ совсѣмъ забываютъ и опускаютъ изъ виду еще и то, что даже и свой русскій языкъ для простаго народа вполнѣ понятенъ только говорной, но не книжный. Но если бы мы даже и совсѣмъ устранили сейчасъ указанныя препятствія со стороны неудовлетворительности совершенія службъ и невразумительности языка, то и тогда можно ли было бы усвоять церкви съ ея богослуженіемъ роль дѣйствительнаго училища вѣры для простаго народа или для народной массы? Богослуженіе, совершаемое въ церкви, — не для наученія вѣрѣ невѣдущихъ, а для назиданія вѣдущихъ; нерасчитанное на то, чтобы подготовлять людей и быть для нихъ начальнымъ христіанскимъ училищемъ, оно напротивъ само требуетъ предварительной подготовленности и предполагаетъ уже пріобрѣтенную бо̀льшую или мѐньшую наученость. Простой народъ на-

стоящаго времени передъ нами. Возьмите любаго крестьянина изъ числа неграмотныхъ и совсѣмъ нарочитымъ образомъ не наученныхъ христіанству, каково впрочемъ у насъ и доселѣ большинство крестьянъ: что̀ онъ понимаетъ, стоя въ церкви за богослуженіемъ и насколько это хожденіе расширяетъ его христіанскія познанія? Мы вовсе не хотимъ сказать того, чтобы для простаго народа хожденіе въ церковь было безполезно: участіе въ общественной церковной молитвѣ, по силѣ особаго значенія этой молитвы, одинаково необходимо какъ для христіанина вполнѣ вѣдущаго, такъ и для того, кто знаетъ только «Господи помилуй»; мы говоримъ только, что напрасно усвояется церкви роль, исполнять которую ей собственно не назначено [1]). Итакъ, какимъ же образомъ простой народъ могъ учиться у насъ истинамъ христіанской вѣры? Выше мы говорили о добровольныхъ учителяхъ народа помимо пастырей или священниковъ, именно — о монахахъ, которые къ подвигу о спасеніи самихъ себя присоединяли еще подвигъ заботъ о спасеніи другихъ и которые, нарочитымъ образомъ посвящая себя дѣлу народнаго учительства, поучали всѣхъ къ нимъ приходившихъ. Несомнѣнно, что труды этихъ учителей были не безъ значенія и не безъ пользы бо̀льшей или меньшей; но они могли быть учителями нравственности, а не вѣры, о чемъ мы говоримъ, ибо поучали слушателей ежедневно и ежеминутно смѣнявшихся, а не открывали курсовъ ученія для слушателей опредѣленныхъ и постоянныхъ. Необходимо предполагать, что, не имѣя нарочитыхъ учителей вѣры, народъ учился ей такъ же, какъ онъ учится и всему, а именно — что нѣкоторая степень вѣдѣнія распространилась въ немъ сверху отъ меньшинства. Верхнее меньшинство не имѣетъ охоты учить нижняго большинства или народную массу; нижнее большинство или народная масса не ищетъ учиться у верхняго меньшинства; но при всемъ томъ они составляютъ одно живое цѣлое, одинъ нераздѣльный народъ, и путемъ не нарочитаго ученія, а непрестаннаго общенія, безъ намѣренія и вѣдома съ той и другой стороны и непримѣтнымъ для той или другой образомъ, отъ меньшинства нѣкоторая часть знанія распространяется въ большинствѣ. Что этотъ путь просвѣщенія для массы народной есть путь самый первобытный, крайне медленный и до послѣдней степени недостаточный, — что вообще онъ есть путь, котораго единственное достоинство въ томъ, что онъ все таки существуетъ и при отсутствіи всякаго другаго, это совершенно ясно и безъ всякихъ объясненій.

Итакъ, симъ-то, такъ сказать, самодѣйствующимъ путемъ, безъ всякихъ съ чьей либо стороны заботъ и попеченій, масса народная и должна была учиться у насъ христіанской вѣрѣ, ея истинамъ и ея догматамъ.

---

[1]) Церковь есть, конечно, училище вѣры и нравственности, но не въ смыслѣ собственнаго и *первоначальнаго* наученія, а въ смыслѣ повторенія и укрѣпленія.

Это, конечно, очень печально. Своеобразнымъ утѣшеніемъ въ семъ случаѣ можетъ служить то, что и у всѣхъ другихъ христіанскихъ народовъ съ нашимъ ученіемъ истинамъ вѣры народныхъ массъ было не лучше или очень немного лучше нашего: не вездѣ, подобно намъ, было такъ, чтобы отсутствовало умѣніе, но вездѣ было такъ, что совсѣмъ или почти совсѣмъ отсутствовало хотѣніе.

Верхнее меньшинство общества и масса народная, будучи обращены изъ язычества въ христіанство, приняли это послѣднее различнымъ образомъ. Первое, будучи болѣе или менѣе надлежащимъ образомъ оглашено крестителями, перемѣнило вѣру съ надлежащимъ сознаніемъ смысла этой перемѣны, именно — съ надлежащимъ сознаніемъ, что оставляемое язычество есть вѣра ложная и что принимаемое христіанство есть вѣра единая истинная. Вслѣдствіе этого оно не соединило христіанства съ язычествомъ, какъ это случилось у массы народа, о чемъ скажемъ сейчасъ ниже, а приняло первое на мѣсто послѣдняго. Слѣдовало бы отсюда, что и вѣрованія языческія вполнѣ уступятъ въ немъ мѣсто христіанскимъ, — что послѣднія, обладая бо́льшей или меньшей степенью внутренняго совершенства, внѣшнимъ образомъ будутъ господствовать одни, безъ остатка прежнихъ вѣрованій оставленнаго язычества. На самомъ дѣлѣ этого вовсе не случилось. Оставлено было язычество, какъ вѣра, и однако далеко не были оставлены всѣ вѣрованія языческія.

Тертулліанъ сказалъ о душѣ человѣческой, что она по натурѣ своей есть христіанка. Если это можетъ быть признано справедливымъ относительно лучшей части души, то напротивъ относительно худшей части ея должно быть сказано, что она есть по своей натурѣ язычница. Язычество, созданное самими людьми и слѣдовательно для удовлетворенія всѣхъ потребностей ихъ натуры, содержитъ въ себѣ нѣчто такое, что̀ не только не могло быть оставлено тотчасъ послѣ принятія христіанства, но что почти до такой же степени никогда совершенно не оставляется человѣкомъ, какъ въ области нравственной грѣхъ. Богъ закрылъ отъ человѣка его будущее, предоставивъ его своему собственному вѣдѣнію, между тѣмъ въ человѣкѣ неодолима наклонность знать это будущее. Богъ не предоставилъ человѣку своей способности творить сверхъестественное, и однако человѣкъ питаетъ непоколебимую увѣренность, что для него возможно обладаніе тайною, какъ это дѣлать. Вслѣдствіе этихъ двухъ наклонностей у всѣхъ народовъ явилась вѣра въ гаданія, примѣты, волшебство или кудесничество, которая и стала существенной частью языческой догматики, получивъ самое широкое развитіе. По вѣрованіямъ языческимъ, человѣкъ можно сказать ни одного шагу не дѣлалъ безъ того, чтобы среда, его окружающая, представляя изъ себя какъ бы одно сплошное прорицалище, не предвѣщала ему чего нибудь къ добру или къ худу: «храмина трещитъ, ухозвонъ, воронограй, куроклинъ, окомигъ,

огнь бучитъ, пёсъ воетъ, мышей пискъ, мышь порты грызетъ, жаба кычетъ, кошка мявкаетъ, сонъ страшитъ, слѣпца (черница, свинью) срѣтитъ, изгоритъ нѣчто, огнь пищитъ, искра изъ огня прянетъ, надетъ человѣкъ», и пр. и пр. и пр., — таковъ безконечный списокъ языческихъ гаданій о будущемъ по примѣтамъ[1]. По вѣрованіямъ языческимъ, люди, овладѣвшіе тайною творить сверхъестественное — волхвы и кудесники представляли изъ себя какъ бы земной Промыслъ, державшій въ своихъ рукахъ судьбу людей, надѣлявшій ихъ счастіемъ и насылавшій несчастія: безъ волхва язычникъ не могъ ступить ни одного сколько нибудь важнаго шага.

Извѣстно, что въ отношеніи къ сейчасъ указанной части языческой догматики даже и въ настоящее время огромное большинство людей, чтобы не сказать — всѣ вообще люди, болѣе или менѣе язычествуютъ. Заключая отъ настоящаго времени къ первымъ временамъ христіанства, очевидно, будемъ имѣть всю вѣроятность предполагать, что эта часть языческой догматики перенесена была изъ язычества въ христіанство сполна, во всемъ своемъ объемѣ. Слѣдовательно, вѣра верхняго меньшинства началась съ того, что вмѣстѣ съ принятыми вѣрованіями христіанскими сохраненъ былъ весьма большой остатокъ прежнихъ вѣрованій языческихъ.

Если мы и доселѣ продолжаемъ язычествовать, то ясно, что удивляться этому было бы напрасно и что просто остается признать печальный фактъ слишкомъ рѣшительной наклонности человѣческой природы къ язычеству, т. е. собственно къ помянутой части языческихъ суевѣрій[2].

Нижнее большинство или народная масса, бывъ обращаема изъ язычества въ христіанство, не могла быть сколько нибудь надлежащимъ образомъ просвѣщена относительно сего послѣдняго и принимая его какъ новую вѣру должна была водиться при семъ своимъ собственнымъ языческимъ взглядомъ на взаимное отношеніе вѣръ. Слѣдствіемъ этого было то, что народная масса начала съ настоящаго двоевѣрія, не только съ перенесенія въ христіанство части прежнихъ языческихъ вѣрованій,

---

[1]) Статьи о книгахъ ложныхъ.

[2]) Кто изъ числа даже людей образованныхъ не придерживается вѣры, что понедѣльникъ есть тяжелый день для начатія какихъ нибудь дѣлъ и для предпринятія путешествій? Это суевѣріе, идущее отъ временъ языческихъ, основывается на томъ, что у язычниковъ понедѣльникъ былъ днемъ луны (Lunae dies, Lundi, Montag), а луна, какъ миѳологическое божество, была покровительницею чаръ и волхвованія (*B. Hederichs* Mythol. Lexicon, sub v. Luna, — преимущественно чаръ любовныхъ, отъ чего въ любовныхъ пѣсняхъ обращенія къ лунѣ); слѣдовательно, по представленіямъ языческимъ, въ понедѣльникъ (бывшій какъ бы днемъ колдуновъ) человѣкъ подвергался наибольшему дѣйствію направленныхъ противъ него очарованій.

но съ соединенія язычества съ христіанствомъ, какъ цѣлой вѣры, или съ простаго присоединенія вновь принятаго христіанства къ прежнему язычеству.

Возвышались или не возвышались язычники до представленія объ единомъ Богѣ, но всѣ они были многобожники, принимавшіе, что міръ и люди управляются и вѣдаются множествомъ боговъ съ единымъ Богомъ, отцомъ другихъ боговъ, во главѣ, или же безъ сего послѣдняго. Изъ этого многобожія языческихъ народовъ, очевидно, истекалъ принципъ многовѣрія, именно — допущенія и признанія каждымъ изъ нихъ вмѣстѣ съ своею вѣрою одинаковой истинности и всѣхъ другихъ существовавшихъ вѣръ. Коль скоро допущено существованіе многихъ боговъ, то уже не можетъ быть сказано, что ихъ должно быть пять-шесть и вообще столько, сколько принимаетъ одинъ извѣстный народъ; если множество, то очевидно уже совсѣмъ неограниченное въ числѣ, и ясно, что какъ истинны въ этомъ множествѣ нѣкоторые боги, т. е. свои собственные, такъ истинны и всѣ другіе. У каждаго языческаго народа были свои боги; это значило, по мнѣнію язычниковъ, что міръ раздѣленъ между богами на удѣлы и что въ одномъ мѣстѣ господствуютъ одни изъ нихъ, въ другомъ — другіе, всѣ вообще одинаково истинные. Каждый человѣкъ долженъ былъ держаться своей собственной вѣры, — вѣры своихъ отцовъ, ибо его собственнымъ отеческимъ богамъ принадлежало дѣйствительное попеченіе о немъ и объ его землѣ; но вольно было обращаться съ молитвами и ко всѣмъ другимъ богамъ, какихъ кто зналъ, и включать чужихъ боговъ въ число своихъ. По этой причинѣ языческіе народы при взаимныхъ сближеніяхъ пополняли одинъ отъ другаго число своихъ боговъ и даже стремились всѣхъ ихъ соединять въ одно мѣсто, такъ чтобы почитать всѣхъ извѣстныхъ боговъ міра (Римскій Пантеонъ diis deabusque totius mundi, Аѳинское стремленіе къ почитанію всѣхъ боговъ, простиравшееся до боговъ невѣдомыхъ, — Дѣян. Апост. 17, 23, также римская форма молитвы ко всякому встрѣченному, но неизвѣстному по имени, богу, Quisquis es)[1]).

Представленій, общихъ всѣмъ язычникамъ, держались и наши языческіе предки. Для нихъ была немыслима вѣра единая истинная, исключающая всѣ другія вѣры, каково христіанство; для нихъ были мыслимы только многія, одинаково истинныя, вѣры, которыя бы не исключали одна другую, а соединялись одна съ другою, дополняя себя взаимно. Вслѣдствіе этого для нихъ была непонятна и немыслима перемѣна вѣры въ собственномъ смыслѣ этого слова, какъ оставленіе одной вѣры и взятіе вмѣсто нея другой, а могло быть понятно и мыслимо только присоединеніе новой вѣры къ старой. Такимъ образомъ, принятіе христіан-

---

[1]) *А. Адама* Римскія древности въ русск. перев., II, 92 нач.

ства, которое введено было правительствомъ, на ихъ взглядъ не могло значить того, чтобы оставить прежнюю вѣру и его поставить на мѣсто сей послѣдней, а могло значить единственно то, чтобы его присоединить къ прежней вѣрѣ [1]).

Христіанство не представляетъ собой чего нибудь подобнаго одной изъ частныхъ языческихъ вѣръ. Эти послѣднія, всѣ будучи одного и того же происхожденія и всѣ будучи варіаціями одного и того же общаго, весьма схожи между собой въ существенномъ и несущественномъ, такъ что между ними возможно и легко взаимное полное слитіе. Христіанство не могло быть слито съ язычествомъ, а должно было стать рядомъ съ нимъ, какъ особая отъ него вѣра. Такимъ образомъ, принявъ христіанство и не отказываясь отъ язычества, масса русскаго народа должна была стать двоевѣрною въ точномъ и буквальномъ смыслѣ этого слова: введенный правительствомъ христіанскій Богъ съ сонмомъ святыхъ и прежніе языческіе боги — двои боги или два сонма, двѣ семьи боговъ; новое христіанское богослуженіе и старое языческое — два особыя и отдѣльныя богослуженія.

При введеніи христіанства, правительство уничтожило общественныя языческія капища и запретило общественное языческое богослуженіе. Но оно не сильно было уничтожить самой вѣры въ прежнихъ боговъ, и запрещенное, оставшись во всей своей цѣлости, прибѣгло къ покрову и къ защитѣ тайны.

Съ теченіемъ времени въ массу народа начало мало по малу проникать сознаніе, что христіанство есть единая вѣра истинная и что язычество есть ложь и лесть діаволя. Вмѣстѣ съ этимъ постепенно должны были исчезать и боги языческіе, какъ олицетворенія и воплощенія діавола. Вовсе однако не исчезло съ ними и самое язычество. Вѣрованія, празднества и религіозные обычаи языческіе, созданные народомъ и его жизнью и составлявшіе завѣтную отеческую старину, были слишкомъ крѣпки въ народѣ, чтобы ихъ могли увлечь съ собою исчезавшіе боги [2]). Эти

---

1) Когда у Славянъ Балтійскихъ введено было въ 1124 г. христіанство св. Оттонномъ Бамбергскимъ, то нѣкоторые изъ нихъ рѣшили: Nobis consilium videtur, ut Deum christianorum habeamus et tamen antiquos deos nostros non dimittamus et juxta illius aram nostris quoque diis aram constituamus, ut eos omnes pariter colendo illum et istos pariter habeamus propitios, — Vita Ottonis въ Acta SS. Болландистовъ, Julii t. 1 p. 414 fin. Венгерскій герцогъ или великій князь Гейза, по увѣренію Дитмара Мерзебургскаго, началъ христіанствовать такимъ образомъ, чтобы просто присоединить христіанство къ своему прежнему язычеству: hic — пишетъ Дитмаръ — Deo omnipotenti variisque deorum inlusionibus immolans, cum ab antistite suo ob haec accusaretur, divitem se et ad haec facienda satis potentem affirmavit (Chronic., lib. VIII c. 3).

2) Празднества языческія представляли собою не только моленія богамъ, но и увеселенія въ честь ихъ; а потребность веселія такъ свойственна людямъ...

послѣдніе составляли рѣшительный контрастъ съ Богомъ христіанскимъ, никоимъ образомъ не могли быть примирены съ Нимъ, и какъ скоро явилось въ народѣ сознаніе такого контраста, должны были неминуемо исчезнуть. Но для вѣрованій, празднествъ и обычаевъ языческихъ, съ исчезновеніемъ боговъ, освобожденныхъ отъ явнаго клейма и явной печати язычества, были пути спасенія. Одна часть ихъ нашла возможнымъ примкнуть къ христіанству и стать подъ его покровъ; другая часть осталась въ неопредѣленно-невинномъ или не ненавистномъ видѣ вѣрованій, празднествъ и обычаевъ народныхъ. Такимъ образомъ, послѣ временъ двоевѣрія явнаго, открытаго и сознательнаго, настали времена двоевѣрія скрытаго, маскированнаго и безсознательнаго. Наибольшая часть вѣрованій, празднествъ и обычаевъ языческихъ остались въ народѣ и послѣ исчезновенія боговъ языческихъ; но они перестали быть сознаваемы имъ, какъ таковыя, а стали просто наслѣдіемъ отцовъ, которому оправданіе: «какъ отцы наши думали и жили и насъ научили, такъ думаемъ и живемъ и мы». Въ этомъ второмъ періодѣ скрытаго и безсознательнаго двоевѣрія народъ находится отчасти и до настоящаго времени, ибо и до сихъ поръ подъ именемъ суевѣрій, обычаевъ и обрядовъ, народныхъ праздниковъ и увеселеній, онъ еще весьма не мало удерживаетъ въ своей вѣрѣ и своемъ быту остатковъ язычества.

Съ точки зрѣнія не археологической все сказанное можетъ показаться очень грустнымъ. На это можетъ быть отвѣчено одно: такъ было и есть не у насъ только, а рѣшительно у всѣхъ христіанскихъ народовъ Европы, нисколько не исключая и крестителей нашихъ Грековъ [1]). Явленіе, общее всѣмъ, есть, очевидно, явленіе неизбѣжное и необходимое.

Подобно всѣмъ другимъ народамъ индо-европейскаго племени Славяне въ нѣкоторой степени возвышались до идеи единобожія [2]). Среди мно-

---

1) Греки и до настоящаго времени народъ суевѣрнѣйшій и замаскированно язычествуютъ никакъ не менѣе, если не гораздо болѣе, чѣмъ мы (до какой степени много языческаго оставалось у нихъ въ массахъ народныхъ въ концѣ VII вѣка, это показываютъ правила Трулльскаго собора 61, 62 и 65; относительно настоящаго времени мы можемъ указать книги: *Берн. Шмидта* Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum, — первая часть: Leipzig, 1871, и *Н. Г. Полита* Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων, — первая часть: Ἐν Ἀθήναις, 1871, въ которыхъ указываются и другія, существующія по нашему предмету, книги).

2) Книги относительно языческой миѳологіи Славянъ и въ частности Русскихъ и относительно языческихъ суевѣрій, остающихся у послѣднихъ: Начертаніе Славянской миѳологіи *М. Касторскаго,* Спб. 1841, Славянская миѳологія *Н. Костомарова,* Кіевъ 1847, Изслѣдованія о языческомъ богослуженіи древнихъ Славянъ *И. Срезневскаго,* Спб. 1848 г., Русскіе простонародные праздники и суевѣрные обряды *М. Снегирева,* въ четырехъ выпускахъ, Москва 1837 — 1839, Русская народная годовщина *П. Сахарова,* помѣщенная въ Сказаніяхъ Русскаго

жества своихъ боговъ они признавали единаго Бога вселенной, верховно господствующаго на небесахъ, произведшаго всѣхъ другихъ боговъ и раздѣлившаго между сими послѣдними вселенную въ частное вѣдѣніе. Этотъ единый небесный Богъ, родитель другихъ боговъ или «прабогъ», т. е. богъ по преимуществу, назывался у Славянъ именемъ сохранившимся, подобно какъ и извѣстныя имена почти всѣхъ другихъ боговъ, отъ древняго первоязыка индо-европейскихъ народовъ [1], — Сварогъ, что̀ значитъ по небу ходящій, на небѣ обитающій (Небоходитель, Небообитатель) [2]. Верховнаго Бога, по вѣрованіямъ Славянъ, какъ мы сейчасъ дали знать, окружалъ сонмъ низшихъ боговъ, частнымъ образомъ вѣдавшихъ міръ и людей и раздѣлявшихся на степени, смотря по ихъ близости къ этому Богу надъ ними самими [3]. Число низшихъ боговъ (прибоговъ) у различ-

---

народа,—тома 2-го кн. 7, Общерусскій дневникъ церковныхъ, народныхъ, семейныхъ праздниковъ и хозяйственныхъ занятій, примѣтъ и гаданій *А. С. Петрушевича*, Львовъ, 1865, Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу *А. Аѳанасьева*, три тома, Москва, 1866—1869.

[1]) Первоязыкъ индо-европейскихъ народовъ, исчезнувшій, подразумѣвается, съ ихъ раздѣленіемъ, въ наибольшей цѣлости сохранился въ языкѣ такъ называемомъ Санскритскомъ (что̀ значитъ — языкъ устроенный, обработанный), который былъ первымъ или древнѣйшимъ особымъ языкомъ Индѣйцевъ и который, весьма давно переставъ быть языкомъ говорнымъ, остается какъ языкъ мертвый, на подобіе латинскаго, старогреческаго, въ Браминскихъ священныхъ книгахъ (Ведахъ).

[2]) О признаваніи Славянами единаго небеснаго Бога говоритъ Гельмольдъ,— Chronic. Slavor. lib. 1, § 83 (а Прокопій Кесарійскій въ De bello Gothico, III, 14, подъ единымъ богомъ Славянъ, творцомъ молніи, разумѣетъ главнаго изъ низшихъ боговъ — Перуна). Что этотъ единый Богъ былъ Сварогъ, видно изъ того, что въ генеалогіи боговъ онъ (Сварогъ) ставится на первомъ мѣстѣ и что другіе боги суть его (Сварога) дѣти, Сварожичи (Ипатск. лѣтоп. подъ 1114 г., 2-го изд. стр. 200: сначала Сварогъ, потомъ Солнце царь, сынъ Свароговъ; въ словѣ христолюбца, о которомъ первой полов. тома стр. 681: «огневи молятся, зовуще его Сварожичемъ»; Дитмаръ Мерзебургскій, Chronic. lib. VI, с. 17, говоритъ, что первый изъ второстепенныхъ боговъ назывался у Славянъ Сварожичемъ, — Zuarasici). У Балтійскихъ Славянъ Сварогъ назывался Святовитомъ (Zuantevit, — Гельмольдъ, lib. II, § 12). Названіе Сварогъ изъясняется Санскритскими Svar — небо и ga хожденіе (*Буслаева* О вліяніи христіанства на Славянскій языкъ, стр. 50). — Что касается до слова Богъ, то одни видятъ нъ немъ Санскритское baha — счастіе, красота, сила, любовь, добродѣтель (все божественное, все доброе и желаемое) или bahy — многій, великій (bah — увеличиваться, возрастать) другіе производятъ отъ Санскритскаго bu — быть (Сущій, — Извѣстт. Акад. Н. т. 1 стр. 241 и т. 2 стр. 386, cfr ibid. стр. 522, также *Бусл.* ibid. стр. 122).

[3]) Гельмольдъ, lib. 1, § 83: Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristitias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum Deum in celis ceteris imperitantem, — illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero, distributis officiis obsequentes, de sanguine ejus processisse et unumquemque eo prestantiorem, quo proximiorem illi Deo deorum.

ныхъ славянскихъ народовъ было различно [1]). Прежде всего они боготворили небесныхъ физическихъ дѣятелей, поддерживающихъ жизнь земли, или ея жизнодавцевъ, именно — во-первыхъ, того невидимаго дѣятеля, который производитъ облака и молніи и испущаетъ дождь на землю; во-вторыхъ, солнце, которое освѣщаетъ ее и согрѣваетъ. Послѣ дѣятелей небесныхъ они боготворили дѣятеля надземнаго, т. е. вѣтеръ, который одуваетъ землю, очищаетъ и освѣжаетъ ея воздухъ. Затѣмъ, они признавали боговъ, имѣющихъ попеченіе собственно и непосредственно о людяхъ, и именно — во-первыхъ, боговъ, пекущихся обо всѣхъ людяхъ вообще съ ихъ общими нуждами и потребностями; во-вторыхъ, частнѣйшихъ покровителей и патроновъ домовъ или семействъ и отдѣльныхъ лицъ; въ-третьихъ, боговъ домашняго скота, который въ древнее время составлялъ главное богатство людей. Наконецъ, подобно другимъ языческимъ народамъ, они населяли низшими богами или полубогами разныя части земли или, точнѣе говоря, всю землю, по ея физическому раздѣленію на особыя части, — поля, лѣса, горы, воды и болота. Такъ какъ человѣкъ не только пользуется счастіемъ на землѣ, но и подвергается несчастіямъ, во главѣ которыхъ есть общее несчастіе всѣхъ людей — смерть, затѣмъ голодà, моры и пр., то Славяне, подобно всѣмъ другимъ народамъ, вѣрили не только въ боговъ добрыхъ, которые пеклись о нихъ, но и въ боговъ злыхъ, которые были имъ враждебны и ихъ преслѣдовали. Называя первыхъ боговъ общимъ именемъ боговъ бѣлыхъ (Бѣлбоговъ, Бѣлбогъ), послѣднихъ называли они общимъ именемъ боговъ черныхъ (Чернобоговъ, Чернобогъ) [2]).

Божество громовъ, молніи и дождей Русскіе называли Перуномъ, чтò значитъ ороситель, дождитель [3]). Солнце, каковое имя значитъ раждающій, творящій (или блистающій) [4]), они называли еще Дажьбогомъ, чтò значитъ свѣтящій, жгущій [5]), и Хорсомъ или Корсомъ, чтò значитъ творецъ, производитель [6]). Божество воздуха и вѣтровъ называли Стрибо-

———

1) Гельмольдъ ibidd.: Est autem Sclavis multiplex ydolatrie modus, non enim omnes in eandem superstitionis consuetudinem consentiunt.

2) Гельмольдъ lib. 1, § 52 (*Аѳан.* 9, 92). — Дитмаръ Мерзебургскій переводитъ слово бѣлый латинскимъ словомъ pulcher: Belegora (Бѣла гора), quod pulcher mons dicitur, Chronic. lib. VI c. 38 нач.; Beleknegini (Бѣлокнягиня), id est pulchra domina, lib. VIII c. 3.

3) *Аѳан.* I, 248.

4) Ibid. I, 70 fin.

5) Ibid. I, 65.

6) Бодянск. «Объ одномъ Прологѣ Московской духовной типографіи и о тождествѣ Славянскихъ божествъ Хорса и Даждьбога», въ Чтен. Общ. Ист. и Древн. годъ 1 (1846) кн. 2. Солнце, дѣйствующее на землю изъ отдаленія, непосредственно на землѣ воспроизводитъ себя въ огнѣ. Славяне поклонялись огню: «огневи молятся, зовуще его Сварожичемъ» (цитата нѣсколько выше).

гомъ, что̀ именно значитъ богъ воздуха (вѣтра)[1]). Общими божествами людей были: во-первыхъ, Лада, у западныхъ Славянъ назывался Сивой (Siwa), а у Поляковъ въ частности, по нѣкоторымъ свидѣтельствамъ, Живой, — богиня жизни людей, мира и согласія между ними, всякаго ихъ счастія и по преимуществу счастія семейнаго и супружескаго[2]); во-вторыхъ, Ярило (у западныхъ Славянъ Яровитъ), называвшійся иначе Туромъ (Туръ), — богъ войны и геройства или удальства, плодородія земли и людей, веселья и чувственныхъ наслажденій[3]). Божествами домовъ или семей и отдѣльныхъ людей были Родъ и Рожаницы[4]). Богомъ скота, вѣроятно, главнымъ и общимъ, имѣвшимъ подъ собою низшихъ боговъ по родамъ животныхъ, былъ Волосъ или Велесъ, можетъ быть

Съ большею вѣроятностію слѣдуетъ думать, что Славяне поклонялись огню не какъ отдѣльному божеству, а какъ воспроизведенію солнца, или какъ тому же солнцу, только въ земномъ его образѣ.

[1]) *Аѳан.* I, 320.

[2]) Бывъ перенесено съ богини супружеской любви на самую эту любовь, слово лада употреблялось въ старое время какъ ласкательное имя, которымъ супруги называли другъ друга. Въ Словѣ о полку Игоревомъ: «жены руськія въсплакали, а ркучи: уже намъ своихъ милыхъ ладъ ни мыслію смыслити» (по изд. въ Русскк. Достопп. III, 98 fin. и еще стрр. 216, 218 и 220). До-нынѣ употребляемыя слова, указывающія на характеръ Лады, — ладный, ладить. Въ народныхъ пѣсняхъ Лада постоянно называется Дидъ-Ладой: «ой Дидъ-Лада». Дидъ значитъ великій и составлялъ усвоенный Ладѣ эпитетъ, такъ что: «ой Дидъ-Лада» значитъ: «о великая Лада!»

[3]) Въ житіи Оттона Бомбергскаго говорится: Herovit (Яровитъ) lingua latina Mars dicitur,—Acta SS. Болландистовъ, Julii, t. 1 p. 409 fin. Что онъ былъ богомъ плодородія, это видно изъ свидѣтельства того же житія св. Оттона,— ibid. p. 408 fin. Что у насъ, съ именемъ Ярилы, онъ былъ богомъ чувственныхъ наслажденій, видно изъ того, что Ярила на праздникѣ его похоронъ изображался въ видѣ куклы съ огромнымъ мужскимъ дѣтороднымъ членомъ (*Аѳан.* I, 442 cfr, *Снегир.* IV, 55). Считаютъ за одно и то же съ Яровитомъ боговъ: Руевитъ, Ясонь или Хасонь (Jesse), видя въ названіяхъ особыя филологическія формы названія Яровитъ (*Аѳан.* I, 443 fin.). Что Туръ есть одно и то же съ Яровитомъ или Ярилой, относительно этого имѣемъ свидѣтельства: близь Загреба или Аграма въ Кроаціи есть мѣстность, которая похорватски называется Турово поле, а по нѣмецки Marsfeld (см. въ Древней и Новой Россіи 1879 г. въ № 8, статью: «Людевитъ Гай», стр. 280 col. 2); въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Россіи слово туръ есть слово не печатное и значитъ то же, что греческое φαλλός (свѣдѣніе сообщено однимъ товарищемъ по службѣ, родомъ изъ Саратовской губерніи; см. также *Снегир.* IV, 55 sub fin.; у Гомера въ Иліадѣ прилагательное θοῦρος, тождественное съ нашимъ туръ, есть постоянный эпитетъ Марса). Который-то изъ двухъ боговъ любви — Ярило или Лада назывался еще Кострубомъ (въ Малороссіи) и Костромою (въ Великороссіи, *Аѳан.* III, 724 fin. sqq).

[4]) Родъ или домовой былъ патрономъ цѣлыхъ семействъ или домовъ; рожаницы — патронессами отдѣльныхъ людей (соотвѣтствовали христіанскимъ ангеламъ-хранителямъ).

тождественный съ скандинавскимъ Valass, что̀ значитъ богъ воловъ. Изъ боговъ или какъ бы полубоговъ полей, лѣсовъ, горъ, водъ и болотъ наша русская миѳологія знаетъ — боговъ лѣсныхъ, которые отъ мѣстажительства назывались Лѣшими (лѣшій отъ лѣсъ, тоже что лѣсной), — богинь водяныхъ, которыя назывались Русалками, что̀ значитъ жительницы воды (первой полов. тома стр. 51), — боговъ болотныхъ, которыхъ собственнымъ названіемъ, какъ кажется, было Чёртъ (пословица: «сидитъ какъ чёртъ въ болотѣ»). Въ лѣтописи упоминаются еще божества Симарьглъ или Семарьглъ и Мокошь [1]), но что они такое были, пока остается вовсе неизвѣстнымъ [2]). Въ обличительныхъ словахъ, написанныхъ противъ язычествованія крещенныхъ Славянъ и принадлежащихъ къ литературѣ не исключительно нашей русской, а вообще восточно-славянской (Болгаро-Сербо-Русской) вмѣсто одного Симаргла лѣтописи называются двое — Сима и Реглъ, и потомъ еще упоминаются Буякини, Упири, Берегини, Вилы, Переплутъ, Троянъ [3]). Представителемъ боговъ черныхъ,

---

1) Подъ 980 г.: «постави (Владимиръ въ Кіевѣ) кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна..., и Хърса-Дажьбога, и Стрибога и Симарьга (*вар.* Семарьгла) и Мокошь».

2) Можно предполагать, что онѣ были божества не русскія, а инородческія, принятыя Владиміромъ или ранѣе его въ сонмъ русскихъ божествъ (и усвоенныя потомъ и русскимъ народомъ, ибо о нихъ говорится въ обличительныхъ словахъ).

3) Лѣтописи русской литературы и древности *Тихонр.*, т. IV, отд. 3, стрр. 90 и 97. Названіе Буякинь какъ будто должно (или можно) производить отъ слова: буй, буевище, что̀ значитъ кладбище (*Снегир.* I, 27 fin.) и слѣдовательно должно (можно) считать за духовъ женскаго рода, обитавшихъ на кладбищахъ. Упирь, тоже что нѣмецкое Вампиръ (Vampir, ѫ = ам) есть умершій, тяжко грѣшный и проклятый человѣкъ, который выходитъ по ночамъ изъ могилы, ходитъ по домамъ и сосетъ кровь у сонныхъ людей и особенно у младенцевъ (*Аѳан.* III, 557; Сербы и Греки смѣшиваютъ упирей съ оборотнями, которые у Малороссовъ вмѣстѣ съ другими Славянами — вовкулакъ, *Аѳан.* III, 525 sqq, и называютъ ихъ (упирей) первые вукодлаками, — *Караджс.* Рѣчникъ подъ симъ словомъ и Живот и обичаjи народа српскога, стр. 213; вторые — нашимъ славянскимъ именемъ βουρκόλακας, — *Б. Шмидта*, Das Volksleben der Neugriechen S. 157, *Дюканжа* Gloss. Graecit. подъ сл. Βουλκόλακα). Берегини, можетъ быть, другое названіе Русалокъ, данное имъ потому, что онѣ выходятъ изъ водъ на берега рѣкъ и проводятъ время въ сидѣніи на нихъ (Аѳанасьевъ принимаетъ ихъ за женскія существа, обитающія на горахъ, отъ древняго значенія слова брегъ—гора,—II, 529 fin., III, 124; въ нѣкоторыхъ сказаніяхъ замѣчается о берегиняхъ, что ихъ «нарицають тридевять (*вар.* тридесять) сестрениць, — у *Тихонр.* стрр. 89 нач., 92 нач., 108 нач.). Вилы у Сербовъ суть молодыя и красивыя существа женскаго пола, одѣтыя въ бѣлую, длинную одежду, съ распущенными косами, живущія по большимъ горнымъ возвышенностямъ и по утесамъ около воды, никому не чинящія зла и только жестокимъ образомъ мстящія, когда кто ихъ оскорбитъ, — *Караджс.* Рѣчникъ и Живот.

враждебныхъ человѣку, былъ, кажется, Дивъ, имѣвшій зловѣщимъ вѣстникомъ своимъ филина, который, будучи принимаемъ за него самаго (какъ его олицетвореніе), также назывался дивомъ [1]). За нимъ слѣдовали Мара, черная богиня язвъ и моровъ и вѣроятно вообще общественныхъ бѣдствій и Мо(а)рена или Мо(а)ряна, богиня смерти. Та и другая изъ нихъ, вѣроятно, имѣли немалое количество разныхъ именъ помощниковъ или помощницъ [2]).

Подобно всѣмъ народамъ міра и сообразно съ человѣческою способностью представленія, Славяне вообще и Русскіе въ частности представляли себѣ своихъ боговъ въ тѣлесныхъ образахъ земныхъ живыхъ существъ. Свѣдѣнія наши въ семъ отношеніи весьма ограничены. Изъ двухъ формъ представленія — первичной зооморфической и вторичной — антропоморфической Славяне, какъ кажется, держались уже исключительно второй, допуская только временныя превращенія своихъ боговъ въ животныхъ. Каждое божество было представляемо, какъ нужно думать, въ человѣческомъ образѣ, сообразно съ его внутренними свойствами и съ опредѣленными, ему приличными (и усвоенными), внѣшними аттрибутами. Но такъ какъ твердое установленіе отдѣльныхъ образовъ можетъ совершиться только при помощи живописи и скульптуры, а у Славянъ онѣ были въ самомъ первомъ зачаткѣ, то вѣроятно думать, что въ представле-

---

Что такое Переплутъ, остается пока вовсе необъясненнымъ. Подъ Трояномъ, какъ мы говорили прежде, со всею вѣроятностію должно разумѣть римскаго императора Траяна, внесеннаго сказаніями въ число боговъ по недоразумѣнію (первой полов. тома стр. 41 прим.).

1) Дивъ, тождественное съ латинскимъ Deus и греческимъ Θεός (косвенные падежи отъ Ζεύς—Διός, Δεῖ), собственно значащее свѣтлый, первоначально употреблялось о божествѣ въ добромъ смыслѣ (нынѣшнее значеніе словъ: дивный, дивно) и потомъ уже начало употребляться въ зломъ (что случилось съ словомъ и у Персовъ, у которыхъ div — злой духъ, *Аѳан.* I, 127 fin.). Вмѣстѣ съ божествомъ мужскаго рода — Дивомъ въ сказаніяхъ ставится божество женскаго рода — Дивія: «овъ Дыю жьреть, а другыи Дивіи», Библіографф. листы *Кеппена*, 1825 г., № 7, стр. 88 sub fin., cfr Лѣтописи Русск. литератур. *Тихонр.* IV, 3, 99). Какъ о божествѣ черномъ, которое наноситъ людямъ несчастія, о Дивѣ говорится въ словѣ о полку Игоревомъ: «уже вържеся Дивъ на землю» (русскую, которую страшно опустошали Половцы, — Русск. Достопп. III, 130); а о дивѣ-филинѣ, какъ птицѣ бога-Дива въ немъ же: «дивъ кличетъ връху древа» (предвѣщая несчастія,— ibid. стр. 38).

2) Вмѣсто Мары другихъ Славянъ, божества женскаго рода, у насъ Русскихъ, вѣроятно, былъ Моръ (морить), божество мужескаго рода, ибо слово моръ до сихъ поръ употребляется у насъ такъ, что заставляетъ предполагать существованіе языческаго чернаго бога: пришолъ, напалъ моръ на людей. У Сербовъ Мара—Куга и Морија, *Караджс.* Слов. По нашей русской миѳологіи помощницею смерти является Баба-яга (*Аѳан.* III, 586) и потомъ орудіями злыхъ божествъ между самими людьми — вѣдьмы (о которыхъ у него же въ томъ же томѣ).

ніяхъ о божествахъ у нихъ не было надлежащей рельефности (и твердой въ отношеніи къ частностямъ формъ установленности).

Наибольшую часть своихъ боговъ Русскіе изображали въ идолахъ или статуяхъ. Объ идолахъ Перуна, Хорса-Дажьбога, Стрибога, Симарьгла и Мокоши говоритъ лѣтопись [1]). Существованіе идоловъ Лады и Ярила заставляютъ предполагать донынѣ существующіе народные обычаи [2]). Случайно или неслучайно не упоминается объ идолѣ Волоса; если не случайно и онъ дѣйствительно не былъ изображаемъ въ идолахъ, то мы не можемъ сказать причины. Затѣмъ, у насъ по всей вѣроятности не были изображаемы въ идолахъ, подобно тому какъ не были изображаемы у западныхъ Славянъ, боги полей, лѣсовъ и водъ и вообще боги земные [3]); причиной сего кромѣ сравнительной неважности этихъ боговъ должно полагать то, что они собственнымъ своимъ лицомъ были слишкомъ близки къ людямъ и что имъ вмѣсто статуй можно было молиться на мѣстахъ ихъ жилищъ. Статуи были исключительно деревянныя [4]), а что касается до стороны исполнительной или художественной, то онѣ, конечно, болѣе намекали на живыхъ людей, чѣмъ дѣйствительно представляли ихъ.

Русскіе еще не доходили до того, чтобы строить для своихъ боговъ нарочитые храмы [5]). Они чтили ихъ и служили имъ, во-первыхъ, подъ открытымъ небомъ: на холмахъ, въ посвященныхъ имъ участкахъ лѣсовъ или священныхъ рощахъ, у воды — на колодцахъ, источникахъ и рѣкахъ, на хлѣбныхъ поляхъ, въ болотахъ; во-вторыхъ, въ собственныхъ храминахъ, именно — избахъ и овинахъ [6]).

Богослуженіе языческихъ Славянъ, какъ и другихъ народовъ, состояло въ принесеніи богамъ жертвъ и въ совершеніи передъ ними, — употребляя христіанское выраженіе, — службъ. Жертвы богамъ состояли въ закаланіи и сожженіи животныхъ, въ возліяніяхъ, въ приношеніи хлѣбовъ и всякихъ плодовъ земныхъ и вообще всего, въ чемъ нуждается въ своемъ быту человѣкъ. Какъ у всѣхъ Славянъ вообще, такъ и у Русскихъ въ частности были въ обычаѣ человѣческія жертвы, приносив-

---

[1]) Подъ 980 г.

[2]) На народныхъ игрищахъ, составляющихъ остатокъ языческихъ имъ празднованій, до сихъ поръ употребляютъ ихъ чучелы или куклы.

[3]) Гельмольдъ, lib. 1, § 83, говоритъ: alii (dei Sclavorum) silvas vel lucos inhabitant, quibus nullae sunt effigies expressae.

[4]) Это видно изъ того, что Владиміръ, поставившій въ Кіевѣ въ 980 г., очевидно, возможно великолѣпную статую Перуна, поставилъ ее деревянную и только отчасти присоединилъ въ ней къ дереву серебро и золото: «постави Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ». Cfr Ибнъ-Фоцлана у *Френа*, S. 9.

[5]) Что было уже у Славянъ западныхъ, см. у *Срезневск.* О языческ. богослуж.

[6]) Подъ овинами, т. е. въ подовиньяхъ, молились огню.

шіяся въ особенно важныхъ случаяхъ [1]). Службы богамъ состояли въ молитвахъ къ нимъ и въ богослужебныхъ болѣе или менѣе продолжительныхъ и сложныхъ церемоніяхъ, въ составъ которыхъ входило пѣніе пѣсней, игры и пляски, изъ коихъ первыя (игры) въ вещественныхъ дѣйствіяхъ изображали духовное, а вторыя вообще служили внѣшнимъ выраженіемъ внутреннихъ чувствъ.

Вопроса о томъ, кѣмъ совершалось у Русскихъ богослуженіе и были ли у нихъ нарочитые жрецы, мы уже касались выше. Нарочитыхъ жрецовъ не было, и общественное богослуженіе совершалось князьями, начальниками, старцами или стариками и вообще людьми въ данномъ мѣстѣ и въ данное время почетнѣйшими, а частное или домашнее богослуженіе совершалось главами семействъ. Съ богослуженіемъ у всѣхъ языческихъ народовъ неразрывно соединено было гаданіе, вопрошаніе о благоволеніи или неблаговоленіи боговъ къ людямъ и къ совершеннымъ или предпринимаемымъ ими дѣйствіямъ. Таинственная наука гаданія требовала спеціальныхъ людей, и таковыми были у насъ волхвы, представлявшіе собою жрецовъ другихъ языческихъ народовъ только отчасти (имѣвшіе значеніе въ народѣ, какъ мы говорили выше, весьма большое).

Русскіе вѣрили въ безсмертіе души и въ загробную жизнь и по крайней мѣрѣ отчасти признавали награды и наказанія за дѣла здѣшней жизни [2]). Жилище душъ они полагали на нѣкоемъ островѣ Буянѣ [3]), находящемся на морѣ-на-океанѣ [4]). Впрочемъ, по ихъ представленіямъ, на нѣкоторую часть года, на наше христіанское время отъ Пасхи до Троицына дня, души ежегодно возвращались въ этотъ міръ [5]). Тѣла покойниковъ они сожигали и обыкновенно въ лодкахъ [6]) затѣмъ, чтобы души въ послѣднихъ могли переправляться въ мѣста своего обитанія. На мѣстахъ сожженія тѣлъ (и надъ остававшимися отъ нихъ костями) насыпали холмы [7]) или же собирали кости въ «судины малы» (небольшіе

---

1) Первой полов. тома стр. 130 прим.

2) У *Срезневск*. О языческ. богослуж.

3) Отъ того кладбища — буи, буевища.

4) *Аѳан*. II, 131, 140.

5) Въ великій четвергъ кликами мертвыхъ (Стоглавъ гл. 41, вопр. 26, Казанск. изд. стр. 190), т. е. привѣтствовали ихъ, возвращающихся съ того свѣта; въ Троицкую субботу справляли на кладбищахъ поминки и тризны по мертвымъ (Стогл. гл. 41, вопр. 23, Казанск. изд. стр. 187), т. е. провожали ихъ на тотъ свѣтъ (До сихъ поръ сохраняющееся народное вѣрованіе, что души мертвыхъ выпускаются изъ ада къ Свѣтлому дню и снова въ него запираются къ Троицыну дню).

6) Ибнъ-Фоцланъ у *Френа*, SS. 11 и 13 (по нашей лѣтописи во введеніи сожигали на великихъ кладахъ, но можно полагать, что о поставленіи лодокъ на колоды, на которыхъ онѣ и у Ибнъ-Фоцлана, S. 13, въ лѣтописи не досказано).

7) Ибнъ-Фоцл. ibid. S. 21.

суде̂нцы) и поставляли либо «на столпѣ, на путѣхъ», либо на холмахъ[1]). Похороны покойниковъ справляли пиршествами и тризнами, — воинскими играми[2]). Черезъ годъ послѣ смерти на могилахъ покойниковъ устрояли большіе поминальные обѣды[3]). Кромѣ того души всѣхъ умершихъ людей ежегодно чествовали нѣсколькими нарочитыми поминовеніями или поминовенными празднествами[4]).

На первомъ мѣстѣ Русскіе боготворили небесныхъ дѣятелей, поддерживающихъ жизнь земли и людей. Естественно, что и годовые праздники ихъ прежде всего долженствовали быть посвящены симъ послѣднимъ. Такъ какъ оба божества дѣйствуютъ въ тѣсной связи одно съ другимъ и взаимно другъ друга дополняютъ, то, какъ кажется, праздники имъ были общіе, и именно — три изъ четырехъ въ дни солнечные или Солнцевы и одинъ въ день Перуновъ. Годовое отношеніе солнца къ землѣ раздѣляется на два періода: въ продолженіе одного оно печется о ней и животворитъ ее, въ продолженіе другаго какъ бы оставляетъ ее своими попеченіями. Періодъ попеченій, какъ понятно, и долженъ былъ составлять время празднествъ въ честь Солнца и вмѣстѣ съ нимъ Перуна. Постепенная прогрессія этого періода имѣетъ три термина: въ Декабрѣ мѣсяцѣ, достигнувъ своего наибольшаго удаленія отъ земли, солнце снова поворачивается на лѣто (12 Декабря Спиридона солноворота); въ Мартѣ мѣсяцѣ солнце сравниваетъ день съ ночью и начинаетъ его удлиннять, а въ то же время, перевѣсивъ надъ холодомъ, постепенно начинаетъ прибавлять тепла; въ Іюнѣ мѣсяцѣ солнце доводитъ день до наибольшей продолжительности и тепло до наибольшей степени силы. Эти три солнечные термина и были временами праздниковъ Солнцу и Перуну: первый праздникомъ новаго года, второй — весны, третій — лѣта. Первый праздникъ назывался Колядой или Коледой, что изъ латинскаго Calendae и представляетъ собою усвоенное Славянами римское названіе новаго года (Calendae Jannuarii); языческія названія другихъ двухъ праздниковъ неизвѣстны. Четвертый годовой праздникъ въ честь солнца и Перуна праздновался въ день послѣдняго, именно — или въ неопредѣленный и случайный день перваго дождя и грома или въ опредѣленный, но намъ

---

1) Лѣтопись во введеніи и Ибнъ-Даста у *Хвольсона,* стр. 29.

2) Ольга сотворила тризну Игорю и не велѣла творить тризны надъ собой, — лѣтоп. подъ 945 и 969 гг. (Въ одномъ чинѣ исповѣди налагается епитимія на того, кто «по мертвеци дрался», — Сvнод. ркпп. по Опис. *Горск.* и *Невостр.* № 153, л. 290, стр. 282. Такъ какъ тризны или драки по мертвецамъ происходили на кладбищахъ, то отсюда буйный — человѣкъ храбрый, драчунъ, а буяти — νεανιεύομαι, — *Будил.* Языкъ XIII сл. Григ. Богосл., стр. 110).

3) Ибнъ-Даста ibid.

4) Спеціальное сочиненіе по нашему предмету: *А. А. Котляревскаго,* О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ Славянъ, Москва, 1868.

неизвѣстный, день около времени перваго дождя и грома [1]). Изъ праздниковъ другимъ богамъ, по указаніямъ современнаго народнаго быта, извѣстны: въ честь Лады два, въ честь Ярилы два и одинъ въ честь Волоса [2]). Съ большою вѣроятностію должно предполагать, что кромѣ праздниковъ годовыхъ были еще у Русскихъ праздники мѣсячные, совершавшіеся въ началѣ каждаго луннаго мѣсяца, и не невѣроятно предполагать, что были у нихъ праздники недѣльные, совершавшіеся черезъ шесть дней въ седьмой (такъ какъ недѣли у языческихъ Славянъ, подобно нашимъ еврейско-христіанскимъ, были семидневныя) [3]).

Итакъ, въ первое время послѣ принятія христіанства, наши предки въ своей низшей массѣ или въ своемъ большинствѣ, буквальнымъ образомъ ставъ двоевѣрными и только присоединивъ христіанство къ язычеству, но не поставивъ его на мѣсто послѣдняго, съ одной стороны молились и праздновали Богу христіанскому съ сонмомъ Его святыхъ или — по ихъ представленіямъ — богамъ христіанскимъ, а съ другой стороны, молились и праздновали своимъ прежнимъ богамъ языческимъ. Тотъ и другой культъ стояли рядомъ и практиковались одновременно: праздновался годовой кругъ общественныхъ праздниковъ христіанскихъ и одновременно съ нимъ праздновался таковой же кругъ праздниковъ языческихъ; совершались домашнія требы чрезъ священниковъ по христіански и въ то же время совершались онѣ черезъ стариковъ и черезъ волхвовъ и по язычески; творилась домашняя молитва Богу и святымъ христіанскимъ и вмѣстѣ съ ними и богамъ языческимъ. Общественные идолы языческіе были сокрушены, общественныя моленія и праздники языческіе были запрещены; но этимъ язычествованіе новокрещенныхъ Русскихъ, какъ уже мы говорили выше, могло быть только стѣснено, а не уничтожено. Мы не знаемъ, имѣли ли Русскіе вмѣстѣ съ общественными идолами и домашнихъ, такъ, чтобы послѣ уничтоженія однихъ, употреблять въ случаяхъ общественныхъ молитвъ другихъ. Но, во-первыхъ, они могли

---

[1]) Можно предполагать, что въ первый или въ опредѣленный ближайшій четвергъ, который какъ день недѣльный посвященъ былъ Перуну (какъ у Римлянъ Юпитеру, который былъ тотъ же Перунъ, — у нѣкоторыхъ изъ западныхъ Славянъ четвергъ до сихъ поръ — Перуновъ день: Perendan), послѣ перваго дождя и грома. Извѣстно присловіе: «послѣ дождика въ четвергъ», означающее никогда (и соотвѣтствующее латинскому: ad calendas graecas). Происхожденіе присловія представляется вѣроятнымъ объяснять такъ, что когда въ христіанствѣ запрещено было празднованіе нашего четверга, то и начали ссылаться на него, какъ на праздникъ, который никогда не имѣлъ быть празднуемъ (я сдѣлаю, исполню то-то послѣ дождика въ четвергъ, т. е. въ нашъ праздникъ, а такъ какъ этотъ праздникъ, бывъ запрещенъ, никогда не имѣлъ быть празднуемъ, то...).

[2]) О времени праздниковъ см. нѣсколько ниже.

[3]) См. нѣсколько ниже.

обходиться и безъ всякихъ идоловъ, довольствуясь имѣть предъ глазами и какое бы то ни было вещественное напоминаніе о богахъ, — какой нибудь символъ того или другаго изъ нихъ, какую нибудь вещь, считавшуюся тому или другому посвященною, или наконецъ простое собственное нахожденіе на мѣстѣ предполагаемаго поприща дѣятельности, на мѣстѣ воображаемаго жительства того или другаго. Во-вторыхъ, если они считали идоловъ необходимой принадлежностью общественнаго богослуженія и празднествъ, то, при ихъ неприхотливости въ отношеніи къ совершенству формъ идоловъ, они легко могли создавать ихъ на каждый данный случай. Идолы Русскихъ были не то, что Фидіевы Аѳины-Паллады, которыя, въ случаѣ гибели, оставались бы незамѣнимыми: обтёсанный и получившій только нѣкоторые намёки на человѣческую форму деревянный чурбанъ, соломенная чучела могли быть для Русскихъ совершенно достаточными идолами. Общественныя языческія моленія и празднованія были запрещены правительствомъ; но наблюдать за ненарушеніемъ этого запрещенія оно имѣло нѣкоторую возможность только въ городахъ и нисколько не въ деревняхъ, гдѣ начальники, бывшіе изъ мѣстныхъ жителей (деревенскіе старосты), были совершенно такіе же двоевѣрцы, какъ и всѣ другіе. Слѣдовательно, не смотря на запрещеніе, общественныя моленія и празднованія за чертой городовъ могли совершаться съ такой же полной свободой, какъ и прежде. Мы не говоримъ о молитвахъ и празднованіяхъ языческимъ богамъ домашнихъ; въ домъ надзоръ правительства не могъ проникать ни въ селахъ, ни въ городахъ, и ясно, что этотъ видъ язычествованія и послѣ введенія христіанства остался совершенно свободнымъ на всемъ пространствѣ Руси. Мы не имѣемъ древнихъ литературныхъ памятниковъ, которые бы изображали двоевѣріе первыхъ русскихъ христіанъ во всей полнотѣ и со всею наглядностью, такъ чтобы давали созерцать живыя готовыя картины. Но мы имѣемъ не малое количество древнихъ памятниковъ, и въ томъ числѣ нѣкоторые оффиціальнаго характера, которые прямо и ясно говорятъ о немъ и которые поставляютъ дѣло внѣ всякаго сомнѣнія. Все сказанное нами выше есть не болѣе какъ простой комментарій къ прямымъ и яснымъ свидѣтельствамъ помянутыхъ памятниковъ [1]).

---

[1]) См. обличительныя слова противъ двоевѣрно живущихъ христіанъ въ Лѣтописяхъ русской литературы и древности *Тихонр.* т. IV, отд. 3, стр. 83 sqq. Самое слово двоевѣріе не есть слово новаго сочиненія, но принадлежащее нашимъ словамъ («христіане двоевѣрно живущіи», ibid. стрр. 89 и 91 начч.). Подъ свидѣтельствомъ оффиціальнаго характера разумѣемъ свидѣтельство митр. Іоанна въ Правилѣ черноризцу Іакову, по изд. преосв. Макарія въ Исторіи, т. II, изд. 2, стр. 372, § 15: «А иже (христіане) жрутъ бѣсомъ и болотомъ и кладеземъ»...

Намъ, по нашимъ понятіямъ, не совсѣмъ легко представляются эти люди двоевѣрные, сочетавающіе свѣтъ съ тьмой, въ одно и то же время и съ одинаковымъ усердіемъ служащіе истинѣ и лжи и видящіе первую и направо и налѣво. Но мы знаемъ изъ Священной Исторіи, что древніе Израильтяне очень не рѣдко страдали этою болѣзнью двоевѣрія, служивъ въ одно и то же время и Іеговѣ и богамъ языковъ. У насъ въ Россіи и въ настоящее время состояніе двоевѣрія можетъ быть видимо и наблюдаемо на самомъ дѣлѣ: нѣкоторые изъ крещенныхъ инородцевъ нашихъ представляютъ собою въ одно и то же время и христіанъ и язычниковъ, или именно — тѣхъ христіанъ двоевѣрныхъ, какими были мы сами въ началѣ нашего христіанства.

Какъ долго продолжался у насъ періодъ открытаго и настоящаго двоевѣрія, это одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, на которые нельзя отвѣчать прямымъ и положительнымъ образомъ. Въ различныхъ мѣстахъ онъ кончился въ различное время, имѣвъ разную и весьма разнообразную продолжительность, отъ сравнительно очень недолгой до сравнительно весьма долгой. Само собою понятно, что его исчезновеніе началось съ мѣстъ центральнѣйшихъ, бывшихъ средоточіями представителей истиннаго христіанства, и отъ центровъ шло постепенно къ окружностямъ, обнимая сплошь всѣ цѣлыя тѣмъ скорѣе, чѣмъ кратче были радіусы. Припомнивъ исторію распространенія христіанства на Руси, а именно — что первоначально крещена была только Русь собственная, а Русь инородческая была постепенно крестима послѣ, читатель пойметъ, что сказанное нами выше должно быть относимо къ Руси собственной: въ мѣстахъ крещенныхъ разновременно послѣ, естественно, были и свои собственные періоды двоевѣрія. У инородцевъ, какъ необходимо предполагать, эти періоды двоевѣрія были значительно продолжительнѣе, чѣмъ у природныхъ Русскихъ, а у нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ мы положительно знаемъ, они были и чрезвычайно продолжительны (напр. Чудь Водской пятины въ Новгородской области, крещенная, можетъ быть, еще въ періодъ домонгольскій и едва ли позднѣе XIII вѣка, оставалась двоевѣрною до половины XVI в.).

Какое приблизительно время послѣ крещенія Владиміромъ Руси оставалось двоевѣріе въ самыхъ центрахъ, съ которыхъ началось его исчезновеніе, къ указанію этого можетъ служить извѣстный намъ одинъ примѣръ. Между 1073—78 годами при князѣ Глѣбѣ Святославичѣ (внукѣ Ярослава, правнукѣ Владиміра св.) въ Новгородѣ явился волхвъ, хотѣвшій сдѣлать попытку изгнанія изъ него вѣры христіанской. Когда епископъ, видя успѣхъ проповѣди волхва въ народѣ, вышелъ обличать его, то князь и его дружина стали на сторонѣ послѣдняго, а весь народъ сталъ за волхва и хотѣлъ убить епископа (спасеннаго только мужествомъ и находчивостью князя). Такое отношеніе народа къ епископу

и волхву показываетъ, что онъ былъ еще настоящій полуязычникъ съ перевѣсомъ сочувствій на сторону язычества и что послѣднее у него еще вовсе не началось растворяться въ христіанствѣ. Относительно Новгорода слѣдуетъ думать, что въ немъ, какъ наиболѣе народноправномъ и свободномъ, христіанство утверждалось медленнѣе, чѣмъ въ какомъ нибудь другомъ центрѣ, ибо въ немъ была бо́льшая свобода для оппозиціонной проповѣди волхвовъ и всѣхъ вообще враговъ христіанства (какъ и крещенъ онъ былъ огнемъ и мечемъ). Но если мы примемъ, т. е. предположимъ, что въ усвоеніи христіанства онъ отсталъ отъ другихъ центровъ все таки не слишкомъ на много, то нужно будетъ думать, что время полнаго еще господства въ немъ язычества было въ другихъ центрахъ не болѣе какъ только временемъ перваго перехода отъ язычества къ христіанству.

Верхнимъ меньшинствомъ общества христіанство было принято въ подлинномъ значеніи единой вѣры истинной, имѣвшей не стать рядомъ съ язычествомъ, а замѣнить его, такъ что это меньшинство, бывъ обращено и крещено, изъ языческаго прямо стало одновѣрно христіанскимъ, безъ предварительнаго періода открытаго двоевѣрія. Сверху истинный взглядъ на христіанство постепенно, скоро или не скоро, долженъ былъ распространяться и книзу и наконецъ стать общимъ взглядомъ всего народа, вмѣстѣ съ чѣмъ долженъ былъ окончиться въ народѣ и періодъ открытаго двоевѣрія. Послѣ исчезнованія боговъ, которые постепенно стали для своихъ бывшихъ чтителей бѣсами и демонами и нечистою силою, наступили весьма долгія, отчасти и до сихъ поръ продолжающіяся, времена полуязычества такъ сказать акефальнаго, безглаваго и безъименнаго, двоевѣрія скрытаго и маскированнаго.

Съ богами языческими народъ скоро или не скоро долженъ былъ разстаться, потому что тутъ невозможно было какое либо примиреніе и какой нибудь компромиссъ. Какъ скоро явилось и утвердилось въ народѣ сознаніе, что они суть ложь и вражда противъ истиннаго Бога, имъ наставалъ неминуемый конецъ, ибо другаго исхода тутъ не было. Но послѣ боговъ имѣло возможность уцѣлѣть очень многое. Боги были, наконецъ, оставлены и не чтимы; но совершавшіяся въ честъ ихъ празднества и принадлежавшіе къ ихъ культу религіозные обычаи и обряды могли остаться и послѣ нихъ въ видѣ празднествъ, обычаевъ и обрядовъ народныхъ, или же бывъ соединены и слиты съ праздниками, обрядами и обычаями христіанскими. По подобію всѣхъ другихъ христіанскихъ народовъ это случилось и у насъ Русскихъ. Каждому извѣстно, что еще и до настоящаго времени бытъ народа полонъ остатками языческихъ праздниковъ и обрядовъ языческаго культа.

Языческій праздникъ Коляды или новаго года, первый въ году изъ праздниковъ Солнцу и Перуну, былъ соединенъ съ христіанскимъ празд-

никомъ Рождества Христова и вообще со всѣмъ праздникомъ такъ называемаго двѣнадцатидневія (δωδεκαήμερον) или 12 дней отъ Рождества Христова до Богоявленія. Народные обряды, игры и увеселенія этого времени суть именно остатокъ языческаго праздника новолѣтія[1]). Праздникъ весны или второй Солнца и Перуна, приходившійся на великій постъ, былъ перенесенъ на недѣлю, предшествующую этому послѣднему, и составляетъ нашу теперешнюю масляницу[2]). Праздникъ лѣта

---

1) Въ Малороссіи, у Болгаръ и у Сербовъ вечеромъ наканунѣ Рождества Христова или въ Рождественскій сочельникъ устроается особая обрядовая трапеза (*Петрушевича* Общерусск. дневникъ стр. 85, *Каравелова* Памятники народнаго быта Болгаръ стр. 276 fin., *Караджича* Рѣчникъ подъ сл. Божиѣ и «Живот» стр. 3): это трапеза Солнцу и Перуну, съ моленіемъ къ нимъ о плодородіи и благополучіи наступающаго года (почему и вечеръ Рождественскаго сочельника называется у Малороссовъ щедрымъ вечеромъ, cfr *Снегир.* II, 9). Гаданья святочныя выражаютъ желаніе людей (въ настоящее время исключительно молодыхъ) узнать свою судьбу въ наступающій годъ. Переряживанія, имѣющія тотъ собственный смыслъ, чтобы подъ маской и подъ чужимъ видомъ укрыться отъ дѣйствія злыхъ боговъ и отъ служащихъ ихъ орудіями злыхъ людей, употребляются о святкахъ потому, что въ продолженіе ихъ злые боги стараются вредить и причинять зло людямъ посредствомъ такъ называемыхъ у насъ васильчиковъ (отъ того, что они преимущественно злы въ Васильевъ вечеръ, — подъ новый годъ; — а почему злые боги стараются особенно вредить людямъ и посылаютъ своихъ васильчиковъ именно въ это время, несовсѣмъ ясно). Въ древнее время святки назывались у насъ Корочюномъ (Новгор. 1 лѣт. подъ 1143 г., — какъ у Карпаторуссовъ и другихъ нѣкоторыхъ Славянъ они до сихъ поръ называются, *Снегир.* I, 49; «задать кому карачунъ» значитъ задать кому святки, задать кому праздникъ, т. е. отдѣлать кого). Карачунъ, по всей вѣроятности, есть одно и то же съ болгарскимъ Караканчо (*Каравел.* ibid. стр. 278 fin.); а болгарскій Караконча есть одно и то же съ новогреческими Καλικάντζαροι; новогреческіе же Каликанцары суть именно злые духи (въ нѣкоторыхъ мѣстахъ представляемые такъ же, какъ у насъ васильчики, маленькими нагими мальчиками въ колпакахъ), являющіеся на землю, чтобы наносить вредъ и досаждать людямъ, на 12 дней отъ Рождества Христова до Крещенія (о нихъ *Полита* Μελέτη ἐπὶ βίου стр. 67 и *Шмидта* Das Volksleben S. 142). Святочные Авсень (Овсень, Усень) или Таусень и Плуга (у Румыновъ Plugul) пока остаются необъясненными удовлетворительно.—Объ языческомъ празднованіи январскихъ каландъ или нашихъ святокъ Греками говоритъ Трулльскій соборъ въ пр. 62; о самомъ празднованіи, остающемся какъ и у насъ до настоящаго времени, см. въ Пидаліонѣ, въ примѣч. къ сейчасъ указанному правилу Трулльскаго собора.

2) Мы Русскіе во времена предъисторическія (и потомъ очень долго и во времена историческія) считали годы или начинали новый годъ не съ Январскаго термина натуральнаго года, а съ Мартовскаго, какъ это было и у классическихъ Грековъ и Римлянъ въ древнѣйшее время. Поэтому у насъ второй праздникъ Солнца и Перуна былъ вмѣстѣ и гражданскимъ праздникомъ новаго года. — О празднованіи Мартовскаго языческаго праздника, соотвѣтствующаго нашей масляницѣ, Греками см. въ указанномъ 62 пр. Трулльскаго собора, въ тол-

или третій Солнца и Перуна былъ соединенъ съ праздникомъ Іоанна Крестителя или по просторѣчію Ивана Купалы (24 Іюня) [1]. Четвертый праздникъ Солнцу и Перуну и именно Перуновъ, какъ даютъ знать сохранившіяся до насотящаго времени нѣкоторыя указанія, былъ соединенъ съ праздникомъ Пасхи [2]. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Россіи доселѣ празднуются два праздника Ярилы — одинъ въ концѣ Апрѣля, другой — во всѣхсвятское заговѣнье [3]. Почти во всей Россіи до настоящаго времени празднуются два праздника Лады — одинъ на такъ называемую красную горку (Ѳомино воскресенье), другой въ Семикъ — Троицынъ

кованіи на правило Вальсамоновомъ (у Ралли и П. II, 450) и въ примѣчаніи къ нему Пидаліона. — О масляницѣ пекутъ у насъ блины или аладьи потому, что суббота сырной недѣли или масляничная есть день вселенскаго поминовенія родителей (т. е. по случаю праздника языческаго распространили поминовеніе христіанское на всю недѣлю).

[1]) Купала не есть языческое божество, какъ баснословятъ наши миѳологи, а простонародное прозваніе Іоанна Крестителя. Купала, купатель, отъ купаю, т. е. крещаю: Иванъ купавшій, т. е. крестившій, Христа, — Креститель (встрѣчали мы, что и въ богослужебныхъ книгахъ крещеніе просторѣчиво называется купаніемъ). — Объ языческомъ празднованіи нашего купальницкаго праздника Греками см. у Вальсамона въ толкованіи на 65 пр. Трулльск. соб. (у Ралли и П. II, 459 нач.) и отчасти въ Пидаліонѣ въ примѣчаніи на тоже правило.

[2]) Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Россіи святая недѣля называется гремяцкою недѣлей (*Сахар.* стр. 75); существуетъ примѣта, что на святой недѣлѣ громъ къ урожаю (*Петруш.* стр. 40); въ Малороссіи кости отъ пасхальнаго агненка или поросенка зарываютъ на хлѣбныхъ поляхъ, чтобы не было глада (ibidd. и *Снегир.* I, 160; передъ временами Владимирскаго собора 1274 г. въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Россіи въ нощь святаго воскресенія, подъ которымъ, кажется, должно разумѣть не каждое воскресеніе, а именно Свѣтлое, совершали языческій праздникъ, аки Діонисовъ, посредствомъ висканія и ржанія вкупѣ мужей и женъ, — дѣяній собора конецъ, въ ркпп.; въ Галиціи въ нѣкоторыхъ мѣстахъ кличутъ Вородая, — *Петруш.* ibidd.: что значитъ этотъ Вородай?). Никифоръ исповѣдникъ въ одномъ изъ своихъ правилъ запрещаетъ τὰς πεμπτὰς φυλάττειν, т. е. хранить четверги (у Ралли и П. IV, 431, пр. 4). Въ Пидаліонѣ это поясняется: «у Армянъ и у (православныхъ) христіанъ востока (Малой Азіи) вошло въ обычай и до сихъ поръ остается соблюдаемымъ, чтобы не работать во всѣ четверги отъ Пасхи до четверга Вознесенія, можетъ быть ради почитанія этого (послѣдняго) четверга» (въ примѣч. къ правилу Никифора, Закинѳск. 1864 г. изд. стр. 732). Эти четверги не представляютъ ли собою четверговъ Зевса-Перуна? Замѣтимъ здѣсь кстати, что какъ у насъ по представленіямъ народнымъ, гремитъ теперь на небѣ вмѣсто Перуна пророкъ Илія, такъ и у Грековъ вмѣсто Зевеса онъ же, см. житіе Андрея Юродиваго въ Acta SS. Болландистовъ, Maii t. VI p. 81.

[3]) Бѣсовскія потѣхи въ первый понедѣльникъ Петрова поста, о которыхъ говоритъ Стоглавъ (гл. 41, вопр. 27, Казанск. изд. стр. 191), составляли окончаніе праздника Ярилы (см. у *Снегир.* IV, 59 fin. выписку изъ Тихона Задонскаго).

день. Праздникъ Волоса соединенъ съ праздникомъ св. Георгія (23 Апрѣля), при чемъ на сего святаго перенесена и роль покровителя животныхъ [1]). Домовой праздникъ Рода и Рожаницъ, нынѣ совсѣмъ исчезнувшій, долгое время совершался на другой день Рождества Христова въ праздникъ собора Богородицы [2]). Случаи домашней жизни, которые въ язычествѣ, такъ же какъ и въ христіанствѣ, сопровождались религіозными дѣйствіями, именно: рожденія, свадьбы, похороны, какъ извѣстно, и до настоящаго времени изобилуютъ остатками языческихъ религіозныхъ обрядовъ подъ именемъ народныхъ обычаевъ.

Праздновавъ и празднуя всѣ помянутые языческіе праздники и совершавъ и совершая при всѣхъ указанныхъ случаяхъ религіозные языческіе обряды, народъ язычествовалъ (послѣ забытія языческихъ боговъ) и язычествуетъ нисколько не сознательно: но языческое тѣмъ не менѣе остается языческимъ. Въ настоящее время праздники и обычаи народные уже мало носятъ явныхъ слѣдовъ язычества; однако и въ настоящее время на праздничныхъ и на похоронныхъ обѣдахъ и при поминовеніяхъ родителей на могилахъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ творятся языческія возліянія въ честь боговъ или покойникамъ совершенно поязычески. Но чѣмъ далѣе назадъ, тѣмъ языческое сохранялось цѣлѣе и полнѣе. Объ этомъ мы можемъ судить по примѣру другихъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Греціи и во всей Болгаріи до настоящаго времени въ день св. Георгія закалается въ честь его (вмѣсто замѣненнаго имъ Волоса) настоящая

---

1) А св. Власій, представляющій собою трансформацію Волоса по созвучію, есть какъ бы помощникъ св. Георгія. — О праздновании св. Георгію у Грековъ и Болгаръ совсѣмъ по-язычески см. сейчасъ ниже.

2) Совершался потому, что этотъ праздникъ принимался у Грековъ за праздникъ «родинъ» Богородицы (λοχειῶν, — Трулльск. соб. пр. 79, cfr въ Пидаліонѣ примѣчаніе къ сему правилу). — Трапеза, ставившаяся Роду и Рожаницамъ, освящалась тропаремъ Богородицы, — см. обличительныя слова въ Лѣтт. *Тихонр.* (въ Малороссіи еще въ концѣ XVI в. на другой день Рождества Христова приносили въ церковь «муку съ сыромъ варену», мняще въ честь Богородицы, — Акты Западн. Россіи, т. IV, №№ 22 и 33, стрр. 30 и 44). — Что касается до ежемѣсячныхъ языческихъ праздниковъ, то съ совершенною вѣроятностію предполагаютъ, что 12 пятницъ въ году, къ которымъ народъ питаетъ особенное уваженіе воспроизводятъ собою эти праздники. За еженедѣльный языческій праздникъ Славянъ должно принимать ту же пятницу (которая въ язычествѣ была посвящена у нихъ Ладѣ или Сивѣ, *Аѳан.* I, 230, и симъ объяснять, что народъ питаетъ особенное уваженіе къ св. Параскевѣ-Пятницѣ и что у Болгаръ она считается матерію св. Недѣли; Стоглавъ, гл. 41 вопр. 21: «является (лживымъ пророкамъ) святая Пятница и святая Анастасія (Воскресеніе, т. е. Болгарская св. Недѣля) и велятъ имъ заповѣдати хрестьяномъ»..., cfr *Снегир.* I, 188; въ Малороссіи у простаго народа еще въ концѣ XVI в. недѣльнымъ праздникомъ была пятница, а не воскресенье, — Акты Зап. Росс. ibid., стрр. 29 и 44).

языческая жертва [1]). У Сербовъ и у Болгаръ наканунѣ Рождества Христова зажигается на очагахъ домовъ такъ называемый бадиякъ, — сырая дубовая плаха, которая оставляется горѣть (медленнымъ огнемъ, тлѣть) до Крещенія: это несомнѣнно въ подлинномъ видѣ остатокъ языческаго обряда [2]).

Былъ отдѣлъ вѣрованій языческихъ, который цѣликомъ долженъ былъ перейдти въ христіанство и навсегда остаться въ народѣ въ своемъ подлинномъ видѣ. Это вѣра въ боговъ черныхъ. Въ богахъ черныхъ язычество признавало начало зла, подобно тому, какъ христіанство признаетъ его въ демонахъ. По общему признаку представителей зла, черные языческіе боги были отождествлены съ христіанскими демонами, а поэтому и вполнѣ остались въ вѣрованіяхъ народныхъ, какъ будто бы признаваемые ученіемъ христіанскимъ. Между тѣмъ черные боги языческіе не имѣютъ ничего общаго съ демонами христіанскими (за исключеніемъ того, что вѣра въ нихъ, какъ и во всѣхъ языческихъ боговъ, есть лесть демонская). Послѣдніе суть представители и дѣятели зла нравственнаго, первые же признавались виновниками золъ физическихъ. Удерживая языческія представленія и понятія, простой народъ и до настоящаго времени твердо вѣритъ, что физическія бѣдствія суть дѣйствія нечистой силы — его прежнихъ боговъ черныхъ, и сообразно съ своей вѣрой борется съ ними не раціональными, а своими языческими средствами — заклинаніями, заговорами, совершеніемъ языческихъ обрядовъ [3]). Вмѣстѣ съ самыми черными богами онъ твердо вѣритъ въ ихъ орудія между людьми живыми и мертвыми — колдуновъ, вѣдьмъ, оборотней, вампировъ или упырей.

Что наши пастыри, на которыхъ лежала обязанность учить народъ христіанству, а слѣдовательно и отвращать отъ язычества, вовсе неспособны были къ исполненію обязанности учителей, объ этомъ мы говорили выше. Но памятники представляютъ дѣло даже въ болѣе печальномъ видѣ. Не было пастырей, которые бы учили и были способны учить своихъ пасомыхъ, но бывали пастыри, которые потворствовали пасомымъ язычествовать отчасти потому, что и сами оставались по чувствамъ тѣми же язычниками, отчасти потому, что будучи пастырями — наемниками, извлекали изъ язычествованія своихъ пасомыхъ корысть. Составитель одного обличительнаго слова противъ двоевѣрія народа, укоряя оставав-

---

[1]) О Грекахъ см. въ Пидаліонѣ примѣч. къ 99 пр. Трулльск. соб. (причемъ жертва не справедливо принимается за заимствованный отъ Турокъ ихъ курбанъ), о Болгарахъ у *Каравелова* въ Памятникахъ народнаго быта Болгаръ, стр. 211.

[2]) У насъ до сихъ поръ поютъ: Благослови, Троица, Богородица, намъ въ лѣсъ пойти, вѣнокъ сплести! Ай Дидъ, ай Ладо! — *Снегир*. III, 103.

[3]) Опахиванье селеній во время моровыхъ язвъ.

шійся обычай освящать и молить на пирахъ праздничныхъ брашна и питія поязычески, говоритъ, что «попове и книжницы — одни, видя дѣянія злая и слыша о нихъ, не хотятъ учить, другіе же и сами пріобщаются имъ, допускаютъ совершеніе помянутаго языческаго дѣйствія и ядятъ моленое то брашно» [1]). Въ другомъ словѣ читаемъ, что обычай ставить трапезу Роду и Рожаницамъ на другой день Рождества Христова и освящать ее тропаремъ Богородицы, т. е. совершать въ честь ихъ праздникъ подъ видомъ праздника Богородицѣ, священники ради «окладовъ» или своихъ сборовъ не только не воспрещали, но даже и весьма поощряли [2]).

Въ утѣшеніе читателя снова повторимъ сказанное нами уже не однажды: во всемъ христіанскомъ мірѣ люди были одни и тѣ же и что представляетъ собою исторія водворенія христіанства у насъ, то же самое находимъ въ большей или меньшей мѣрѣ и у всѣхъ другихъ европейскихъ христіанскихъ народовъ.

На вопросъ: въ какомъ состояніи находилось въ народѣ знаніе самой вѣры христіанской, мы уже отчасти отвѣчали сейчасъ выше. Пока народъ только полухристіанствовалъ, оставаясь въ то же время полуязычникомъ, онъ, очевидно, не имѣлъ никакого надлежащаго понятія о христіанствѣ, ибо если бы имѣлъ его, то бы и не полуязычествовалъ. Съ теченіемъ времени онъ пріобрѣлъ и усвоилъ то понятіе о христіанствѣ, что оно есть единая вѣра истинная, вмѣстѣ съ тѣмъ перестал полуязычествовать (разумѣемъ, сознательно). Но дальнѣйшія его познанія въ вѣрѣ христіанской, познанія ея въ ея догматахъ, должны были ограничиться очень немногимъ и пойдти очень не далеко. Вѣра простаго безграмотнаго народа настоящаго времени у всѣхъ у насъ передъ глазами: если мы даже и ничего не убавимъ у этой вѣры по закону регрессіи, то мы будемъ имѣть вѣру слишкомъ ограниченную и скудную въ отношеніи къ полнотѣ и отчетливости. Мы уже говорили выше о тѣхъ средствахъ, которыя имѣлъ у насъ народъ для наученія въ вѣрѣ: но *како же увѣруютъ, его же не услышаша?...*

Таковымъ было по отношенію къ вѣрѣ нижнее большинство русскаго общества или такъ называемая его народная масса. Верхнее меньшинство начало съ истинной вѣры христіанской отъ самой первой минуты принятія христіанства: оно не присоединило язычества къ христіанству, но прямо приняло послѣднее вмѣсто перваго. Но вѣра истинная, будучи таковою, можетъ имѣть весьма различныя степени внутренняго совершенства, — можетъ быть вѣрою вполнѣ отчетливою и раздѣльною, и можетъ быть вѣрою крайне смутною. Отчетливое и раздѣльное знаніе вѣры, т. е.

---

[1]) Въ Лѣтопп. у *Тихонр.*, стр. 89.

[2]) Ibid. стр. 101.

составляющихъ ее догматовъ, предполагаетъ основательное ей наученіе; но у насъ не было средствъ этого наученія: у насъ ни для кого не было нарочитыхъ учителей вѣры, а были только средства къ самонаученію, — были только вѣроучительныя книги, переведенныя съ греческаго языка, по которымъ имѣвшіе возможность и желавшіе должны были научаться сами. Бываютъ немногіе, отдѣльные и исключительные, люди, которые и при самообученіи чему нибудь пріобрѣтаютъ такія знанія, которыя возможны только при настоящемъ обученіи; но познанія большинства при этомъ самообученіи никогда не могутъ достигать того, чтобы быть сколько нибудь надлежащими и удовлетворительными: они обыкновенно представляютъ собою далеко недостаточныя, лишенныя связности, полноты и отчетливости нѣчто и кой-что. Какъ бываетъ это при самообученіи всему, такъ, конечно, надлежало быть этому и при самообученіи нашихъ предковъ христіанской вѣрѣ. А такимъ образомъ относительно вѣры верхняго меньшинства нашего общества надлежитъ думать, что хотя не пережила она періода полувѣрія, т. е. періода, въ продолженіе котораго она была бы только присоединенною къ язычеству, и что хотя она прямо началась съ того, чтобы быть вѣрой истинной, но что по своимъ внутреннимъ качествамъ она не поднималась высоко и постоянно оставалась вѣрою болѣе или менѣе далекою отъ желаемой степени совершенства.

Вѣра необходимо предполагаетъ знаніе и не можетъ быть безъ него. Немного знанія предполагаетъ и требуетъ законъ нравственный для того, чтобы быть исполняемымъ, ибо заповѣди его немногочисленны и по своему смыслу не мудрены. Изъ этого слѣдовало бы, повидимому, то, что въ отношеніи къ исполненію закона нравственнаго народы образованные немного преимуществуютъ передъ народами необразованными, а такимъ образомъ далѣе, повидимому, слѣдовало бы то, что и намъ съ нашимъ образованіемъ не было препятствій стоять на одномъ нравственномъ уровнѣ съ другими народами. Однако и здѣсь далеко не такъ. Нравственный законъ христіанскій или нравственный законъ евангельскій, какъ таковой, есть, такъ сказать, законъ, писанный не для цѣлыхъ обществъ, а для отдѣльныхъ избранныхъ людей. Отдѣльные избранные люди въ обществахъ стремятся, при помощи благодати Божіей, къ исполненію нравственнаго христіанскаго закона въ его подлинномъ и настоящемъ видѣ. Что же касается до цѣлыхъ обществъ, какъ обществъ, то они живутъ не непосредственно по нравственному закону евангельскому, а по другимъ законамъ, только на немъ основаннымъ. Низводя до самихъ себя нравственность христіанскую, люди создаютъ такъ называемую нравственность общественную, требованія которой, какъ признаваемой обществами, и служатъ для всѣхъ членовъ каждаго общества болѣе или менѣе обязательнымъ нравственнымъ закономъ, ибо въ противномъ случаѣ человѣкъ привлекаетъ на себя общественное осужденіе. Просвѣщеніе необходимо возвы-

шаетъ въ соотвѣтствующей степени уровень общественной нравственности, дѣлая ее больше требовательною. А такимъ образомъ и въ христіанскомъ смыслѣ народы просвѣщенные необходимо должны быть болѣе нравственными, чѣмъ народы непросвѣщенные.

Христіанская нравственность, такъ же какъ и естественная, которую она возстановляетъ въ ея первоначальномъ видѣ, состоитъ изъ обязанностей человѣка въ отношеніи къ ближнимъ и къ самому себѣ.

Первая или низшая обязанность въ отношеніи къ ближнимъ есть та, чтобы не присвоять себѣ ничего имъ принадлежащаго и никакимъ образомъ не вредить имъ или быть въ отношеніи къ нимъ совершенно честнымъ. За нею слѣдуетъ милосердіе къ ближнимъ, состоящее въ томъ, чтобы не только не присвоять себѣ принадлежащаго имъ и не вредить имъ, но и дѣлиться съ ними своимъ собственнымъ и помогать имъ всякимъ образомъ. Наконецъ, совершеннѣйшее исполненіе закона нравственнаго состоитъ въ томъ, чтобы возлюбить ближняго какъ самого себя, чтобы все свое считать принадлежащимъ въ равной мѣрѣ себѣ и ему и чтобы въ случаѣ нужды положить за него свою душу.

Любовь къ ближнимъ, какъ къ самому себѣ, столь высока и непосильна людямъ, что послѣ недолгаго примѣра первенствующей церкви въ Іерусалимѣ (Дѣян. 4, 32. 34), болѣе не видится въ христіанскихъ обществахъ, составляя исключительную добродѣтель немногихъ избраннѣйшихъ людей. Повидимому, доступны всѣмъ людямъ честность и милосердіе. Но, увы, и здѣсь въ своемъ большинствѣ они являются такими своеобразными исполнителями нравственнаго закона, что добродѣтель становится простымъ фарисействомъ и лицемѣріемъ. По должному смотрятъ люди на милосердіе, признавая въ немъ первую и высшую христіанскую добродѣтель (послѣ недоступной для нихъ совершенной любви къ ближнимъ) и всѣ по мѣрѣ силъ или хотя сколько нибудь стараются исполнять заповѣдь о немъ; но въ то же время составляетъ великую рѣдкость между людьми и какъ бы не считается обязательною добродѣтелію совершенная честность. Жертва и милостыня ближнимъ изъ пріобрѣтеннаго отъ нихъ съ большимъ или меньшимъ хищеніемъ и неправдою суть ничто, — этому учитъ не только слово Божіе, но каждаго человѣка его собственный разумъ. И однако удѣлять ближнимъ изъ своихъ стяжаній считается должнымъ, а обманывать и эксплуатировать тѣхъ же ближнихъ при собираніи этихъ стяженій не считается грѣхомъ. Мы не разумѣемъ обмановъ явныхъ, которые признаются за преступленія и гражданскими законами, но обманы тайные, когда ближній самъ допускаетъ обмануть себя по невѣдѣнію. Общеніе людей между собою состоитъ во взаимной мѣнѣ труда (при чемъ деньги условная замѣна и какъ бы росписки) и именно — или труда въ подлинномъ видѣ (работы, услуги) или въ видѣ его произведеній (товары). Нѣтъ такихъ христіанскихъ

обществъ и народовъ, въ которыхъ бы люди не старались продавать своего труда въ какомъ бы то ни было его видѣ дороже его дѣйствительной стоимости, въ которыхъ бы они заботились о соблюденіи совершенной честности, — о томъ, чтобы не взять болѣе до́лжнаго. Это бо́льшее или меньшее отсутствіе честности въ дѣловыхъ или сопряженныхъ съ интересомъ сношеніяхъ людей между собою во всѣхъ христіанскихъ (подобно тому какъ и нехристіанскихъ) обществахъ есть болѣзнь не извѣстныхъ только классовъ людей, а общая всѣмъ имъ отъ самаго верху и до самаго низу. Какъ ведущій милліонныя дѣла заботится только о выгодѣ, мало памятуя о честности, такъ и продающій своего труда на гривну-на пятакъ заботится о томъ же самомъ.

Такимъ образомъ, исполненіе обязанностей въ отношеніи къ ближнимъ чрезвычайно далеко между христіанами отъ своего совершенства. Есть милосердіе къ ближнимъ, и однако вмѣстѣ съ нимъ всегда больше или меньше не достаетъ той добродѣтели, безъ которой отъ него остается одно фальшивое имя. Исполняя заповѣдь о милосердіи, люди творятъ пожертвованія на пользу ближнихъ и подаютъ имъ милостыню; но весьма нерѣдко, если не наибольшею частію, чрезъ сіи послѣднія люди только возвращаютъ ближнимъ небольшую часть того, что собрали отъ нихъ съ употребленіемъ бо́льшихъ или меньшихъ обмана и эксплуатаціи.

Нѣтъ совершенной честности ни у одного народа христіанскаго міра. Но должно признать тотъ грустный фактъ, что мы — Русскіе не принадлежимъ къ числу народовъ, которые могли бы хвалиться ею преимущественнымъ образомъ. Это значитъ не то, чтобы природа обдѣлила и обидѣла насъ нравственнымъ качествомъ честности, — безукоризненная честность простаго народа глухихъ мѣстностей, не тронутаго соблазнами, служитъ доказательствомъ несправедливости нареканій въ семъ отношеніи на природу, — это значитъ, что слишкомъ низокъ уровень требованій въ семъ отношеніи нашей общественной нравственности. Извѣстно, что у насъ въ такъ называемомъ торговомъ дѣлѣ, принимая это слово въ обширномъ смыслѣ и разумѣя купцовъ какъ спеціальныхъ, такъ и случайныхъ, обманъ считается не только за ничто, а именно за торговое правило, — что ловкими обманами хвалятся какъ подвигами, и что вообще отсутствіе честности въ торговлѣ оправдывается словами: «торговое дѣло», т. е. признаніемъ, что торговля безъ обмана невозможна.

Не беремся рѣшить: выше или ниже мы другихъ христіанскихъ народовъ въ отношеніи къ заповѣди о милосердіи, которая, будучи понимаема не только вещественно, но и духовно, широка и многообразна (утѣшить, примирить, наставить). Но несомнѣнно то, что съ самаго древняго и перваго времени мы были усердными ея исполнителями въ видѣ благотворенія нищимъ и убогимъ. Къ сожалѣнію, форма этого благотворенія была и остается у насъ до настоящаго времени весьма несовер-

шенною, не только не достигающею вполнѣ своей цѣли, но и производящею немалое зло. Основываясь на мнимомъ уставѣ Владимировомъ многіе думаютъ, что у насъ по примѣру Греціи были заведены послѣ принятія христіанства и существовали въ періодъ домонгольскій богадѣльни и больницы или вообще дома общественнаго призрѣнія бѣдныхъ. На самомъ дѣлѣ ничего подобнаго у насъ никогда не было и формой нашего благотворенія была исключительно順 поручная милостыня, а что касается до мнимаго устава, то онъ только на бумагѣ переноситъ къ намъ порядки греческіе. Что Владимиръ вовсе не устроялъ богадѣленъ и больницъ для бѣдныхъ, въ этомъ не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія лѣтопись, которая прямо и ясно говоритъ, что Владимиръ благотворилъ бѣднымъ именно поручно: «повелѣ всякому нищему и убогому приходити на дворъ княжь и взимати всяку потребу — питье и яденье и отъ скотницъ кунами (отъ ключницъ деньгами); устрои же и се, рекъ: «яко немощніи и болніи не могутъ долѣсти двора моего», — повелѣ пристроити кола и вскладше хлѣбы, мяса, рыбы, овощь разноличный, медъ въ бчелкахъ (боченкахъ), а въ другыхъ квасъ, возити по городу, впрашающимъ: «гдѣ болній и нищь, не могій ходити?» — тѣмъ раздаваху на потребу»[1]). Что вовсе не было заводимо богадѣленъ и больницъ и послѣ Владимира, это несомнѣнно слѣдуетъ, кромѣ совершеннаго молчанія о нихъ всѣхъ памятниковъ, изъ тѣхъ многихъ мѣстъ лѣтописи, въ которыхъ она воздаетъ похвалы добродѣтелямъ умершихъ князей: почти въ каждой изъ этихъ похвалъ говорится о нищихъ или убогихъ и ни въ одной о богадѣльняхъ и больницахъ[2]). Форма благотворенія поручная, вообще весьма несовершенная, заставляющая ходить людей по міру, имѣетъ два важныя неудобства: во-первыхъ, по причинѣ унизительности нищенства иные бѣдные люди не рѣшаются прибѣгать къ нему и такимъ образомъ остаются терпѣть величайшую нужду до самой голодной смерти; во-вторыхъ и главное, поручная благотворительность производитъ нищихъ-промышленниковъ, праздныхъ тунеядцевъ, какъ всѣмъ извѣстно, самаго недоброкачественнаго свойства.

Не было заведено у насъ, по примѣру Греціи, богадѣленъ прежде всего, нѣтъ сомнѣнія, по той общей причинѣ, что не было заведено у насъ по ея примѣру и многаго другаго, — что вообще въ устройствѣ своего быта мы не стремились и не поставляли задачею во всемъ сравняться съ Греками (у которыхъ притомъ богадѣльни были заведены въ древнее

---

1) Подъ 996 г.

2) О князѣ Андреѣ Боголюбскомъ, который непремѣнно завелъ бы у себя во Владимирѣ богадѣльни, если бы онѣ были до него гдѣ нибудь, лѣтопись говоритъ: «паче же на милостыню (бѣ) зѣло охотливъ: ибо брашно свое и медъ по улицамъ на возѣхъ слаше больнымъ и по затворомъ», — Лаврент. подъ 1175 г.

время, а въ наше въ позднѣйше время, вѣроятно, постепенно закрывались и исчезали). Частнѣйшею причиною могло быть то, что бѣдныхъ, нуждавшихся въ милостынѣ и искавшихъ ея, у насъ не было въ древнее время такого множества, какъ въ Греціи (гдѣ въ городахъ былъ настоящій пролетаріатъ, подобно нынѣшней западной Европѣ). Что касается до больницъ для бѣдныхъ, то онѣ не могли быть заведены у насъ, кромѣ сказаннаго, по отсутствію лекарей, безъ которыхъ обходились не только бѣдные, но и богатые[1]).

Богадѣльнямъ для бѣдныхъ и убогихъ весьма естественно было бы завестись нри монастыряхъ, которые и сами жили милостыней и обитатели которыхъ были своего рода нищими. Преп. Θеодосій Печерскій и дѣйствительно завелъ было при своемъ монастырѣ такую богадѣльню: «сотвори дворъ близь монастыря своего и церковь возгради въ немъ святаго первомученика Стефана, туже повелѣ пребывати нищимъ и слѣпымъ и хромымъ и трудоватымъ (больнымъ), и отъ монастыря подаваше имъ, еже на потребу, и отъ всего сущаго монастырскаго десятую часть даяше имъ» [2]). Но если примѣръ Θеодосія и имѣлъ частныхъ подражателей, то во всякомъ случаѣ вовсе не вошелъ въ общій обычай монастырей. Въ самомъ Печерскомъ монастырѣ богадѣльня, заведенная Θеодосіемъ, какъ кажется, существовала послѣ него очень недолго. Монахи наши, имѣя передъ собой примѣръ монаховъ греческихъ, которые въ X вѣкѣ и послѣ были уже вовсе не то, что во времена древнія, сосредоточили свои заботы исключительно на самихъ себѣ, помышляя только о собственномъ, бѣдномъ или богатомъ, нищенствѣ.

Въ древнее время нищіе собирали у насъ милостыню совершенно такъ, какъ и въ настоящее время, т. е. ходили по домамъ и стояли у церквей. Конечно, отъ самаго древняго времени идетъ тотъ обычай, чтобы милостыня денежная въ будни подавалась меньшая, въ праздники бо̀льшая, при особенныхъ случаяхъ въ домахъ, каковы — крестины, свадьбы, преимущественно же похороны, еще бо̀льшая[3]). Кромѣ милостыни или подачъ хлѣбомъ и деньгами въ древнее время устрояли для нищихъ кормленія или обѣды, именно — во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда устроялись обѣды для гостей, ибо нищіе почитались Христовыми гостями. Эти кормленія устроялись не на кухняхъ и какъ нибудь пренебрежительно, а тамъ же, гдѣ и гостямъ и съ религіозною почестностію, ибо

---

[1]) Въ древнее время, какъ и въ позднѣйшее на Москвѣ, у насъ были лекаря изъ иностранцевъ (Арабовъ, Армянъ, — въ Патер., Грековъ и можетъ быть Жидовъ, которые славились тогда искусствомъ врачеванія) только у князей.

[2]) Несторъ въ житіи Θеодосія, по изд. *Бодянск.* л. 20 sub fin.

[3]) Владимиръ святой раздавалъ нищимъ въ праздники весьма большую денежную милостыню, — лѣтоп. подъ 996 г.

благочестиво вѣровалось, что во главѣ нищей братіи присутствуетъ самъ Христосъ. Этотъ обычай, весьма возможно — перешедшій еще изъ временъ дохристіанскихъ, былъ общій, начиная отъ князей, о первомъ между которыми св. Владимирѣ монахъ Іаковъ сообщаетъ прямое извѣстіе, что въ праздники онъ имѣлъ обычай поставлять три трапезы: митрополиту съ духовенствомъ, нищимъ и себѣ съ боярами и всѣми своими мужами [1]). Для удобства сбора милостыни, какъ мы говорили уже выше, нищіе селились слободками близь церквей и монастырей, кортомя у тѣхъ и у другихъ землю и ставя на ней собственныя кельи.

Кромѣ обязанностей ко всѣмъ ближнимъ христіанская нравственность, такъ же какъ и естественная, налагаетъ на человѣка особыя обязанности къ ближнимъ кровнымъ и семейнымъ.

Свидѣтельства современнаго быта простаго нашего народа не позволяютъ дѣлать въ семъ отношеніи благопріятныхъ заключеній касательно древняго времени. Мнимый уставъ Владимировъ, представляющій собою историческій памятникъ конца XII — начала XIII вѣка даетъ знать, о несовершенствѣ нашихъ семейныхъ нравовъ, когда въ числѣ преступленій, подлежащихъ формальному суду, считаетъ нужнымъ помѣстить: «(аще) отца или матере бьетъ сынъ или дщи (сынъ отца бьетъ или матерь дочка бьетъ)». Въ простомъ народѣ въ настоящее время особенно страдаютъ отсутствіемъ человѣчности отношенія мужей къ женамъ. Со всею вѣроятностію слѣдуетъ, конечно, предполагать, что это есть порокъ, не создавшійся въ новѣйшее время, а идущій отъ временъ древнихъ [2]).

Общественная жизнь людей создаетъ между ними разнообразныя обязательства, честное и вѣрное храненіе которыхъ составляетъ христіанскую добродѣтель, существенно условливающую благосостояніе и отдѣльныхъ людей и цѣлыхъ обществъ. Добродѣтель эта, по ея важному практическому значенію, всегда признавалась людьми одною изъ главныхъ христіанскихъ добродѣтелей, что видно изъ того, что всегда признавалось за тяжкій грѣхъ противоположное ей вѣроломство. Наши князья періода домонгольскаго, вслѣдствіе частыхъ взаимныхъ ссоръ и столько же частаго заключенія взаимныхъ договоровъ, имѣли нарочито многіе случаи явить себя такъ или иначе въ отношеніи къ этой добродѣтели. Обращаясь къ положительнымъ свидѣтельствамъ лѣтописей, мы не находимъ

---

[1]) См. первой полов. т. стр. 211.

[2]) Обращеніе людей съ домашними животными, конечно, составляетъ свидѣтельство относительно ихъ нравовъ (какъ то говоритъ и Свящ. Писаніе, — Притч. Солом. XII, 10): обращеніе нашего народа съ несчастными лошадьми (и дворовыми собаками), представляетъ въ семъ случаѣ свидѣтельство крайне печальное.

ни крайности печальной, — рѣшительной наклонности князей къ вѣроломству, ни свѣта безъ тѣней. Были князья, которые твердо хранили обязательства, скрѣпленныя крестнымъ цѣлованіемъ, страшились нарушить ихъ и, бывъ вынуждены сдѣлать это послѣднее, плакались во всю жизнь; но были и такіе князья, которые нарушали обязательства почти тотчасъ, какъ цѣловали крестъ, и которые даже издѣвались надъ щепетильной совѣстливостію другихъ въ семъ отношеніи.

Христіанскія нравственныя обязанности человѣка въ отношеніи къ самому себѣ прежде всего суть: трезвость и тѣлесная чистота или цѣломудріе.

Что трезвость вовсе не составляетъ нашей добродѣтели, что напротивъ мы съ древняго времени и до настоящаго самнмъ печальнымъ образомъ преданы пороку пьянства, это извѣстно всѣмъ и каждому. Арабъ Ибнъ-Фоцланъ говоритъ о Русскихъ въ первой половинѣ X вѣка: «они предаются питью вина неразумнымъ образомъ и пьютъ его цѣлые дни и ночи; часто случается, что они умираютъ съ стаканомъ въ рукѣ» [1]). Неизвѣстный Грекъ, сочинившій повѣсть о крещеніи Русскихъ, помѣщенную въ лѣтописи, влагая въ уста Владимира извѣстныя слова: «Руси есть веселье питье, не можемъ безъ того быти», съ насмѣшкой надъ нами хочетъ сказать, что вина Русскіе не промѣняютъ ни на какую вѣру и что о вѣрѣ, которая запрещаетъ пить, напрасно съ ними заводить и рѣчи. Безобразіе древняго пьянства преп. Феодосій Печерскій изображаетъ совершенно въ томъ же видѣ, какой оно имѣетъ и въ настоящее время: «одни, — говоритъ онъ, — ползаютъ на колѣнахъ, будучи не въ состояніи стоять на ногахъ, другіе валяются въ грязи и навозѣ, ежеминутно готовые испустить духъ» [2]). Не знаемъ, надѣлила ли насъ природа особенной страстью къ пьянству; но несомнѣнно то, что при болѣе высокой степени просвѣщенія, а слѣдовательно и при большей требовательности общественной нравственности, оно не было бы у насъ такъ велико и такъ безобразно.

Далеко не можемъ мы похвалиться и добродѣтелью цѣломудрія. Много выше мы приводили свидѣтельство сейчасъ помянутаго Ибнъ-Фоцлана объ языческихъ Русскихъ, какъ у нихъ купцы, торговавшіе невольницами, имѣли послѣднихъ, пока онѣ были у нихъ на рукахъ, какъ своихъ наложницъ [3]). Необходимо предполагать, что тѣ же самыя отношенія были у нихъ между господами и постоянными рабынями послѣднихъ и что такимъ образомъ у языческихъ Русскихъ невольница и ра-

---

[1]) *У Френа*, S. 11 fin.

[2]) Да припомнитъ читатель, что̀ говоритъ о нашемъ пьянствѣ Стоглавый соборъ въ своемъ отвѣтѣ о піянственномъ питіи, гл. 52, Казанск. изд. стр. 249 sqq (253).

[3]) Первой полов. т. стр. 126.

бниня были синонимами наложницы. Съ принятіемъ христіанства должны были измѣниться взгляды, но мало измѣнились нравы. Даже на нашей памяти было немалое количество помѣщиковъ, которые изъ дворовыхъ и крѣпостныхъ своихъ женщинъ набирали себѣ совсѣмъ турецкіе гаремы или которые смотрѣли на всѣхъ своихъ дворовыхъ и крѣпостныхъ женщинъ какъ на свой сплошной гаремъ: это не нововведеніе позднѣйшихъ нравовъ, а несомнѣнно остатокъ древнихъ. Историческіе памятники мало говорятъ объ этомъ остаткѣ язычества въ нравахъ верхнихъ слоевъ нашего общества; но молчаніе должно понимать не въ томъ смыслѣ, чтобы остатокъ не бросился въ глаза по своей незначительности, а въ томъ напротивъ смыслѣ, что онъ не рѣзалъ глазъ по своей обычности и общности [1]). Простой народъ не идетъ впереди своего верха, и естественно, что его нравы не могли скорѣе сдѣлаться болѣе строгими и чистыми, чѣмъ нравы господъ. Въ простомъ народѣ довольно долгое время послѣ принятія христіанства оставался языческій обычай имѣть по двѣ и по три жены и разводиться съ женами за тѣмъ, чтобы вступать въ новые браки, безъ всякихъ законныхъ причинъ, по одной той причинѣ, что жена перестала нравиться. Когда то и другое было прекращено полицейскими мѣрами государства и церкви, явилось на смѣну ихъ нарушеніе вѣрности браку со стороны мужчинъ, весьма легкій языческій взглядъ на которое видѣнъ изъ того, что въ простомъ народѣ оно и до настоящаго времени считается почти за ничто. Блудъ холостыхъ отроковъ и въ верхнемъ слоѣ общества и въ простомъ народѣ былъ дѣломъ столько обычнымъ, что даже не находили возможнымъ преслѣдовать его со всею строгостію. Кирикъ Новгородскій спрашивалъ епископа Нифонта: подъ какимъ условіемъ можно давать причастіе отрокамъ блудящимъ? Нифонтъ не поставляетъ условіемъ того, чтобы они дали обѣщаніе совсѣмъ отказаться отъ блуда, а только то, чтобы они воздерживались отъ него въ продолженіе 40 дней предъ причастіемъ [2]).

---

[1]) Правда Ярославова, признавая и какъ бы санкціонируя фактъ рожденія господами дѣтей отъ рабынь, дѣлаетъ по отношенію къ дѣтямъ и ихъ мате рямъ то, что предписываетъ освобожденіе тѣхъ и другихъ отъ рабства: «аже будуть робье дѣти у мужа, то задницѣ (наслѣдства) имъ не имати, но свобода имъ съ матерью»,— Русск. Достопп. I, 54, II, 107.

[2]) Въ ркпп., у *Калайд.* выпущено (стр. 187 прим. 2). Въ позднѣйшее время, въ XVI вѣкѣ, у насъ былъ весьма распространенъ содомитизмъ (παιδεραστία,— собственно мальчиколюбленіе, а въ употребленіи вообще мужелюбленіе). Относя появленіе его у насъ къ позднѣйшему времени, считаютъ причиною сего позднѣйшую строгую заключенность у насъ женщинъ. Но въ позднѣйшее время у насъ были строго заключены далеко не всѣ женщины, а только женщины высшаго класса, и слѣдовательно это не составляетъ дѣйствительной причины; а во всякомъ случаѣ мы находимъ указанія на существованіе у насъ нашего грѣха сверхъестественнаго уже въ весьма древнее время (см. первой

Оскорбленіе христіанской нравственности не дѣломъ, а словомъ, составляетъ срамословіе или матерная брань. Извѣстно, что въ настоящее время въ простомъ народѣ нашемъ привычка и наклонность срамословія доходитъ до омерзительности, — что весьма рѣдкій мужикъ, будучи въ сердцахъ или нѣсколько выпивши, способенъ сказать два слова безъ третьяго матернаго. Трудно думать, чтобы эти привычка и наклонность были когда нибудь еще большими; но съ другой стороны было бы нарушеніемъ всякихъ историческихъ вѣроятностей полагать, чтобы онѣ были когда нибудь меньшими. Дѣйствительностію, очевидно, должно быть то, что какъ было въ язычествѣ, такъ безъ малѣйшаго улучшенія осталось и въ христіанствѣ.

Истинный христіанинъ долженъ быть таковымъ во всемъ своемъ житейскомъ бытѣ, соблюдая умѣренность въ пищѣ и питіи, умѣренность и скромность въ одеждѣ и во всей обстановкѣ быта, умѣренность и нравственную пристойность въ увеселеніяхъ. На самомъ дѣлѣ люди всегда были въ семъ отношеніи весьма плохими христіанами и не подаютъ надежды быть когда нибудь лучшими. О порокѣ пьянства нашихъ домонгольскихъ предковъ мы уже говорили выше. Въ древнее время не было у насъ нынѣшнихъ модъ въ одеждахъ, но была роскошь ихъ не только не меньшая, но и гораздо большая нынѣшней: изъ Греціи и со всего Востока получались у насъ всевозможныя шолковыя и шерстяныя, тканныя серебромъ и золотомъ, матеріи, и если нынѣшнія франтихи могутъ похвастать количествомъ платьевъ, то домонгольскіе люди обоихъ половъ далеко оставляли ихъ за собой качествомъ [1]). Относительно стремленія къ роскоши обстановки быта древніе богатые люди нисколько не усту-

половъ тома стр. 679 прим. 2). Съ содомитизмомъ могли познакомить насъ Греки, у которыхъ онъ идетъ отъ временъ классическихъ и которые были преданы ему и въ позднѣйшее время въ самой крайней и можно сказать ужасной степени, см. напр. житіе Андрея Юродиваго въ Acta SS. Болландистовъ, Maii t. VI, pp. 32 sqq, *44*. Въ позднѣйшее время у насъ мужчины, служившіе за женщинъ, для пріобрѣтенія женоподобности, выщипывали себѣ бороды: то же находимъ у Грековъ, — *Морини* De poenitentia, приложж. p. 93). Содомитизмъ Турокъ, не смотря на то, что каждый мужчина можетъ имѣть у нихъ сколько хочетъ женщинъ, съ большею вѣроятностію долженъ быть производимъ отъ Грековъ).

[1]) Кромѣ того, что одежды шились изъ дорогихъ и драгоцѣнныхъ матерій, онѣ унизывались жемчугомъ и убирались камнями. Рубашка изъ голландскаго полотна у нынѣшняго богатаго человѣка и вмѣстѣ франта, при всей своей добротности и при всемъ своемъ изяществѣ, стоитъ не болѣе 20—25 рублей; но рубашка древняго богатаго человѣка и франта, унизанная жемчугомъ, могла стоить тысячи рублей. Дополненія къ рубашкѣ составляли: золотая гривна (на шеѣ), золотые обручи (на рукахъ); дорогой и совсѣмъ драгоцѣнный поясъ (cfr Опис. Сгнодд. ркпп. № 54, стр. 22 нач.).

пали нынѣшнимъ, пріобрѣтая изъ Греціи и «изъ всѣхъ земель» серебряную и золотую посуду, дорогіе ковры и скатерти и пр. и пр.[1]).

Въ настоящее время мы увеселяемся посредствомъ баловъ, музыки, театра и картъ. Въ древнее время увеселялись посредствомъ пировъ, тѣхъ же музыки и театра и вмѣсто картъ посредствомъ такъ называемой зерни. Древнихъ музыкантовъ и актеровъ, тѣшившихъ нашихъ предковъ музыкальными концертами и театральными представленіями, составляли такъ называемые скоморохи, вольные и подвижные или бродячіе артисты, которые расхаживали по городамъ и селеніямъ, давая свои представленія всѣмъ желающимъ, въ особенности же бывъ приглашаемы на пиры и праздники[2]). Нынѣшніе поводатаи или вожаки медвѣдей представляютъ остатокъ древнихъ скомороховъ, но остатокъ весьма ничтожный. Скоморохи практиковали свое артистическое ремесло бо́льшими или меньшими артелями: всѣ члены артели или извѣстная часть ихъ играли на инструментахъ, каковые были: гусли, сурны, домры, свирѣли, бубны; нѣкоторые изъ членовъ артели обладали голосами и могли пѣть solo подъ аккомпаниментъ или безъ него; всѣ они или большая часть ихъ были актерами и могли играть театральныя пiесы; наконецъ, всѣ они или извѣстная часть были мастерами плясанія. Сейчасъ указанный составъ ихъ долженъ быть предполагаемъ потому, что репертуаръ увеселеній, которыя они давали, состоялъ: изъ инструментальныхъ концертовъ съ пѣніемъ или безъ него, изъ пѣнія пѣсенъ solo, изъ плясокъ, какъ бы соотвѣтствующихъ нынѣшнимъ балетамъ, и наконецъ изъ игры театральныхъ пьесъ. Къ театру человѣческому присоединялся театръ звѣриный, состоявшій изъ медвѣдей, обезьянъ и вѣроятно и другихъ животныхъ[3]). Изъ пьесъ, которыя играемы были скоморохами, до насъ не

[1]) А относительно многочисленности прислуги въ домахъ и вообще домовыхъ холоповъ древніе и старые люди, какъ извѣстно, доходили до того, что, по нынѣшнимъ нашимъ понятіямъ, представляли изъ себя нѣчто совсѣмъ смѣшное.

[2]) Слово скоморохъ происходитъ, какъ намъ думается, отъ греческаго простонароднаго (не находящагося въ лексиконахъ) σκώμμαρχος, что́ будетъ значить мастеръ (собств. начальникъ) смѣхотворства (ἀρχὸς σκωμμάτων). Въ старыхъ Писцовыхъ и Переписныхъ книгахъ не рѣдко можно встрѣчать, что въ какой нибудь деревнѣ живетъ скоморохъ или живутъ скоморохи. Это значитъ, что скоморохи жили для обихода окружной мѣстности, чтобы было кого приглашать въ качествѣ музыкантовъ и потѣшниковъ на всякіе пиры, а особенно на свадьбы (въ Греціи, гдѣ ремесло скомороховъ практикуютъ цыганы, это и до сихъ поръ такъ).

[3]) Ко всему указанному скоморохи были еще гимнастами и фокусниками. Скомороха, выдѣлывающаго гимнастическія штуки предъ княземъ, см. на фрескѣ въ паперти Кіевософійск. собора, — снимокъ въ изданіи *Полеваго*: Очерки Русской исторіи въ памятникахъ быта, II, 48; что скоморохи были фокусники, это даетъ знать Переяславскій лѣтописецъ, когда, разсказывая подъ

сохранилось никакого остатка [1]); изъ ихъ пѣсенъ можетъ быть сохранилось многія, но онѣ теряются въ общей массѣ народныхъ пѣсенъ и не могутъ быть указаны. Во всякомъ случаѣ относительно нравственнаго качества тѣхъ и другихъ необходимо предполагать, что онѣ вовсе не отличались скромностію и сколько нибудь сдержанною пристойностію, напротивъ — что языческая вольность нравовъ продолжала оставаться и воспроизводиться въ нихъ во всей своей цѣлости и даже со всѣмъ своимъ нагимъ цинизмомъ, и что такимъ образомъ онѣ вовсе не служили къ усовершенію въ обществѣ нравовъ христіанскихъ. Игра въ зернь, по всей вѣроятности, заимствованная у Грековъ, представляла собой азартную игру посредствомъ метанія очковыхъ костяныхъ кубиковъ на доскѣ, разбитой на условныя клѣтки [2]). Не знаемъ, насколько были привязаны къ ней наши домонгольскіе предки, но въ позднѣйшее время была къ ней привязанность совершенно такая же, какъ въ настоящее время къ картамъ.

Человѣкъ состоитъ не изъ одной только души, а изъ души и тѣла. Поэтому и свой религіозный союзъ съ Богомъ онъ долженъ выражать не посредствомъ однихъ только внутреннихъ мыслей и чувствъ, но и посредствомъ внѣшнихъ дѣйствій и дѣлъ. Эти внѣшнія дѣйствія и дѣла, отчасти прямо и обязательно предписуемыя церковію, отчасти получившія свое начало въ добровольной ревности людей, суть: внѣшняя молитва частная и общественная, установленные и вообще принимаемые церковію посты, созиданіе и украшеніе храмовъ Божіихъ, путешествія ко святымъ мѣстамъ для поклоненія находящимся въ нихъ святынямъ. Бо́льшее или меньшее усердіе къ исполненію этихъ дѣйствій и къ совершенію этихъ дѣлъ и составляетъ внѣшнюю набожность или внѣшнюю религіозность.

Въ настоящее время внѣшняя набожность ослабѣваетъ у насъ въ такъ называемой образованной части общества, и ея представителемъ почитается простой народъ. Считая внѣшнюю набожность необходимой принадлежностью простаго народа, замѣною для него внутренней, сознательной и отчетливой вѣры, нѣкоторые наклонны полагать, что простой народъ нашъ съиздревле отличался особенно усердною внѣшнею набожностью. На

1070 г. о появленіи волхвовъ въ Ростовѣ, говоритъ: «они же (волхвы) мечтаніемъ яко скомраси прозрѣваху у нихъ за плечами»...,—Временн. кн. IX, стр. 47.

[1]) Т. е. какой нибудь остатокъ, можетъ быть, и сохранился въ народѣ, но пока не приведенъ въ извѣстность.

[2]) Игра въ зернь (названіе отъ того, что вмѣсто костяныхъ кубиковъ, — «зерновыя кости», — нерѣдко употребляли зерна, по всей вѣроятности, есть греческая игра, которая у древнихъ Грековъ называлась κύβοι (кубики, — игра посредствомъ костяныхъ кубиковъ, Апост. пр. 42 и Трулльск. соб. пр. 50), а у новыхъ Грековъ называется τὸ ζάρι и τὸ τάβλι, и которая есть европейскій триктракъ.

самомъ дѣлѣ это далеко не такъ. Совершенно справедливо, что̀ если простой человѣкъ преданъ вѣрѣ и усерденъ къ ней, то онъ именно внѣшне набоженъ, т. е. старается выразить свои преданность и усердіе посредствомъ дѣйствій и дѣлъ внѣшней набожности, которыя замѣняютъ для него внутреннюю сознательную и отчетливую вѣру. Но это вовсе не значитъ того, чтобы каждый простой человѣкъ долженствовалъ быть непремѣнно набожнымъ. Едва ли можетъ быть признано справедливымъ мнѣніе, чтобы простой народъ нашъ, какъ цѣлый народъ, былъ очень набоженъ въ настоящее время и едва ли за его набожность не принимается нѣчто другое. Въ такъ называемомъ образованномъ обществѣ распространяется сомнѣніе относительно необходимости и значенія внѣшней набожности, водворяется въ семъ отношеніи скептицизмъ; въ простомъ народѣ нѣтъ этихъ сомнѣнія и скептицизма, — и сіе-то собственно составляетъ его существенное отличіе отъ образованнаго общества въ отношеніи къ набожности. Но если мы возмемъ самую набожность, то она окажется далеко не такою удовлетворительною, какъ бы представлялось съ перваго взгляда. Простой деревенскій народъ ходитъ по праздникамъ въ церковь, но, какъ всякій знаетъ, весьма и до послѣдней степени неаккуратно и притомъ если не наибольшею частію, то въ весьма значительномъ процентѣ истинную причину хожденій составляетъ не столько молитва, сколько торги, бывающіе по праздникамъ въ селахъ. Простой деревенскій народъ ходитъ «на духъ» — что̀ по его понимапію есть дѣло внѣшней набожности, — но наибольшею частію не по дѣйствительному усердію къ исполненію сего дѣла — какъ онъ понимаетъ — набожности, а потому, что это строго требуется начальствомъ. Вообще, посмотрѣвъ на деревенскаго нашего человѣка, на простолюдина, нѣсколько пристально и прямыми, т. е. не предрасположенными въ его пользу, глазами, мы едва ли найдемъ, чтобы онъ былъ особенно набоженъ не въ смыслѣ теоретическаго признанія долга по отношенію къ дѣламъ набожности, а въ смыслѣ дѣйствительнаго усердія къ ихъ исполненію. Но и нынѣшняя, далеко не особенно усердная, набожность простаго народа вовсе не должна быть возводима ко временамъ слишкомъ древнимъ. Съ половины XVII в., съ правленія царя Алексѣя Михайловича, правительства свѣтское и духовное обратили пристальное вниманіе на народъ въ семъ отношеніи, начавъ издавать соотвѣтствующіе указы и предписанія и съ этого-то собственно времени набожность простаго народа доведена до своей нынѣшней, не особенно высокой, степени совершенства. Что же касается до набожности, предшествующей этимъ нарочитымъ мѣрамъ, то памятники изображаютъ ее въ самомъ непривлекательномъ видѣ. Въ простомъ народѣ было весьма не мало людей, которые совсѣмъ не заботились объ исполненіи христіанскихъ обязанностей и «всуе именовались православными христіанами», которые заглядывали въ церковь только раза по два — три

въ годъ, въ самые большіе Господскіе праздники или даже и совсѣмъ никогда не заглядывали, которые ходили на исповѣдь къ духовнымъ отцамъ и приступали къ таинству причащенія чрезвычайно рѣдко или даже и совсѣмъ въ продолженіе цѣлой жизни не ходили и не приступали, разсчитывая исповѣдаться и причаститься только передъ смертію [1]).

Въ сейчасъ сказанномъ нѣтъ, впрочемъ, ничего удивительнаго, а напротивъ оно совершенно естественно. Дѣйствія и дѣла внѣшней набожности не требуютъ никакого наученія и доступны для всякаго простаго человѣка; на семъ основаніи эта набожность и считается непремѣнною принадлежностью простаго народа. Но мочь дѣлать что нибудь вовсе не значитъ самаго дѣлать: совершенная доступность дѣлъ и дѣйствій внѣшней набожности для простаго народа вовсе не предполагаетъ необходимымъ образомъ и его усердія къ нимъ. Это послѣднее не есть что нибудь безпричинно свойственное простому народу, а есть выраженіе усердія къ вѣрѣ, раздѣльно или смутно представляемой въ ея ученіи. Слѣдовательно, чтобы явилось въ народѣ оно, нужно было, чтобы сначала явилось въ народѣ усердіе къ вѣрѣ. Простой народъ, какъ мы видѣли, началъ съ полуязычества и затѣмъ, предоставленный самому себѣ, сталъ исключительно или всецѣло христіанствующимъ весьма не скоро; съ неменьшею медленностію должно было рости въ немъ и усердіе къ внѣшней христіанской набожности (въ которой онъ полагаетъ все христіанство или всю христіанскую вѣру). А такимъ образомъ, о простомъ народѣ или народной массѣ періода домонгольскаго должно думать не такъ, чтобы недостатокъ внутренней вѣры замѣняло въ ней усердіе къ внѣшней набожности, а такъ, что она (масса) была весьма несовершенна въ христіанствѣ по обоему — и по внутреннему и по внѣшнему.

Усердіе къ внѣшней набожности было тамъ же, гдѣ и внутреняя вѣра, т. е. въ верхнемъ меньшинствѣ. Для отвѣта на вопросъ: какъ велико было это усердіе, къ сожалѣнію, мы имѣемъ весьма мало данныхъ. Совершенно опредѣленныя свѣдѣнія наши въ семъ отношеніи начинаются не ранѣе, какъ съ начала XVI вѣка (съ случайнаго, но драгоцѣннаго описателя нашихъ нравовъ преп. Максима Грека). Свѣдѣнія представляютъ верхнее меньшинство нашего общества весьма религіознымъ или набожнымъ; но отъ XVI вѣка до начала XIII и дальше назадъ разстояніе такъ велико, что не дается мѣста никакимъ заключеніямъ: возможно, что религіозность эта уже во всей своей цѣлости восходитъ къ періоду домонгольскому, но такъ же, если не еще болѣе, возможно и то, что она только впослѣдствіи и постепенно развилась изъ зачатковъ сего послѣдняго времени.

Основаніе внѣшней религіозности или набожности составляетъ большее

---

[1]) См. *Щапова* Русскій расколъ старообрядства, стр. 162 нач. sqq.

или меньшее усердіе къ молитвѣ домашней и общественной. Есть указанія, дающія право заключать, что усердіе къ молитвѣ домашней уже въ періодъ домонгольскій и съ самаго перваго времени было такъ же велико, какъ и въ позднѣйшее время. Лѣтописецъ, разсказывая объ убіеніи св. Бориса, сообщаетъ, что когда убійцы пришли къ нему въ станъ и приступили къ его шатру, то услышали его «поюща заутреню». Этими словами дается подразумѣвать, что св. Борисъ имѣлъ обычай каждый день пѣть себѣ заутреню и что онъ исполнялъ то правило, которое читается въ позднѣйшихъ записяхъ: «подобаетъ умѣющимъ грамотѣ пѣти себѣ на всякъ день утреннюю и часы, вечерню и повечерницу и полунощницу, — да не оставитъ ничтоже не отправивъ»[1]). Много выше мы говорили, что въ древнее время бояре обыкновенно имѣли у себя домовыхъ священниковъ, которые совершали для нихъ церковную службу — или со включеніемъ литургіи въ домовыхъ церквахъ или безъ сей послѣдней въ моленныхъ, такъ называемыхъ — крестовыхъ, комнатахъ. Мы имѣемъ нѣкоторыя случайныя указанія изъ весьма древняго времени, что бояре всюду брали съ собой своихъ домовыхъ священниковъ и слѣдовательно — всюду неопустительно заставляли совершать для себя церковныя службы. Тотъ же лѣтописецъ, разсказывая подъ 1071 г. о появленіи на Бѣлоозерѣ волхвовъ и объ ихъ казни бояриномъ Яномъ Вышатичемъ, который пришолъ на Бѣлоозеро изъ Кіева собирать княжескую дань, случайнымъ образомъ сообщаетъ, что бояринъ имѣлъ при себѣ священника[2]). Князья брали съ собой священниковъ, когда отправлялись въ военные походы. Князь Новгородъ-Сѣверскій Игорь Святославичъ, герой Слова о полку Игоревомъ, попавъ въ плѣнъ къ Половцамъ и не надѣясь скоро освободиться, позаботился, чтобы ему присланъ былъ изъ Руси попъ со святою службою[3]). Владиміръ Мономахъ въ своей извѣстной памятной грамотѣ дѣтямъ наставляетъ ихъ неопустительно творить каждый день молитву предъ восходомъ солнца, по восходѣ солнца и вечеромъ, и прибавляетъ, что такъ дѣлалъ отецъ его и «вси добріи мужи свершеніи»[4]).

Бóльшее или меньшее усердіе къ построенію и украшенію храмовъ, служащихъ мѣстами общественной молитвы, не можетъ быть понимаемо всецѣло и исключительно въ смыслѣ приложенія и свидѣтельства набожности, ибо кромѣ набожности могутъ быть при семъ и другія побужде-

---

[1]) Опис. Сѵнодд. ркпп. Отд. II, Прибавл., № 231, стр. 89 fin.

[2]) Волхвы убили «попина Янева».

[3]) Ипатск. лѣт. подъ 1185 г., 2 изд. стр. 437.

[4]) Въ Лаврент. лѣт. подъ 1096 г. О Галичскомъ князѣ Владимиркѣ Володаревичѣ дается знать въ лѣтописи (не совершенно опредѣленно), что онъ имѣлъ обычай каждодневно ходить за службу въ придворную церковь, — Ипатск. лѣт. подъ 1152 г., 2 изд. стр. 319 нач.; о Смоленскомъ князѣ Давидѣ Ростиславичѣ лѣтопись говоритъ это прямо и положительно, — ibid. подъ 1197 г., стр. 471 fin.

нія — духъ или обычай времени, тщеславіе, подражаніе другимъ. Но во всякомъ случаѣ, если не вполнѣ, то до нѣкоторой степени это усердіе составляетъ именно приложеніе набожности и служитъ свидѣтельствомъ о бо́льшихъ или меньшихъ ея достаткѣ и силѣ. Обращаясь къ этому мѣрилу набожности нашихъ предковъ домонгольскаго періода, находимъ, что и оно показываетъ рѣшительнымъ образомъ въ ихъ пользу. Было бы преувеличенно и вовсе несправедливо приписывать имъ усердіе необыкновенное и безпримѣрное, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые, смѣшивая домовыя церкви съ общественными и поражаемые числомъ 600 церквей въ Кіевѣ, ибо домовыя церкви, относительно постройки весьма дешовыя и вовсе не требовавшія никакихъ особенныхъ жертвъ, нисколько не могутъ служить мѣриломъ набожности, какъ составлявшія простой общій обычай времени. Но во всякомъ случаѣ усердіе къ сооруженію общественныхъ храмовъ, которое показали князья наши домонгольскаго періода и которое видно изъ сдѣланнаго нами выше изложенія, положительно свидѣтельствуетъ если не о преизбыткѣ набожности, то о совершенномъ ея достаткѣ[1]).

Не положительные уставы церкви, а собственныя благочестивыя стремленія христіанъ создали особый видъ набожности, — путешествія ко святымъ мѣстамъ для поклоненія находящейся въ нихъ святынѣ. Обычай этихъ путешествій восходитъ къ весьма древнему времени, непосредственно къ свв. Константину и Еленѣ, которые возвратили христіанамъ святѣйшее изъ святыхъ мѣсто — Іерусалимъ. Изъ Греціи обычай перешолъ и къ намъ, и съ самаго же древняго времени сталъ у насъ тѣмъ, что есть и до сихъ поръ, т. е. обычаемъ, который весьма усердно почитается и весьма усердно практикуется народомъ и притомъ не однимъ

[1]) Понятія времени полагали въ число законной военной добычи не только все принадлежавшее у враговъ людямъ, но и Богу — святыню храмовъ и ихъ принадлежности. На этомъ основаніи князья наши, когда случалось имъ брать воюемые города, старательно грабили церкви городовъ, чтобы обогощать ихъ святынею и принадлежностями свои церкви. Въ 1066 г. Всеславъ Полоцкій взялъ Новгородъ и унесъ изъ его св. Софіи колокола, пониkадила, ерусалимъ церковный и сосуды служебные (Новгор. 1 лѣт. подъ 1066 г. и Ипатск. лѣт. подъ 1178 г., — 2 изд. стр. 412). Въ 1171 г. рать Андрея Боголюбскаго, предводимая его сыномъ Мстиславомъ, взяла Кіевъ подъ Мстиславомъ Изяславичемъ Волынскимъ, и — «грабили монастыри и Софью и Десятиньную Богородицю: церкви обнажиша иконами и книгами и ризами, и колоколы изнесоша всѣ, и вся святыни взята бысть» (Ипатск. подъ 1171 г. сначала). Въ 1203 г. Рюрикъ Ростиславичъ отнялъ Кіевъ у своего соперника съ помощію союзниковъ, и эти послѣдніе (Черниговскіе Ольговичи) «митрополью святую Софью разграбиша, и Десятиньную святую Богородицю разграбиша, и манастыри всѣ, и иконы одраша, а иныѣ поимаша, и кресты честныя и ссуды священныя и книги, то положиша все собѣ въ полонъ» (Лаврент. лѣт. подъ 1203 г. сначала).

верхнимъ меньшинствомъ, но и нижнимъ большинствомъ или народной массой.

Уже въ правленіе Ярослава были люди, совершавшіе и желавшіе совершать путешествія ко святымъ мѣстамъ: таковъ былъ преп. Антоній Печерскій, въ мірѣ неизвѣстный по имени гражданинъ г. Любеча, которому «взложи Богъ въ сердце въ страну ити», т. е. за границу, къ заграничнымъ святымъ мѣстамъ, и который, устремившись на Аѳонъ, принялъ тамъ монашеское постриженіе; таковъ былъ Ѳеодосій Печерскій, который въ юности своей покушался совершить путешествіе въ Іерусалимъ. Игуменъ Даніилъ, знаменитый авторъ Іерусалимскаго Паломника, бывшій въ святомъ градѣ въ началѣ XII вѣка, говоритъ о цѣлой и бо́льше или меньше многочисленной дружинѣ Русскихъ, бывшихъ одновременно съ нимъ въ Іерусалимѣ на поклоненіи [1]). При преп. Евфросиніи Полоцкой, во второй половинѣ XII вѣка, въ Іерусалимѣ былъ особый русскій монастырь св. Богородицы, неизвѣстно когда явившійся (выше стр. 625), но обязанный своимъ существованіемъ, какъ можно думать, между прочимъ тому побужденію, чтобы давать пристанище русскимъ поклонникамъ. Принадлежащее той же второй половинѣ XII вѣка Вопрошеніе Кирика Новгородскаго прямо и ясно даетъ знать, что поклонническія путешествія въ Іерусалимъ были тогда весьма многочисленны [2]). Такъ какъ эти путешествія по тогдашнимъ условіямъ (дорогамъ на сушѣ и способамъ передвиженія на морѣ) составляли весьма большой трудъ, то они считались за наиболѣе дѣйствительное средство умолить Бога въ какихъ либо несчастіяхъ и за наиболѣе дѣйствительный способъ благодарить его за какія либо благодѣянія. Посему молившіе Бога о предотвращеніи или о дарованіи чего нибудь давали обѣщаніе совершить путешествіе въ Іерусалимъ, причемъ для большаго свидѣтельства непреложности своего обѣщанія имѣли обыкновеніе налагать на себя клятву (т. е. клятву въ томъ, что исполнятъ обѣщаніе) [3]). Къ сожалѣнію, должно сказать, что сколь ра́но начались путешествія къ святымъ мѣстамъ, столь же рано начались и злоупотребленія этимъ подвигомъ. Ханжи, праздные тунеядцы и люди вообще самой подозрительной нравственности, которыхъ такъ много скрывается подъ видомъ странниковъ и странницъ въ настоящее время, какъ оказывается, ведутъ свое начало еще отъ временъ періода домонгольскаго. Епископъ Новгородскій Нифонтъ говоритъ въ Вопрошеніи Кириковомъ, что иные ходили въ Іерусалимъ только за тѣмъ, чтобы праздно

---

1) Паломн. гл. XXI, по изд. *Норова* стр. 144 fin.

2) У *Калайд.* стрр. 176 и 203 (Путешествія столько отнимали въ простомъ народѣ рукъ у земледѣлія и вообще труда, что, по Нифонту, они причиняли великій вредъ государству).

3) У Кирика: «ходили бяху ротѣ, хотяче въ Іерусалимъ», — *Калайд.* стр. 203.

ѣсть и пить: «того дѣля идетъ, абы порозну ходяче ясти и пити»[1]). Подозрѣвается, что усердіе простаго народа къ странничеству, вопреки его неусердію въ отношеніи къ другому и болѣе существенному, истекаю изъ побужденій не столько прямыхъ, сколько сейчасъ указанныхъ косвенныхъ.

Путешественники ко святымъ мѣстамъ по книжному назывались паломниками (какъ и книги, содержавшія путешествія ко свв. мѣстамъ и ихъ описанія), а въ народныхъ былинахъ называются каликами[2]). Названіе паломникъ считаютъ тождественнымъ съ западнымъ названіемъ тѣхъ же путешественниковъ — palmarii, palmati, palmigeri, происшедшимъ отъ того, что послѣдніе возвращались изъ Іерусалима съ пальмовыми вѣтвями, какъ знакомъ совершеннаго путешествія[3]), т. е. палóмникъ, считая первоначальнымъ произношеніемъ пáломникъ, производятъ отъ пальма. Названіе калика, по всей вѣроятности, должно производить отъ извѣстной греческой обуви калиги (калики), о которой см. выше стр. 574), которую могли употреблять путешественники къ святымъ мѣстамъ, какъ обувь наиболѣе для нихъ удобную (мягкую и легкую, каковая калигообразная обувь и доселѣ преимущественнымъ образомъ употребляется странниками)[4]). Народныя былины говорятъ о каликахъ, что они отправлялись въ путешествія, для безопасности въ пути и для взаимной помощи, артелями («Сорокъ каликъ со каликою») и что на время странствованій они выбирали себѣ атамановъ, которые бы смотрѣли за нравами всѣхъ остальныхъ, не давая красть и пускаться на женскій блудъ[5]).

---

1) У *Калайд.* стр. 176. Наше названіе лицемѣра «ханжа» есть греческое χατζῆς (у Болгаръ и у Сербовъ — хаджія и хаджи, у Турокъ — хóджа), чтò есть названіе поклонника, .совершившаго путешествіе въ Іерусалимъ (и усвояется ему потомъ какъ прозваніе), т. е. у насъ названіе поклонника стало синонимомъ и нарицательнымъ именемъ лицемѣра (О существованіи слова въ греческомъ языкѣ до Турокъ, — можетъ быть, происходящаго отъ нашего славянскаго ходить? — см. Acta Patriarchat. Constantinop. *Миклошича,* I, 13, II, 203: χαδζίκης).

2) Въ хронографѣ: «во образѣ нѣкоего пилигрина (-ма), сирѣчь калики», — *А. Н. Попова* Изборникъ изъ хрогрр. 190 (Паломники, о которыхъ въ Лаврент. лѣт. подъ 1283 г., въ другихъ лѣтописяхъ называются переходниками, иже ходятъ по землямъ, милостыни просяще, — *Воскрес.*).

3) *Дюканжа* Gloss. Latinit. подъ сл. Palmarius.

4) А названіе «калѣки», означающее нищихъ, странствующихъ по міру, есть тоже, что калики (ибо и сіи послѣдніе совершали свои путешествія Христовымъ именемъ).

5) *Безсонова* Калѣки перехожіе, вып. I, стр. 7 sqq (что каликамъ жилось отъ Христова имени хорошо, видно изъ того, что они величаются въ былинахъ «дородными молодцами»). — Антоній Новгородскій въ своемъ Константинопольскомъ Паломникѣ сообщаетъ извѣстіе о замѣчательномъ русскомъ паломникѣ періода домонгольскаго, который умеръ и былъ погребенъ въ Константинополѣ:

Христіанство само въ себѣ одно; но народы, его содержащіе, различны. Поэтому, относительно своего характера, насколько послѣдній зависитъ не отъ него самаго, а отъ воспринимающихъ его людей, оно должно было воспроизводиться у каждаго народа болѣе или менѣе въ своемъ особомъ и индивидуальномъ образѣ. Народы западно-европейскіе составляли изъ себя не только одну церковь, но и одно духовное цѣлое въ обширномъ и полномъ смыслѣ этого слова, по причинѣ единства своего просвѣщенія; но и тамъ подъ общею физіономіею церкви различаются частныя физіономіи отдѣльныхъ народовъ. Мы съ Греками составляли одну церковь; но мы вовсе не составляли съ ними одного духовнаго цѣлаго въ отношеніи къ просвѣщенію. Слѣдовательно, у насъ христіанство могло воспроизвестись въ нашемъ смыслѣ не только нѣсколько отлично отъ нихъ, но и совсѣмъ въ своемъ особомъ образѣ.

За періодъ домонгольскій и за послѣдующее время до XVI вѣка мы такъ мало имѣемъ свѣдѣній о характерѣ нашего христіанства, что рѣшительно не въ состояніи представлять его себѣ сколько нибудь въ живомъ и ясно различаемомъ образѣ. Достаточныя свѣдѣнія о характерѣ нашего христіанства мы имѣемъ, пропустя огромное время отъ его начала у насъ, только уже за XVI—XVII вѣкъ. Эти свѣдѣнія даютъ намъ видѣть въ нашемъ христіанствѣ XVI—XVII вѣка рѣшительную крайность приверженности къ наружной набожности и къ внѣшней обрядовой формальности.

Христіанство, какъ религія, состоитъ въ томъ, чтобы человѣкъ содержалъ въ умѣ и сердцѣ своемъ правую вѣру въ Бога, соединенную съ надеждою на Него и любовію къ Нему, и чтобы онъ велъ сообразную съ сею вѣрою нравственную жизнь, по возможности уподобляясь въ этой послѣдней вѣруемому Богу, что̀ составляетъ задачу (цѣль бытія) истиннаго христіанина (какъ составляло это задачу или цѣль бытія и истиннаго человѣка, каковымъ человѣкъ вышелъ изъ рукъ Божіихъ). Но такъ какъ человѣкъ состоитъ не изъ одной души, а изъ души и тѣла, причемъ внутреннее онъ долженъ выражать во внѣшнемъ, то, сообразно съ его природою, по отношенію къ внутренней вѣрѣ отъ него еще требуется, чтобы онъ выражалъ ее наружно, посредствомъ внѣшней молитвы и другихъ дѣйствій и дѣлъ, составляющихъ изъ себя наружное богопочтеніе. Такимъ образомъ, совершенное христіанство, что касается до его явленія во внѣшности, требуетъ отъ человѣка — во-первыхъ, чтобы онъ велъ нравственную или добродѣтельную жизнь, сообразную съ закономъ евангельскимъ, и во-вторыхъ — чтобы онъ исполнялъ обязанности наружнаго богопочтенія.

«на уболѣ (ἐν τῷ ἐμβόλῳ, — выше стр. 207) святаго Георгія святый Леонтей попъ Русинъ лежитъ въ тѣлѣ, великъ человѣкъ: той бо Леонтій 3-жды въ Іерусалимъ пѣшъ ходилъ», — по изд. *Саваит.* стр. 142.

Который рядъ этихъ внѣшнихъ обязанностей есть первый, который — второй, и какое взаимное между ними отношеніе, это, кромѣ слишкомъ яснаго ученія Слова Божія, повидимому, совершенно очевидно и само по себѣ. Человѣкъ имѣетъ двѣ обязанности: долженъ вѣровать въ Бога и вести нравственную жизнь сообразную съ Его закономъ; исполняя первую изъ этихъ обязанностей, онъ долженъ выражать внутреннюю вѣру и во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, составляющихъ наружное богопочтеніе. Если нравственная жизнь, сообразная съ закономъ Божіимъ, есть одна изъ двухъ прямыхъ обязанностей, а внѣшнее богопочтеніе есть только наружное, такъ сказать, засвидѣтельствованіе соблюденія одной изъ этихъ двухъ обязанностей: то очевидно, что прямая обязанность болѣе того, что̀ служитъ только къ засвидѣтельствованію о выполненіи обязанности. Человѣкъ, находящійся въ подчиненіи у другаго человѣка, обязанъ уважать его и исполнять свои обязанности по отношенію къ нему; первое онъ долженъ дѣлать не только такъ, чтобы питать чувство уваженія внутри себя, но и такъ, чтобы выражать его посредствомъ внѣшнихъ соотвѣтственныхъ знаковъ: однако ясно, что главное тутъ не эти внѣшніе знаки, а исполненіе обязанностей. Изъ сейчасъ сказаннаго, повидимому, слѣдовало бы, что крайность приверженности къ внѣшней набожности, состоящая въ томъ, что обязанности внѣшняго богопочтенія люди ставятъ выше и на мѣстѣ обязанностей нравственно-добродѣтельной жизни, — что въ первыхъ они полагаютъ главное существо христіанства, а вторыя какъ бы перестаютъ и считать прямыми и положительными христіанскими обязанностями, не должна бы была имѣть мѣста. На самомъ дѣлѣ она не только имѣетъ мѣсто, но у людей необразованныхъ составляетъ обычное явленіе, такъ что необразованность по отношенію къ христіанству имѣетъ своимъ непремѣннымъ слѣдствіемъ то, чтобы человѣкъ болѣе или менѣе искажалъ смыслъ его, усвояя бо̀льшее или меньшее сверхдолжное значеніе внѣшней набожности въ ущербъ нравственно-добродѣтельной жизни. Горизонтъ умственнаго зрѣнія людей необразованныхъ весьма̀ узокъ и какъ бы совпадаетъ съ горизонтомъ зрѣнія вещественнаго, ограничиваясь тѣмъ, что они дѣйствительно видятъ. Внѣшнее богопочтеніе съ составляющими его дѣйствіями есть только наружное свидѣтельствованіе и заявленіе внутреннихъ чувствъ, питаемыхъ человѣкомъ вѣрующимъ къ Богу, которому необходимо благоугождать и единственно можно благоугодить дѣлами жизни, состоящей въ исполненіи Его нравственнаго закона. Но человѣкъ необразованный видитъ церкви съ совершаемымъ въ нихъ общественнымъ богослуженіемъ, видитъ всѣ другія дѣйствія внѣшняго богопочтенія, предписанныя къ общественному и частному исполненію, — и такъ сказать всецѣло и исключительно сосредоточивая свой взглядъ на этомъ видимомъ, приходитъ къ тому, чтобы полагать въ одномъ этомъ

все существо христіанства и чтобы забывать про все остальное, какъ бы не входящее въ кругъ прямыхъ обязанностей христіанскихъ и предоставленное просто собственной волѣ людей. Усвояя внѣшнимъ дѣйствіямъ наружнаго богопочтенія силу освящать и спасать себя, помимо и независимо отъ своихъ нравственно-добрыхъ дѣлъ, человѣкъ усвояетъ имъ какъ-бы какую-то сверхъ-естественную и магическую силу (opus operatum). Конечно, это не совсѣмъ для насъ понятно; но далеко не совсѣмъ для насъ понятна и ясна и вся вообще область умственно-нравственной патологіи человѣчества.

У всѣхъ христіанскихъ народовъ, какъ мы сейчасъ дали знать, составляетъ неизбѣжное явленіе то, чтобы низшія необразованныя части обществъ, т. е. нижнія большинства или народныя массы, страдали въ бо́льшей или меньшей степени неразлучною болѣзнію необразованности — преувеличеніемъ значенія наружной набожности въ ущербъ нравственно-добродѣтельной жизни. Но могутъ быть народы и совсѣмъ необразованные, и тогда эта болѣзнь должна стать болѣзнію цѣлаго народа. Мы — Русскіе представляли изъ себя народъ необразованный, и слѣдовательно у насъ долженъ былъ имѣть мѣсто сейчасъ указанный печальный случай.

Какъ уже мы говорили выше, мы вовсе не имѣемъ свѣдѣній о характерѣ нашего христіанства за огромное время отъ его начала у насъ до XVI вѣка. Что съ самой первой минуты его принятія было усвоено нами внѣшней набожности значеніе не совершенно должное, а бо́льшее должнаго, въ этомъ нельзя сомнѣваться, ибо человѣкъ необразованный вообще не можетъ не преувеличивать значенія внѣшней набожности. Но началось ли прямо съ той совершенной крайности, которую мы находимъ въ XVI вѣкѣ, или дѣло въ семъ отношеніи шло постепенно? Не можетъ въ свою очередь подлежать сомнѣнію, что не первое, а послѣднее, и что внѣшняя набожность имѣетъ у насъ свою исторію, которой мы не можемъ прослѣдить и представить, но которую совершенно необходимо предполагать.

Принимая христіанскую вѣру, предки наши были тѣми же людьми безъ образованія, что̀ и въ послѣдующее время. Но и будучи людьми безъ образованія, они должны были впервые принять ее въ ея возможно истинномъ, а не извращенномъ, видѣ. Христіанство принималось ими вмѣсто язычества, какъ вѣра истинная вмѣсто вѣры ложной; но существенное отличіе христіанства отъ язычества состоитъ въ томъ, что оно, замѣняя вѣру въ боговъ ложныхъ вѣрою въ Бога истиннаго, по отношенію къ самому человѣку требуетъ, чтобы онъ благоугождалъ Богу не только посредствомъ внѣшнихъ знаковъ Его почитанія, каковы — наружная молитва и все внѣшнее богопочтеніе, чего одного требовало язычество, но и непремѣнно и болѣе того посредствомъ добрыхъ дѣлъ, —

посредствомъ исполненія заповѣдей Его нравственнаго закона. Добрыя дѣла и добродѣтельная жизнь составляютъ такой рѣшительный контрастъ христіанства съ язычествомъ, составляютъ такую главную и основную часть его новыхъ требованій противъ послѣдняго, что принимать христіанство и не сознавать сейчасъ указаннаго его отличія отъ язычества значитъ принимать то, что̀ вовсе не понимается. Слѣдовательно, мы должны тутъ предположить одно изъ двухъ: или что предки наши приняли христіанство совершенно безъ его пониманія или — если приняли съ надлежащимъ его пониманіемъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ — съ надлежащимъ пониманіемъ и значенія въ немъ нравственно-добрыхъ дѣлъ. Въ минуту принятія христіанства предки наши были людьми необразованными, каковыми остались и послѣ. Но, бывъ необразованными, они вовсе не представляли изъ себя по степени своего такъ сказать общечеловѣческаго (первоначальнаго и донаучнаго) развитія какихъ нибудь совершенныхъ дикарей, которые бы не отличали правой руки отъ лѣвой и вообще представляли первобытную безсознательность. Несомнѣнно, они находились на такой степени помянутаго развитія, что въ состояніи были надлежащимъ образомъ понимать, что̀ такое есть принимаемое христіанство. Когда мы говоримъ: въ состояніи были надлежащимъ образомъ понимать, то нужно помнить, что мы говоримъ не о всемъ народѣ, со включеніемъ его такъ называемой нижней массы, о которой должно быть иныхъ, указанныхъ нами выше, представленій, а о верхнемъ меньшинствѣ, о которомъ одномъ вообще мы здѣсь говоримъ: народная масса не потому главнымъ образомъ первоначально поняла христіанство по своему, что не въ состояніи была надлежащимъ образомъ понять его, а потому, что что она не была научена и предоставлена была самой себѣ. Такимъ образомъ, предки наши, принимая христіанство, должны были принимать его съ яснымъ разумѣніемъ того какое значеніе усвояетъ оно добрымъ дѣламъ и добродѣтельной жизни или — что̀ тоже — исполненію нравственнаго закона Божія. А если такъ, то и не могло у нихъ прямо и сразу начаться съ того, что̀ мы видимъ въ XVI вѣкѣ, т. е. съ совершенно извращенныхъ представленій о взаимномъ отношеніи между внѣшней набожностію и собственнымъ или дѣйствительнымъ благочестіемъ. Мы говоримъ тутъ объ общей церковно-исторической истинѣ, которая имѣетъ только частнѣйшее приложеніе къ намъ — Русскимъ и которая состоитъ въ томъ, что народы и необразованные, однако стоящіе на такой степени человѣческаго развитія, чтобы были въ состояніи различать существо христіанства отъ язычества, принимаютъ это послѣднее въ его болѣе или менѣе истинномъ видѣ (истинномъ, подразумѣвается, не по отношенію къ нему самому, а по отношенію къ своему его пониманію) и что уже только потомъ оно болѣе или менѣе у нихъ извращается. Первоначально и народы необразованные, но обладающіе указанной способностью пониманія, принимаютъ

христіанство такимъ образомъ, чтобы усвоять должное значеніе его требованію отъ человѣка добродѣтельной жизни или исполненія нравственнаго закона Божія, и уже только потомъ, мало по малу, медленнѣе или скорѣе, такъ сказать — не удерживаясь на первоначальной высотѣ и опускаясь къ низу, они ставятъ внѣшнюю набожность на мѣсто собственнаго благочестія.

Скоро ли началось у насъ это превращеніе или извращеніе христіанства, какъ быстро оно шло и когда дошло до той крайности, въ какой оно представляется намъ въ XVI вѣкѣ, отвѣчать на все это, какъ мы не одинъ разъ говорили выше, мы вовсе не въ состояніи. Кіевскій или домонгольскій періодъ русской исторіи есть періодъ исторіи того русскаго племени, которое называется теперь малорусскимъ. Сравнивая позднѣйшихъ Малороссовъ съ Великороссами и именно обращая вниманіе на то, что Великороссы произвели расколъ, который выражаетъ собою отождествленіе внѣшнихъ обрядовъ вѣры съ ея догматами, что̀ въ свою очередь есть слѣдствіе крайней привязанности къ наружной набожности, и что у Малороссовъ ничего подобнаго не было и расколъ до сихъ поръ вовсе не имѣетъ между ними мѣста, приходятъ къ заключенію, что два племени — великорусское и малорусское существенно различаются между собою характеромъ своихъ духовныхъ натуръ и что позднѣйшая крайняя привязанность къ наружной набожности, будучи дѣломъ Великороссовъ, которымъ принадлежитъ періодъ Московскій, есть выраженіе (и слѣдствіе) именно ихъ характера. Это мнѣніе о различіи Малороссовъ съ Великороссами въ харпктерѣ, конечно, болѣе или менѣе справедливо, но едва ли въ отношеніи къ чертамъ характера, которыя касаются насъ: предполагать о Малороссахъ, чтобы они по своему характеру никогда не впали въ ту крайность приверженности къ наружной набожности, которую мы видимъ на Москвѣ въ XVI вѣкѣ, болѣе чѣмъ сомнительно. Позднѣйшіе, XVI вѣка, Малороссы, весьма отличные отъ современныхъ имъ Великороссовъ, представляютъ собою продуктъ своей особой исторіи, отличной отъ исторіи Великороссіи, а чѣмъ бы они были, если бы ихъ исторія была тождественна съ исторіею послѣдней, это составляетъ вопросъ, на который вовсе не можетъ быть дано увѣреннаго отвѣта. Великороссія, по своему географическому положенію часть Руси весьма удаленная отъ западной Европы, начала до нѣкоторой степени разобщаться съ послѣднею съ самаго Андрея Боголюбскаго, съ котораго начинается ея исторія, а потомъ и совершенно порвала свои связи съ нею и до такой степени стала страною самозаключенною, что представляла изъ себя какъ бы европейскій Китай; напротивъ, нынѣшняя Малороссія не только никогда не разрывала съ западной Европой, но съ той самой минуты, какъ для Великороссіи началось совершенное разъединеніе (нашествіе Монголовъ), тѣснѣе, чѣмъ прежде, сблизилась съ нею (королевство Га-

лицко-Волынское), а потомъ, подпавъ государственной власти Польши, стала подъ ея и рѣшительное духовное вліяніе. Позднѣйшая ученая Малороссія, рѣзко отличающаяся своимъ характеромъ и складомъ своего религіознаго мышленія отъ современной себѣ Великороссіи, представляетъ собою воспроизведеніе западно-образованной Польши.

Больше или меньше отличаются Малороссы характеромъ своей духовной натуры отъ Великороссовъ, но во всякомъ случаѣ это отличіе нельзя представлять себѣ такимъ образомъ, чтобы Малороссы, если бы они остались, подобно Великороссамъ, людьми необразованными и если бы они поставлены были въ условія положенія сихъ послѣднихъ, не впали въ крайность сверхдолжной привязанности къ внѣшней набожности. Народъ, остающійся необразованнымъ и поставленный въ положеніе, въ которомъ находились Великороссы, т. е. разобщенный съ всѣмъ остальнымъ міромъ и самозаключенный въ самомъ себѣ, не можетъ болѣе или менѣе не впасть въ эту крайность. Мы вовсе не знаемъ положительнымъ образомъ того, чтобы Малороссы или — что̀ тоже — Русскіе домонгольскаго періода не впадали въ нашу крайность и чтобы они не освободились отъ нея только впослѣдствіи времени; мы только считаемъ совершенно необходимымъ предметомъ это, такъ что рѣчь наша должна возвратиться къ тому, на чемъ мы оставили ее выше. Мы считаемъ необходимымъ предполагать это, во-первыхъ, по причинѣ уже указанной выше, а во-вторыхъ еще и по другимъ причинамъ. Народъ, хотя и необразованный, но стоящій на такой степени общечеловѣческаго развитія, чтобы понимать существо христіанства и его отличіе отъ язычества, каковыми именно должны быть представляемы Русскіе, долженъ принимать христіанство и не можетъ его не принимать съ надлежащимъ пониманіемъ того, какое значеніе придаетъ оно добрымъ дѣламъ или нравственной жизни. А по этой-то причинѣ, какъ указано выше, и не можетъ случиться у подобнаго народа, каковы были Русскіе, чтобы онъ прямо началъ съ крайней привязанности къ внѣшней набожности (такъ какъ это есть уже извращеніе христіанства). Подобный народъ, вслѣдствіе своей необразованности, необходимо долженъ болѣе или менѣе впасть въ эту крайность съ теченіемъ времени и потомъ и сіе-то собственно «потомъ» и составляетъ вопросъ по отношенію къ Русскимъ, т. е. какъ скоро и когда оно настало? Оно могло настать скорѣе или медленнѣе, смотря по обстоятельствамъ, и именно обстоятельства, въ которыхъ находились Русскіе домонгольскаго періода, и заставляютъ предполагать, что тогда оно еще не наставало. Если человѣкъ будетъ предоставленъ самому себѣ, то извѣстныя естественныя наклонности его разовьются и проявятъ себя скорѣе; если же онъ будетъ находиться подъ вліяніями, которыя будутъ парализовать и задерживать развитіе этихъ наклонностей, то само собою понятно, что и обнаруженіе ихъ совершится гораздо медленнѣе: по отно-

шенію къ Русскимъ домонгольскаго періода имѣлъ мѣсто второй случай (тогда какъ наоборотъ по отношенію къ Русскимъ Московскаго періода первый); а вслѣдствіе сего и должно быть предполагаемо то, что мы предполагаемъ.

Во все продолженіе періода домонгольскіе предки наши находились въ живомъ сравнительно общеніи съ западной Европой. По географическому положенію страны, князья наши не могли принимать дѣятельнаго участія въ политическихъ дѣлахъ всей западной Европы; но тѣмъ не менѣе они водили знакомство и находились въ связяхъ со всею ею, какъ видно это изъ того, что они заключали браки, приводя невѣстъ или выдавая своихъ дѣвицъ, на всемъ ея пространствѣ. Не принимая дѣятельнаго участія въ дѣлахъ всей Европы, князья наши находились въ дѣятельныхъ политическихъ сношеніяхъ (дружественныхъ или враждебныхъ) съ непосредственными нашими сосѣдями на Западѣ — Поляками и Венгерцами. Во все продолженіе періода въ главнѣйшихъ городахъ Руси (Кіевской или тогдашней собственной) постоянно находились болѣе или менѣе многочисленныя товарищества (компаніи) купцовъ изъ разныхъ мѣстъ западной Европы. Все это нисколько не имѣло своимъ слѣдствіемъ того, чтобы предки наши захотѣли быть, подобно западной Европѣ, просвѣщенными, заимствуя просвѣщеніе отъ ней или отъ Грековъ; но всему этому, какъ уже мы говорили выше, нельзя не придавать и совершенно никакого значенія. Человѣкъ необразованный, водящій знакомство съ людьми образованными, незамѣтно для себя самого и безъ своего прямаго намѣренія, заимствуетъ отъ послѣднихъ нѣкоторое развитіе и становится выше того необразованнаго человѣка, который обращается исключительно въ средѣ подобныхъ себѣ. Приводы изъ западной Европы княженъ для замужества были не особенно многочисленны; но эти княжны воспитывали потомъ цѣлыя семейства дѣтей. Притомъ, весьма вѣроятно думать, что дѣло въ семъ случаѣ не ограничивалось одними самими князьями, но что, по подобію ихъ, брали себѣ невѣстъ изъ западной Европы, и преимущественно изъ сосѣднихъ Польши и Венгріи, и наши бояре. Такимъ образомъ, знакомство и связи предковъ нашихъ съ западной Европой должны были сообщать имъ нѣкоторое общее развитіе. Но это общее нѣкоторое развитіе не могло съ своей стороны не служить нѣсколько къ тому, чтобы поддерживать свѣтъ и въ воззрѣніяхъ религіозныхъ и чтобы предохранять отъ уклоненія въ сферѣ этихъ послѣднихъ въ рѣшительную крайность. Крестьянинъ совершенно неразвитый безъ сомнѣнія вѣруетъ, что наружная молитва или полаганіе поклоновъ предъ иконами составляетъ все, что требуется для спасенія; но крестьянинъ, имѣющій нѣкоторое развитіе, уже по крайней мѣрѣ смутно понимаетъ, что это не составляетъ всего.

Сейчасъ указанному нами вліянію, конечно, вовсе не должно усво-

ять слишкомъ большаго значенія. Само по себѣ и въ отдѣльности оно могло быть такъ слабо съ своимъ дѣйствіемъ въ сферѣ религіозной, чтобы и совсѣмъ не имѣть никакого значенія. Но кромѣ этого, какъ бы побочнаго, вліянія было еще другое вліяніе прямое, къ которому это служило только дополненіемъ и, умалять значеніе котораго было бы несправедливо. Разумѣемъ вліяніе греческое. Во все продолженіе періода домонгольскаго митрополитами русскими были Греки; вмѣстѣ съ митрополитами постоянно было нѣкоторое количество Грековъ русскими епископами; при митрополитахъ и при епископахъ жили Греки въ качествѣ ихъ чиновниковъ или соборныхъ клирошанъ. Слѣдствіемъ такого положенія дѣлъ необходимо долженствовало быть то, чтобы религіозныя воззрѣнія Русскихъ были болѣе или менѣе тождественны съ таковыми же воззрѣніями Грековъ и не уклонялись отъ нихъ: всѣ епископы русскіе изъ природныхъ Русскихъ, представлявшіе собою проводниковъ религіозныхъ воззрѣній въ духовной или церковной средѣ, естественно должны были стараться усвоять себѣ воззрѣнія и вообще характеръ и духъ мышленія своихъ митрополитовъ; великіе князья съ своими боярами, представлявшіе изъ себя въ свѣтской средѣ тотъ образъ, на который должны были взирать всѣ остальные, находились подъ учительнымъ вліяніемъ и руководствомъ тѣхъ же митрополитовъ вмѣстѣ съ жившими при нихъ Греками; всѣ остальные Греки, жившіе внѣ Кіева, непосредственнымъ образомъ должны были поддерживать греческія воззрѣнія на пространствѣ всей вообще Руси. Чтобы для читателя были убѣдительнѣе наши рѣчи, мы позволимъ себѣ обратиться къ доводу не особенно пріятнаго свойства: если владычество Татаръ имѣло своимъ слѣдствіемъ то, чтобы предки наши въ значительной степени заразились татарскимъ духомъ, то невозможно было, чтобы владычество Грековъ (духовное) не имѣло своимъ слѣдствіемъ поддержанія греческихъ воззрѣній. У насъ есть люди, которые полагаютъ, что именно Грекамъ мы и обязаны нашей крайней привязанностью къ наружной набожности. Но это вовсе несправедливо и составляетъ не болѣе какъ недоразумѣніе. Протестантскіе и раціоналистическіе писатели представляютъ Греческую церковь за принятіе ею иконопочитанія и почитанія мощей святыхъ, съ чѣмъ соединено и изъ чего развилось все внѣшнее богопочтеніе, какъ виновницу возвращенія къ языческому идолослуженію и вообще всего того, что объемлется нѣмецкимъ словомъ Abgötterei: эти-то укоризны писателей и думаютъ относить къ внѣшней набожности нашей Руси, какою она является въ XVI вѣкѣ. Но великое различіе между употребленіемъ всякой вещи и ея злоупотребленіемъ, — великое различіе между тѣмъ, чтобы, принимая внѣшнее богопочтеніе, какъ дѣло необходимое, усвоять ему должное значеніе, и тѣмъ, чтобы, извращая значеніе этого богопочтенія, ставить его выше и на мѣсто нравственныхъ христіанскихъ дѣлъ. Если поня-

нутые писатели, поступая совершенно несправедливо, укоряютъ Грековъ за употребленіе, то это вовсе не значитъ, чтобы на послѣднихъ падала вина и за наше злоупотребленіе. Нельзя сказать о Грекахъ того, чтобы, по мѣрѣ упадка у нихъ просвѣщенія, совсѣмъ не помутилась у нихъ и чистота христіанскихъ взглядовъ и чтобы они не наклонились нѣсколько на сторону праведности неоправдывающей. Въ нашъ періодъ домонгольскій мы видимъ у Грековъ обычай, чтобы люди умирающіе принимали передъ смертью монашеское постриженіе, причемъ предполагается тщетная надежда получить мзду дѣлъ монашескихъ за одно кратковременное воспріятіе на себя монашескаго образа. Но относительно происхожденія этого обычая съ вѣроятностію слѣдуетъ думать, что причиной при семъ была не столько сейчасъ указанная тщетная надежда, сколько особое образовавшееся о монашествѣ мнѣніе: монашество было принимаемо за таинство и какъ бы за второе крещеніе[1]), почему и вѣроятно полагать, что дѣйствительную причину происхожденія обычая составляли желаніе и надежда людей изгладить грѣхи предшествующей мірской жизни столько дѣйствительно, сколько дѣйствительно изглаждаетъ ихъ крещеніе. Что же касается до дѣлъ и дѣйствій наружной набожности въ собственномъ смыслѣ, то Греки никогда не доходили до того, чтобы впадать относительно ихъ въ нашу крайность, — чтобы, извращая ихъ смыслъ и полагая въ нихъ какъ бы всю сущность христіанства, ставить ихъ на мѣсто дѣлъ нравственно-добрыхъ. Въ позднѣйшее послѣ нашего періода домонгольское время Греки, конечно, не возвышались въ пониманіи христіанства противъ этого послѣдняго времени, ибо средство сего пониманія — просвѣщеніе шло у нихъ не на гору, а все болѣе и болѣе подъ гору; однако и въ позднѣйшее время мы не находимъ у нихъ ничего подобнаго тому, что у насъ въ XVI вѣкѣ. Преп. Максимъ Грекъ, явившись въ русскомъ обществѣ XVI вѣка, увидѣлъ себя какъ бы совсѣмъ въ другомъ нравственномъ мірѣ, — до такой степени было велико различіе между тогдашними Русскими и Греками. Можетъ быть, кто нибудь захочетъ думать, что преп. Максимъ бичуетъ крайнюю привязанность къ наружной набожности современныхъ ему Русскихъ не потому, чтобы она возмущала его, какъ Грека, а потому, что онъ былъ человѣкъ исключительный, возвышавшійся надъ современнымъ ему обществомъ и что, останься онъ въ Греціи, онъ бичевалъ бы ее и у самихъ Грековъ. Но, во-первыхъ, если бы Греки, подобно намъ впадали въ эту крайность, то тамъ нашлись бы обличители и безъ Максима, между тѣмъ

---

[1]) Принимаетъ монашество за таинство писатель, извѣстный подъ именемъ Діонисія Ареопагита (De eccles. Hierarch. c. 6); за таинство и какъ бы за второе крещеніе — Ѳеодоръ Студитъ (у Миня въ Patr. t. 99 pp. 1521, 1524 и 1596), — cfr *Гизелера* Dogmengeschichte, SS. 403 fin. и 526.

какъ ихъ мы не знаемъ; во-вторыхъ, доказательства рѣзкаго различія по отношенію къ предмету нашей рѣчи между позднѣйшими Русскими и Греками мы находимъ у современныхъ намъ Русскихъ и Грековъ, обращаясь къ взаимному ихъ сличенію. Относительно своего поведенія въ храмахъ или церквахъ за общественнымъ богослуженіемъ Русскіе и Греки существенно различаются между собою: у насъ простые люди стараются какъ можно усерднѣе молиться, т. е. какъ можно болѣе творить поклоновъ (такъ что въ сельскихъ церквахъ отъ шуршанія по одёжѣ творящихъ кресты рукъ поднимается даже нѣкоторый шумъ); напротивъ въ церквахъ греческихъ «моленія» въ нашемъ смыслѣ почти вовсе нѣтъ, такъ что на непривычный русскій взглядъ Греки въ церкви во время молитвы представляютъ изъ себя нѣчто странное: стоятъ и не молятся («стоитъ — какъ говорятъ — и не перекрестится»). Грекъ ограничиваетъ свою такъ сказать поклонную молитву тѣмъ, что дѣлаетъ нѣсколько поклоновъ при входѣ въ церковь и что потомъ творитъ ихъ не очень большое количество въ извѣстныя важнѣйшія времена службъ (причемъ творитъ ихъ вовсе не съ тою крайнѣйшею машинальностію, какъ это у нашихъ простыхъ людей). Русскій, вѣроятно, подумаетъ, что Греки отступили въ семъ случаѣ отъ древняго благочестія; на самомъ же дѣлѣ это вовсе не такъ: Греки остаются въ семъ случаѣ при древнемъ обычаѣ, а у Русскихъ введся свой обычай, сообразно съ ихъ особымъ взглядомъ на поклоны. Сейчасъ указанное различіе между Русскими и Греками частнымъ, но несомнѣннымъ, образомъ показываетъ, что одни и другіе вовсе не тождественны во взглядахъ на внѣшнюю набожность, и слѣдовательно показываетъ, что первые не заимствовали своихъ взглядовъ у послѣднихъ [1]).

Итакъ, необходимо думать, что домонгольскіе предки наши еще не впадали въ совершенную крайность приверженности къ наружной набожности или еще не доходили до совершеннаго извращенія ея смысла, что̀ мы находимъ нравственною болѣзнію позднѣйшихъ нашихъ предковъ.

До какой степени они были чужды этой болѣзни и до какой степени правильно понимали они значеніе наружной набожности въ дѣлѣ спасенія, это составляетъ вопросъ, на который во всякомъ случаѣ нельзя

---

[1]) И ко всѣмъ дѣйствіямъ и дѣламъ внѣшней набожности Греки не имѣютъ такой приверженности, какъ мы — Русскіе. Знающіе Грековъ въ семъ отношеніи Русскіе объясняютъ это тѣмъ, что у нихъ пало древнее благочестіе; но это неправда и истинная причина — различіе взглядовъ (Никоновское исправленіе книгъ дало поводъ высказаться старому или средневѣковому мнѣнію Русскихъ о Грекахъ, будто у нихъ пало истинное благочестіе: причиной образованія этого взгляда было то, что̀ мы указали сейчасъ выше, — различіе взглядовъ на внѣшнюю набожность. Обстоятельныя рѣчи о семъ мы должны будемъ вести много послѣ).

бы было дать отвѣта математически-точнаго, ибо тутъ рѣчь не о предметахъ, которые могутъ быть опредѣляемы съ математическою точностію, и отвѣчать на который, за отсутствіемъ средствъ, мы не въ состояніи и съ точностію нематематическою. Человѣкъ, не имѣющій просвѣщенія, неизбѣжно долженъ уклоняться въ эту крайность, а что касается до обстоятельствъ, въ которыя онъ поставленъ, то они или задерживаютъ его наклонное движеніе къ этой крайности или ускоряютъ послѣднее. Такъ какъ первыя обстоятельства именно могутъ только болѣе или менѣе задерживать и парализовать движеніе, но несовершенно его уничтожить и прекратить, то изъ сего слѣдуетъ, что домонгольскіе предки наши не могутъ быть представляемы такимъ образомъ, чтобы они нисколько не уклонялись въ сторону нашей крайности и чтобы они неподвижно оставались на чертѣ и на мѣстѣ истиннаго пониманія. Должно думать о нихъ такъ, что болѣе или менѣе они уклонялись въ сторону нашей крайности, но что уклоненіе еще не достигало той черты, за которою бы начиналась дѣйствительная и настоящая крайность.

Впадая въ крайность приверженности къ наружной набожности, человѣкъ дѣлаетъ это на счетъ собственнаго и дѣйствительнаго благочестія, состоящаго въ исполненіи нравственнаго закона Божія. Будучи благочестивымъ, нельзя не быть въ соотвѣтственной мѣрѣ набожнымъ; напротивъ, будучи набожнымъ, можно быть вовсе неблагочестивымъ: Благочестіе состоитъ въ томъ, чтобы любить Бога, какъ говоритъ апостолъ, *дѣломъ и истиною* (1 Іоанн. 3, 18); а кто любитъ Бога дѣломъ, тотъ не можетъ не выражать своей къ Нему любви и наружными знаками. Набожность состоитъ въ томъ, чтобы выражать свои чувства къ Богу словомъ и языкомъ и другими внѣшними способами; но выражать внѣшнимъ образомъ весьма можно и то, чего не не имѣешь внутри. Благочестіе состоитъ въ томъ, чтобы исполнять заповѣдь Божію о любви къ ближнимъ; а кто истинно любитъ ближнихъ, тотъ какъ будетъ не любить Бога и вмѣстѣ съ симъ внутренно и наружно не почитать Его, когда первая любовь именно *отъ Бога есть* и когда *всякъ любяй ближнихъ отъ Бога рожденъ есть и знаетъ Бога* (I Іоанн. 4, 7)? Набожность состоитъ въ томъ, чтобы наружно почитать Бога посредствомъ устной молитвы, преклоненій тѣла или поклоновъ и посредствомъ другихъ наружныхъ дѣйствій; но словами устъ и преклоненіями тѣла и всякими другими наружными дѣйствіями весьма можно почитать Бога и такимъ образомъ, чтобы сердце наше отстояло отъ Него далече (Матѳ. 15, 8. 9), и чтобы мы вовсе не помышляли при семъ объ исполненіи Его заповѣди о любви къ ближнимъ. На сейчасъ указанномъ взаимномъ отношеніи между собственнымъ благочестіемъ и наружною набожностію и основывается то, что когда человѣкъ преувеличиваетъ значеніе и искажаетъ смыслъ второй, то онъ дѣлаетъ это въ ущербъ первому. Человѣкъ создаетъ себѣ и какъ бы

возводитъ въ свой догматъ погрѣшительное мнѣніе, что важнѣйшее и главное въ христіанствѣ состоитъ въ исполненіи заповѣди о наружной набожности; но чѣмъ онъ усерднѣе исполняетъ эту мнимую первую заповѣдь, тѣмъ онъ болѣе и болѣе приходитъ въ нерадѣніе объ исполненіи дѣйствительной первой заповѣди, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ самъ Спаситель, указывая на примѣръ іудейскихъ книжниковъ и фарисеевъ (Матѳ. 23, 23, Лук. 11, 43). Съ этими послѣдними, по свидѣтельству Спасителя, случилось то, что они, заботясь о тщательнѣйшемъ соблюденіи преданій человѣческихъ, оставили заповѣдь Божію (Марк. 7, 8). Подобное случается съ христіанами, когда они ставятъ наружную набожность на то первое мѣсто, на которомъ стояли у книжниковъ и фарисеевъ преданія человѣческія: усвояя такое значеніе дѣламъ этой набожности, что какъ будто бы въ нихъ заключалось все существо христіанства, люди оставляютъ и забываютъ заповѣдь Божію о соблюденіи Его нравственнаго закона. Конечно, этого не бываетъ такимъ образомъ, чтобы прямо и положительно былъ отрицаемъ нравственный законъ евангельскій; но это бываетъ такимъ образомъ, что не отрицаемый онъ полагается какъ бы въ совершенномъ забвеніи. *Сія подобаше творити и онѣхъ не оставляти*, говоритъ Спаситель книжникамъ и фарисеямъ о взаимномъ отношеніи между важнѣйшими и менѣе важными заповѣдями, подлежащими соблюденію (Матѳ. 23, 23): перемѣщая нравственный законъ и наружную набожность и поставляя первый не на мѣстѣ того, что должно творить, а на мѣстѣ того, что должно не оставлять, люди, при своемъ безсиліи исполнять свои обязанности во всемъ ихъ объемѣ, позволяютъ себѣ и находятъ извинительнымъ совсѣмъ оставлять то, что должно быть только не оставляемо; со всѣмъ усердіемъ творя дѣла, составляющія изъ себя наружную набожность, и превратно мысля о нихъ, люди воображаютъ себя достаточно добрыми и благочестивыми христіанами, чтобы заботиться еще о чемъ либо другомъ. Не совсѣмъ, можетъ быть, понятно такое самообольщеніе (и какъ бы нравственно-патологическое явленіе); но оно предъ нами на лицо, какъ фактъ нашей жизни, ибо и доселѣ весьма значительная часть русскихъ благочестивыхъ людей не полагаетъ ли благочестія въ одной наружной набожности?

Итакъ, о домонгольскихъ предкахъ нашихъ необходимо думать, что въ дѣлѣ пониманія благочестія они еще свободны были отъ той крайности, которая является нашею болѣзнію въ позднѣйшее время. Но въ отношеніи къ благочестію, конечно, выше тотъ, кто болѣе правильно понимаетъ его; слѣдовательно, должно думать о нихъ, что они въ семъ случаѣ были выше, чѣмъ позднѣйшіе наши предки.

Дополненія и поправки.

Къ стр. 15. Въ позднѣйшее время всякіе торговые ряды, помѣщались или не помѣщались въ нихъ судьи, назывались базиликами, см. *Unger'a* Quellen d. Byzantin. Kunstgeschichte, I, 84 (Basilica der Pelzhändler—базилика мѣховщиковъ).

Къ стр. 20, къ прим. 4 fin.: куполà — бани. Купола называются банями въ западно-русскихъ памятникахъ XVI вѣка и въ московскихъ памятникахъ XVII в., но въ настоящую минуту, за утратой выписокъ, мы не можемъ ихъ указать; относительно теперешняго времени см. въ Извѣстіяхъ Академіи Наукъ, т. 3, Малороссійскій словарь *Аѳанасьева-Чужбинскаго*.

Къ стр. 42. Въ изданіи г. *П. Полевого:* Очерки русской исторіи по памятникамъ быта, (выпускъ) II, стр. 15, помѣщенъ снимокъ (видъ) остатковъ Десятинной церкви, взятый изъ «Галлереи Кіевскихъ достопримѣчательныхъ видовъ и древностей» Н. Сементовскаго и А. Гаммершмидта (стр. 227). Если снимокъ вѣренъ, то церковь имѣла большія окна. Слѣдовательно — должно думать, что она была построена мастерами Константинопольскими.

Къ стр. 48. Нѣчто весьма схожее съ колонками Владимирскими (висящія головы) находимъ въ рундбогенфризахъ (Rundbogenfries) церкви Бенедиктинскаго аббатства въ Königslutter'ѣ (находящемся не далеко отъ Брауншвейга), заложенной въ 1135 г. (*Любке,* S. 358 нач.), см. въ Словарѣ *Мюллера-Мотеса* fig. 1160, S. 809.

Къ стр. 50. О пріемлемости барельефовъ Греческою церковію см. въ Пидаліонѣ примѣч. 6 на введеніе къ правиламъ 7-го вселенскаго собора, Закинѳск. изд. стр. 316 (Пидаліонъ напоминаетъ о барельефныхъ иконкахъ на священныхъ сосудахъ, на божественныхъ евангеліяхъ и на другихъ книгахъ).

Къ стр. 57, къ прим. предъидущ. стр. Въ Академич. ркп. № 54, XV или начала XVI вѣка, паперть — папрота, — л. 75 об.

Къ стр. 58, къ прим. 1. См. еще у *Дюканжа* въ Gloss. Graecit. подъ сл. Παρεκκλήσιον.

Къ стр. 60. Подъ 1217 г. упоминаются «притворы» Новгородскихъ каменныхъ церквей, — Новгор. 1 лѣт. подъ симъ годомъ fin. Въ уставѣ патр. Алексѣя различаются притворы и паперть (л. 278 нач.): притворы — боковыя паперти, въ которыхъ придѣлы; паперть — задняя паперть. — Совершенно ясное употребленіе названія притворъ въ смыслѣ паперти — Ипат. лѣт. 2 изд. стр. 401 (о тѣлѣ Боголюбскаго, положенномъ въ притворѣ, тогда какъ церковь была заперта).

Къ стр. 61. Въ церквахъ запрещалось погребать умершихъ, а въ притворахъ, имѣвшихъ придѣльныя церкви, дозволялось, вѣроятно, потому, что послѣднія освящались не такъ, какъ собственныя церкви, а какъ домовыя, и были подобно этимъ послѣднимъ не церквами въ строгомъ смыслѣ слова, а молитвенными храминами, cfr Вальсамон. 41 отв. Марку Александрійскому, у Ралли и П. IV, 479.

Къ стр. 63. Башни находились при всѣхъ или многихъ каменныхъ церквахъ Владимирско-Суздальскихъ и уничтожены только въ позднѣйшее время (башня Владимирскаго Дмитріевскаго собора уничтожена, увы! при учено-археологической его реставраціи въ 1835 г.), см. *Полевого* Очерки русской исторіи по памятникамъ быта, II, стр. 222, прим. 96, со ссылкой на статью покойнаго *Тихонравова:* «Княгининъ Успенскій дѣвичій монастырь во Владимирѣ Клязьмскомъ», помѣщенную въ Памятной книжкѣ Владимирской губерніи на 1862 г.

Къ стр. 77. Въ такъ называемой Тверской лѣтописи, напечатанной въ XV томѣ Полнаго собранія лѣтописей, стр. 311, говорится, что Всеволодъ Юрьевичъ создалъ церковь святаго Димитрія (Дмитріевскій соборъ) «Рѣзанскымъ каменемъ». Этотъ Рѣзанскій камень — вмѣсто рѣзаный камень, изъ каковаго дѣйствительно создана церковь (барельефы), cfr дополненіе къ стр. 279.

Къ стр. 88 fin. Софія Константинопольская была посвящена τῷ ὀνόματι τῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου Σοφίας: Дука у Миня въ Патр. t. 157 p. 1112 fin., см. еще *Дюканжа* Constantinop. Christ. lib. III, c. IV, p. 9 (Christo Domino, qui est Sapientia Dei).

Къ стр. 91. Что входовъ въ церковь было три, см. лѣтоп. подъ 1096 г., Лаврент. 2 изд. стр. 225 нач., Ипатск. стр. 162. — Въ землетрясеніе 1230 г. церковь разступилась на четыре части, — Лаврент. лѣт. подъ симъ годомъ, 2 изд. стр. 431 fin.

Къ стр. 92. Епископъ Никита, скончавшійся въ 1108 г., по свидѣтельству росписей Новгородскихъ владыкъ, положенъ былъ въ придѣлѣ Іоакима и Анны, — Собр. лѣтт. т. III стрр. 179 и 213. Если это вѣрно, то пристройку папертей со всею вѣроятностію должно будетъ усвоять самому Никитѣ. — Что касается до преданія, что Владимиръ Ярославичъ съ матерью положенъ въ паперти собора (стр. 61 fin., — Извѣстт. Археол. Общ. т. 3 стр. 376), то оно можетъ быть считаемо позднѣйшимъ, а Владимиръ съ матерью могли быть перенесены въ паперть собора послѣ того, какъ были пристроены паперти.

Къ стр. 142, къ прим. 4. Еще *Бингамъ* Vol. VI p. 452.

Къ стр. 144 нач. Кирикъ Новгородскій, у *Калайд.* стр. 186 sub fin.: «платъ, иже лежить на трапезѣ согбеный».

— Къ прим. 1. У Константина Порфирогенита въ De ceremoniis, по всей вѣроятности, разумѣются, наши лоскуты, когда говорится, что императоръ, входя въ олтарь, цѣлуетъ: τάβλιον τῆς ἁγίας ἐνδύτης св. трапезы (у Миня въ Патр. t. 112 p. 164. О τάβλιον'ѣ, какъ лоскутѣ, нашитомъ на одежду для ея украшенія см. у *Дюканжа* въ Gloss. Graecit. подъ сл. Ταβλία).

Къ стр. 145, къ прим. 2. Въ Волокол. ркп. № 566 л. 299: «кивотъ надъ трапезою».

Къ стр. 146, къ прим. 1. У Грековъ называется еще небомъ (οὐρανία), переносный (portatif) балдахинъ, который употребляется у нихъ (по западному) въ крестныхъ ходахъ (Χιώτου Ἱστορία Ἑπτανήσου, стр. 268 нач. Изображеніе сего балдахина см. въ Словарѣ *Мюллера-Мотеса*, fig. 1116, S. 767).

Къ стр. 147, къ прим. 5. По уставу патр. Алексѣя въ недѣлю крестопоклонную и въ день Воздвиженія кресты приносятся изъ сосудохранительницы, лл.

14 об. и 78. Изъ этого какъ будто слѣдуетъ, что на престолѣ крестъ еще не лежалъ.

Къ стр. 151, къ прим. 1. См. еще у *Дюканжа* въ Gloss. Graecit. подъ сл. Κρηπίς. — Къ прим. 3. У Василія Великаго въ правилѣ 91: Ὀρθοὶ ποιοῦμεν τὰς εὐχάς..., τὸ ὄρθιον σχῆμα τῆς προσευχῆς.

Къ стр. 153. У насъ епископскій тронъ — «горнее мѣсто», т. е. высокое мѣсто.

Къ стр. 156. Что говоритъ о нашемъ обычаѣ Пидаліонъ, см. 2 прим. къ 7 правилу 7-го вселенск. собора, Закинеск. изд. стр. 329.

Къ стр. 157. О переносномъ престолѣ полотняномъ или досчаномъ говоритъ преп. Θеодоръ Студитъ: θυσιαστήριον καθηγιασμένον ἐν σινδόνι ἢ ἐν σανίσι, — у Миня въ Патр. t. 99 p. 1056.

Къ стр. 162. Въ заднихъ частяхъ храмовъ свѣтская живопись оставалась до позднѣйшаго времени. Образецъ этой живописи, сохранившейся въ Кіевскомъ Софійскомъ Соборѣ, см. у *Полевого* въ Очеркахъ русской исторіи по памятникамъ быта, II, стр. 48.

Кь стр. 165, къ прим. 1. Мѣсто изъ Нила Синайскаго, цитованное по Гизелеру, читается въ письмѣ къ епарху Олимпіодору, — у Миня t. 79, p. 577.

Къ стр. 169, къ прим. 2. См. еще Константина Порфирогенита въ De ceremoniis, — у Миня въ Патр. t. 112 pp. 256, 277, 403.

Къ стр. 170, къ прим. предъидущ. стр. Что царскія двери суть входныя двери въ церковь (изъ паперти), см. въ Опис. Сѵнодд. ркпп. № 380 л. 36, Антонія Новгор. по изд. *Саввиит.* стрр. 79 и 93, Ипатск. лѣт. подъ 1260 г., 2 изд. стр. 560, діакона Игнатія у Сахар. въ Сказанн. стр. 103 col. 1; но у насъ святыя двери олтаря начали называться царскими еще до Грознаго, см. ркп. Моск. Дух. Акад. XV или начала XVI, № 187 (Мѣрило праведное), л. 317 и об. (царскія двери олтаря, θύραι, а входныя въ церковь — царскія врата, πύλη л. 319).

Къ стр. 171, къ прим. 3. О боковыхъ олтарныхъ дверяхъ въ Софіи Константинопольской см. еще Констант. Порфирог. у Миня въ Patr. t. 112 p. 360 (разумѣется южная сторона).

Къ стр. 172, къ прим. 1. Названія олтарной преграды въ уставѣ патр. Алексѣя: «огорода олтарьная» л. 265, «олтарныя заграды» л. 253 об., «святыя ограды» л. 248 об. fin., «преграда олтаря» л. 37 об., «чистыя (ἱερὰ) преграды» л. 216 об. нач.

Къ стр. 173, къ прим. 2. Константинопольскій иконоборческій соборъ 754 г. въ своемъ опредѣленіи какъ будто даетъ знать, что иконы были ставимы въ церквахъ частными людьми: ὁ δὲ τολμῶν ἀπὸ τοῦ παρόντος κατασκευάσαι εἰκόνα ἢ προσκυνῆσαι ἢ στῆσαι ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν ἰδιωτικῷ οἴκῳ ἢ κρύψαι, εἰ μὲν ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος εἴεν, καθαιρείσθω· εἰ δὲ μονάζων ἢ λαϊκός, ἀναθεματιζέσθω, — у *Гизелера* въ KG. II, 1, § 1, прим. 11 (4 Aufl. S. 7). Опредѣленіе седьмаго вселенскаго собора объ иконахъ читается: Ὁρίζομεν σὺν ἀκριβείᾳ πάσῃ καὶ ἐμμελείᾳ παραπλησίως τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ ἀνατίθεσθαι τὰς σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας — ἐν ταῖς ἁγίαις τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαις, ἐν ἱεροῖς σκεύεσι καὶ ἐσθῆσι, τοίχοις τε καὶ σανίσιν, οἴκοις τε καὶ ὁδοῖς (ibid. прим. 18, русск. перев. въ Дѣяни. собб. VII, 593 нач.). — Вальсамонъ относительно своего времени: ἅγιαι δὲ εἰκόνες καὶ σταυροὶ ἐν δημοσίαις ὁδοῖς παρὰ τοῦ θέλοντος ἀναστηλοῦνται, — у Ралли и П. II, 475.

Къ стр. 181. Въ позднѣйшее время и у насъ находимъ тябла, писанныя на одномъ цѣльномъ щитѣ, см. *Н. Суворова* Описаніе Вологодскаго Софійскаго собора, стр. 17 прим.

— Къ прим. 3. У Сербовъ тябло—темпло. См. *Іоакима Вуича* Путешествіе по Сербіи, у Будиму граду, 1828, стрр. 107 и 327.

Къ стр. 182, къ прим. 1. О нашемъ обычаѣ у Сербовъ см. въ сейчасъ помянутой книгѣ *Вуича* стрр. 107, 172, 236, 327, 331 (также 161, 177, 219, 337). — Снимокъ греческой нашего рода записи первой половины XV вѣка см. въ Крымскомъ Сборникѣ *Кеппена,* стр. 218.

Къ стр. 184, къ прим. предъидущ. стр. Εἰκονοστάσιον употреблялось еще у Грековъ въ смыслѣ комнаты, въ которой стоятъ иконы, — моленной комнаты: οἱ δὲ τρίγαμοι οὐκ εὐλογοῦνται ἐν ἐκκλησίᾳ, ἀλλ' ἐν ἰκονοστασίῳ, *Дюканж.* Gloss. Graecit. подъ сл. εἰκονοστάσιον. — Въ смыслѣ налоя съ положенной на немъ иконой слово иконостасъ употребляется въ нашемъ теперешнемъ служебникѣ, въ «увѣщаніи», какъ снѣдать благословенный хлѣбъ, которое читается на концѣ чина вечерни.

Къ стр. 185 fin. Кромѣ иконъ, стоящихъ въ иконостасѣ и по стѣнамъ въ кіотахъ, въ нашихъ церквахъ есть еще иконы, висящія на древкахъ (шестахъ): это такъ называемыя хоругви, собственное назначеніе которыхъ состоитъ въ томъ, чтобы быть носимыми въ крестныхъ ходахъ и вообще въ торжественныхъ церковныхъ процессіяхъ. Слово хоругвь, по-славянски: хоржгы и хоругы, хоржговь (-уговь), хорюговь (-въ: Словари *Восток.* и *Микл.*), родственно съ греческими χοραγία или χορηγία, — совершеніе религіознаго круговаго хожденія (хоровода), и χοραγεῖον или χορηγεῖον, — мѣсто совершенія этого хожденія, какъ въ нашемъ словѣ хороводъ первая половина: «хоръ» тождественна съ греческимъ χορός (которое собственно значитъ именно то, что наше хороводъ). Необходимо думать, что предки наши во времена языческія употребляли при своихъ религіозныхъ хороводахъ такъ или иначе (по той или другой причинѣ) явившіяся у нихъ въ семъ случаѣ знамена (которыя отсюда и съ здѣшнимъ именемъ перешли потомъ въ военные полки) и что эти-то знамена языческихъ религіозныхъ процессій, по принятіи христіанства, и превращены въ наши христіанскія хоругви (съ перемѣною изображеній на нихъ). У Грековъ, сколько знаемъ, хоругви въ настоящее время неупотребительны; на изображеніяхъ крестныхъ ходовъ въ Менологіи импер. Василія ихъ также не видится (ч. I стр. 146 и 210, ч. II стр. 137).

Въ позднѣйшее время у Грековъ и у насъ иконы писались, какъ и до настоящаго времени пишутся, по такъ называемому «Подлиннику», который ведетъ свое начало, какъ необходимо думать, отъ сейчасъ помянутаго Менологія импер. Василія (отъ его лицевыхъ изображеній). Въ житіи преп. Аврамія Смоленскаго есть указаніе на существованіе у насъ Подлинника въ періодъ домонгольскій, — Правосл. Собесѣдн. 1858 г. кн. 3, стр. 370 (преп. Аврамій «образъ же и подобіе (имѣлъ) на Великаго Василья, чръну браду таку имѣя, плѣшиву развѣ имѣя главу»: изъ этихъ словъ видно, что въ періодъ домонгольскій святые писались у насъ уже въ установленномъ внѣшнемъ образѣ, а это и есть Подлинникъ).

— Къ прим. 2. Уксъ изъ ὀξύς, какъ уксусъ изъ ὄξος.

Къ стр. 187. Симонъ въ Патерикѣ, въ разсказѣ о живописцахъ, говоритъ, что Владиміръ Мономахъ, желавшій создать въ Ростовѣ церковь, совершенно подобную Печерской, «и писма на хартіи написалъ, идѣже кійждо праздникъ въ коемъ мѣстѣ написанъ есть (въ Печерской церкви)». Изъ этого видно, что тогда уже заботились о соблюденіи извѣстнаго порядка въ размѣщеніи сюжетовъ живописи.

Къ стр. 188, къ прим. 1. Въ куполѣ Константинопольской св. Софіи — крестъ, см. рисунокъ *Грелота* въ Imperium Orientale Бандурія, t. II p. 758.

Къ стр. 189. Объ ангелѣ внѣ дверей церковныхъ, написующемъ входящихъ, говоритъ Іоаннъ Евхаитскій, жившій около половины XI вѣка, — у Миня

въ Патр. t. 120 p. 1196, n. 100. — Сдѣлаемъ замѣтку объ изображеніи у насъ бѣса. Бѣсъ изображается у насъ въ видѣ безобразно-чернаго голаго человѣка съ рогами и съ хвостомъ. Это — не созданіе греческой фантазіи, а безобразіе, взятое Греками изъ дѣйствительности. Бѣсы называются иначе еѳіопами. Еѳіопъ значитъ Негръ, и въ семъ-то образѣ Негра, который воплощалъ собою на взглядъ Грековъ безобразіе, они и изображали бѣса, при чемъ и рога съ хвостомъ взяты съ дѣйствительности, ибо и до сихъ поръ нѣкоторые Негры Африки украшаютъ себя первыми и послѣднимъ.

Къ стр. 204. Ὀμφάλιον въ настоящее время называется у Грековъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ἀετός — орелъ, — *Византія* Κωνσταντινούπ., I, 493.

Къ стр. 205. Златоустъ говоритъ, что отцы раздѣлили въ церкви мужчинъ съ женщинами посредствомъ досокъ (σανίσιν ταύταις), т. е. преграды, — у *Монфок.* VII, 803. — У насъ на Москвѣ во времена патр. Никона мужчины и женщины уже становились въ церквахъ вмѣстѣ, и Никонъ спрашивалъ патріарха Константинопольскато Паисія: благословно ли это, см. его вопросы въ такъ называемой Никоновской Скрижали, вопр. 27.

Къ стр. 206. Діаконъ Игнатій у Сахар. въ Сказаніи. стр. 102 col. 2: «мужескій полъ внутрь святыя церкви Софіи (Константиноп.), а женскій полъ на полатахъ; и сице дивно и любомудро бысть: всѣ убо женскаго полу стояху на полатахъ за шидяными (Seide — шолкъ) запонами, — лицъ ихъ украшенія прелестнаго и мертвеннаго никому же отъ народа не видѣти»...

Къ стр. 208 нач. Что строимы были съ галлереями или полатями, см. житіе преп. Ѳеодосія Печерск. по изд. *Бодянск.* л. 17 fin.

Къ стр. 219. Въ чинѣ посвященія въ священники, находящемся въ ркп. Моск. Дух. Акад. XV в., № 187 л. 333: «приноситъ задни конецъ ураря его (посвящаемаго) святитель напередъ».

Къ стр. 223. Совершенно ясное свидѣтельство объ указанномъ житейскомъ употребленіи орарей см. у *Дюканжа* въ Gloss. Graecit. на концѣ II тома, послѣдняго счета стр. 245 нач., Addenda ad dissert. — Въ Сиріи это и до сихъ поръ такъ, см. *Besson*'а La Syrie et la Terre sainte Paris, 1862, p. 428. — Въ одной рукописи Синодальн. библіотеки, по описанію *Горск.*. и *Невостр.* № 239 л. 208, орарь называется зииницей (?).

Къ стр. 224, къ прим. 1. Патріархъ Антіохійскій Петръ, увѣщевая Михаила Керуларія не слишкомъ возставать на латинянъ за ихъ церковно-обрядовыя разности отъ Грековъ, между прочимъ говоритъ: «въ пречестной обители Студійской діаконы препоясуются, дѣлая дѣло несогласное съ церковнымъ преданіемъ: и ты не могъ искоренить этого страннѣйшаго (μονολόγιστος) обычая, какъ ни усиливался и какъ ни старался», — у Миня въ Патр. t. 120 p. 808 fin.

Къ стр. 225 къ прим. 4. Еще ibid. II, 260.

Къ стр. 230 нач. Греческіе полемисты укоряютъ латинянъ за то, что они употребляютъ богослужебныя одежды, сотканныя не изъ волны, а изъ шолка, и не одноцвѣтныя, а разно (много)-цвѣтныя: см. Никиту Сеида у *А. С. Павлова* въ Критическихъ опытахъ, стр. 188, § 9, Ѳеофилакта Болгарскаго въ Патр. Миня t. 126 p. 224 n. 2, статью: «О фрязѣхъ и о прочихъ латинѣхъ» въ Никоновск. Кормчей, гл. 48 § 13. Въ послѣдней: «презвитери и епископи ихъ святительскія ихъ ризы не отъ волны строятъ, но червлеными брячинными (шолковыми, — Слов. *Восток.*) нитьми ткуще облачаются многоразлично (ποικιλοχρόως) упестрены».

Къ стр. 231, къ прим. 3. У *Свицера* въ Словарѣ подъ сл. Ὀράριον, II, 498, изъ Etymologicum Magnum: Μίτραι, κυρίως οἱ ἀπὸ φασκιῶν καὶ ὠραρίων στέφανοι.

Къ стр. 240. Деревянное масло употреблялось у Грековъ для освѣщенія церквей разбавленное водой, см. *Дюканж.* Gloss. Graecit. подъ сл. Κρατήρ. — Несторъ въ житіи преп. Θеодосія, по изд. *Бодянск.* л. 21 об., строка 17, даетъ знать, что у насъ деревянное масло замѣняли иногда льнянымъ. — Даже въ XVI вѣкѣ бывало у насъ, что вмѣсто восковыхъ свѣчей употребляли въ церквахъ сальныя, — Опис. Сѵнодд. ркпп. № 403, стр. 396 нач.

Къ стр. 242. Кацеи въ Ипатск. лѣтоп.: «кацьи», — 2 изд. стр. 237.

Къ стр. 247. Въ половинѣ XVII вѣка священникъ рядился къ одному приходу и при этомъ обязывался: «ризи и стихарь и патрахиль держати свои», — Чтеній Общ. Ист. и Древн., 1879 г. кн. 1, Акты XVII в. о Шеговарскомъ приходѣ, стр. 9 sub. fin. Въ томъ же XVII вѣкѣ ни въ церкви ни у священника не было ризъ, и когда нужно было служить, священникъ бралъ ризы въ сосѣднемъ приходѣ, — Описаніе рукописей Троицкой Лавры, № 227 л. 176.

Къ стр. 249. Русское финифть — изъ греческаго χυμευτὸν (χυμεύω — сплавляю, составляю: χειμευτὴ εἰκὼν τῆς Θεοτόκου, — Конст. Порфир. De ceremm. lib. 1 c. 31 нач., у Миня t. 112 p. 409; химипть, химипетъ — въ записи на Мстисл. евангеліи, у *Срезн.* Памм. р. п. и я. 27 col. 1 fin. = финифть). Въ настоящее время у Грековъ финифть или эмаль — ἔγχαυστον, σμάλτος.

Къ стр. 250. Татары при разграбленіи Переяславля (Кіевскаго) взяли «сосуды церковныя бесчисленыя златыа и драгаго каменья», — Ипатск. лѣт. 2 изд. стр. 520.

Къ стр. 254. Должно думать, что монастыри Георгіевскій и Ирининскій находились близь Ярославова дворца. Слѣдовательно, мѣстностью Георгіевскаго монастыря (которая извѣстна) нужно опредѣлять и мѣстность дворца.

Къ стр. 255. По увѣренію Никоновской лѣтоп, митр. Іоаннъ 1-й, въ 1008 г. поставилъ въ Кіевѣ каменную церковь святыхъ апостоловъ Петра и Павла (I, 112).

Къ стр. 258. По увѣренію той же лѣтописи, церковь Михайловскаго Златоверхаго монастыря была о 15 верхахъ, — II, 40.

Къ стр. 261. По увѣренію той же лѣтописи, митр. Іоаннъ 1-й въ 1008 г. поставилъ въ Переяславлѣ каменную церковь Воздвиженія честнаго креста (I, 112).

Къ стр. 263. Подъ Городеномъ должно разумѣть не нынѣшній губернскій городъ Гродно (который есть городъ литовскій), а неизвѣстный въ настоящее время городъ, находившійся гдѣ-то не далеко отъ Мельника, о которомъ въ текстѣ непосредственно ниже, — Ипатск. лѣт. подъ 1260 г., 2 изд. стр. 561.

Къ стр. 268. Общественное мольбище языческихъ Новгородцевъ, находившееся надъ Волховомъ (въ 980 г., «пришедъ Добрыня Ноугороду, постави кумира надъ рѣкою Волховомъ»), по всей вѣроятности, находилось не на мѣстѣ Перынскаго монастыря (стр. 635), а на томъ мѣстѣ, гдѣ стоитъ Софійскій соборъ.

Къ стр. 279. Борисо-Глѣбская церковь села Кидекши возобновлена въ 1239 г., — Лаврент. лѣт. 2 изд. стр. 446 (священа была великимъ священіемъ, какъ необходимо предполагать, послѣ возобновленія).

— По увѣренію Тверской лѣтописи, Святославъ Всеволодовичъ Юрьевскій самъ былъ мастеромъ построенной имъ церкви: «и създа ю (церковь) Святославъ чюдну, рѣзанымъ каменемъ, а самъ бѣ мастеръ» (Полн. собр. лѣтт. XV, 355).

Къ стр. 301. Представляя дѣло о происхожденіи трехъ классовъ службъ исторически, нужно думать: сначала явились службы церквей каθедрально-епископскихъ, по своему характеру торжественныя; когда образовались приходы въ ны-

нѣшнемъ смыслѣ слова, явились службы церквей приходскихъ — простѣйшія; монастыри усвоили службы церквей приходскихъ, но расширили ихъ (и умножили).

Къ стр. 304. Вальсамонъ въ своихъ отвѣтахъ Марку Александрійскому, писанныхъ въ 1203 г., даетъ знать, что тогда еще не былъ принятъ въ Константинополѣ уставъ Іерусалимскій (ибо въ четыредесятницу или великій постъ преждеосвященная литургія — каждый день, — отв. 57, у Ралли и П. IV, 489).

Къ стр. 309. Въ Измарагдѣ Троицкой Лавры XVI, № 204 л. 229 об. заупокойную литургію предписывается служить на четырехъ просфорахъ: «первая Тѣлу, вторую святцю наставшему, третья святому, которая (-го) церкви, четвертай за упокой души положи».

— Просфоры — не пятикрестныя, а пятипечатныя. О просфорахъ этихъ см. еще Сvнодд. ркпп. по Опис. *Горск.* и *Невостр.* № 355, стр. 58 нач.; Арсеній Сухановъ въ Проскинитаріи: «просфора одна велика..., на ней пять печатей крестныхъ» (т. е. образующихъ изъ себя, своимъ расположеніемъ, крестъ, отъ чего и просфора пятипечатная иначе — крестовая), — Сvнод. ркп. № 574 л. 38 об. и еще л. 367 fin. (указывается, какъ совершаютъ службу на одной пятипечатной просфорѣ).

Къ стр. 310. Многолѣтствованіе, подъ именемъ ἀσπασμός и ἀγάπη, еще было въ употребленіи во времена Константина Порфирогенита, — De ceremoniis у Миня t. 112 pp. 170, 189, 368 (cfr Пидаліонъ въ примѣч. къ 19 пр. Лаодик. соб. Закинеск. изд. стр. 428).

Къ стр. 311. Относительно § 6-го cfr Пидаліонъ въ сейчасъ выше указанномъ мѣстѣ.

Къ стр. 312. Обычай пѣть, а не читать «Вѣрую» есть древній обычай западной церкви и противъ него сильно возстаютъ Греки, см. *Иліи Танталида* Παπιστικῶν ἐλέγχων т. II, стр. 188.

Къ стр. 317. Объ иисомѣ cfr у Ралли и П. IV, 425 и 426.

Къ стр. 323. Въ уставѣ патр. Алексѣя по его славянскому переводу въ Сvнодальной рукописи № 330 въ одномъ мѣстѣ, — л. 206, о пищѣ въ Рождественскій постъ, говорится: «а по другому уставу» (мѣсто приведено въ Описан. Сvнодд. ркпп.). Изъ этого съ вѣроятностію слѣдуетъ заключать, что вмѣстѣ съ уставомъ патр. Алексѣя преп. Θеодосій имѣлъ у себя въ рукахъ и собственную запись монастыря.

Къ стр. 324 fin. Если по уставу Студійскому не было положено всенощныхъ бдѣній ни для одного дня въ году, то это вовсе не значитъ, чтобы ихъ не было положено и по уставу Константинопольской великой или патріаршей церкви. Уставъ Студійскаго монастыря самъ по себѣ, а уставъ великой церкви и всѣ другіе уставы, бывшіе въ Константинопольскомъ патріархатѣ, въ мірскихъ церквахъ и въ монастыряхъ, сами по себѣ.

Къ стр. 326. Въ нѣкоторыхъ нашихъ монастыряхъ еще въ XVI в., соблюдая уставъ Студійскій, совершали преждеосвященную литургію въ великомъ постѣ ежедневно, — Опис. Сvнодд. ркпп. *Горск.* и *Невостр.* № 404 л. 334 об., стр. 405. — О частныхъ отличіяхъ устава богослуженія въ нашихъ монастыряхъ въ позднѣйшее время см. ibid. сейчасъ указанное мѣсто и еще № 391 л. 36 об. sqq стр. 333, также описаніе рукописей Ундольскаго № 118 (уставецъ окозрительный архіеп. Геннадія) стр. 135.

Къ стр. 328. Въ Ипатской лѣтописи подъ 1146 г., 2 изд. стр. 228, называется воевода одного князя Иванъ Халдѣевичъ. Этимъ дается до нѣкоторой степени знать, что тогда былъ уже у насъ въ обычаѣ обрядъ пещнаго дѣйствія.

Къ стр. 329. Выписку изъ одного западнаго писателя начала XVII вѣка объ

обрядѣ входа въ Іерусалимъ въ недѣлю Ваій, совершавшемся въ Іерусалимѣ, см. у *Снегирева* въ Русскихъ простонародныхъ праздникахъ, III, 172.

Къ стр. 331. И только Левъ же Мудрый издалъ указъ о неработаніи въ воскресные дни не въ однихъ городахъ (какъ было прежде), но и въ деревняхъ (земледѣльцамъ), — у *Цахаріе* въ Jus Graeco-Romanum, III, 147.

Къ стр. 335. Въ лѣтописи подъ 1093 г. (Лавр. стр. 215 нач., Ипат. — 155): «въ праздникъ Бориса и Глѣба, еже есть праздникъ новый Русьскыя земля».

— Къ прим. Въ одномъ греческомъ прологѣ, писанномъ въ Сугдаѣ; противъ 24 іюля сдѣлана на полѣ замѣтка, что «въ тотъ день память святыхъ нововявленныхъ мучениковъ въ россійскихъ странахъ Давида и Романа, убіенныхъ отъ единокровнаго брата, несчастнаго (τάλανος, окаяннаго) Сфатопулка», — Записки Одесск. Общ. Ист. и Древн. V, 620 нач. Изъ сего слѣдуетъ заключать, что по крайней мѣрѣ Греки Сугдайскіе, ведшіе торговлю съ Русскими, чтили нашихъ святыхъ.

Къ стр. 337. Въ 1594 г. находилась въ Печерскомъ монастырѣ глава преп. Ѳеодосія и изъ нея исходило мѵро (и мощи Антонія и Ѳеодосія?), — Описаніе рукописей Троицкой Лавры, № 734 л. 35.

Къ стр. 341 нач. Въ концѣ XIV вѣка преп. Антоній уже былъ почитаемымъ святымъ, см. дополненіе къ стр. 454.

Къ стр. 356, къ прим. 1. См. еще Никон. лѣт. подъ 1157 г., II, 159 fin.

Къ стр. 358. И у Грековъ снимались копіи съ Одигитріи (какъ у насъ теперь снимаются копіи съ иконъ Владимирской и Иверской), см. напр. *Миклошича* Acta Patriarchat. Const. I, 198 и 413.

— Къ прим. 3. Собственное названіе монастыря — τῶν Ὁδηγῶν, см. *Gardthausen*'а Palaeographie, SS. 314 нач. и 410 прим.

Къ стр. 362. Упоминаются два Симеона между живописцами, писавшими изображенія для Мѣсяцеслова импер. Василія, см. *арх. Сергія* Полный Мѣсяцесловъ Востока, I, 219 нач.

Къ стр. 363. «Молитвенникъ» см. еще въ Ипатск. лѣт., 2 изд. стрр. 609 и 610.

Къ стр. 370. Владимиръ Мономахъ имѣлъ два христіанскія имени: Василія, — его грамота, и Андрея, — Никон. лѣт. подъ 1172 г., II, 216.

Къ стр. 373, къ прим. 1. Въ Вопрошаніи князя Антіоха у св. Аѳанасія (перв. полов. т. стр. 720), которое на самомъ дѣлѣ не принадлежитъ св. Аѳанасію, говорится, что старыя и совсѣмъ повредившіяся иконы Греки сожигаютъ, см. *Вальха* Ketzerhistorie, X, 311.

Къ стр. 375 нач. Вел. кн. Ростиславъ Мстиславичъ причащался каждое воскресеніе великаго поста, — Ипат. лѣт. 2 изд. стр. 363 нач.

Къ стр. 379, къ прим. 2. У Ралли и П. еще: III, 45, 93, 314; IV, 536 нач.

Къ стр. 382. Въ Греціи даже игуменіи монастырей притязали быть духовницами, — у Ралли и П. IV, 477 (вопр. 37). — Наставленіе патріарха Константинопольскаго митрополиту Угровлахійскому отъ 1401 г., чтобы сей послѣдній поставилъ духовниковъ въ каждомъ селѣ, у *Миклошича* въ Acta Patriarchat. Const., II, 495. — Свидѣтельство, что у насъ жили на приходахъ вмѣстѣ съ священниками іеромонахи духовники (игумены), — Опис. Сѵнодд. ркпп. № 46, стр. 296 fin.

— Къ прим. 2. Еще: Вальсам. у Ралли и П. III, 311 fin. и Опис. Сѵнодд. ркпп. № 388 л. 378 об. и № 395 л. 269, стрр. 321 и 351.

Къ стр. 384 fin. Въ одной изъ Троицкихъ лаврскихъ рукописей правило о пѣніи литургій вмѣсто епитимій усвояется Іоанну Постнику, см. № 214 л. 446.

— Къ прим. 1. № Опис. 374.

Къ стр. 386. Въ Греціи обрученія утверждались посредствомъ мѣны енколпіемъ между женихомъ и невѣстой (или ихъ родителями?), см. у *Дюканж.* въ Gloss. Graecit. подъ сл. Ἐγκόλπιον, также *Миклошича* Acta Patriarchat. Constantinop. I, 485, 496; II, 49, 50, 115, 212. — Браки князей и, вѣроятно, людей богатыхъ у насъ, какъ было и въ Греціи, вѣнчали епископы. — Относительно языческаго вѣнчанія, которое болѣе или менѣе долгое время оставалось и въ христіанствѣ (у нѣкоторыхъ), въ одномъ обличительномъ словѣ читается не вполнѣ вразумительное: «благоуханья воня, имже въ лѣсѣ или въ поли вѣнчаются человѣци и по удесомъ тычються», — въ Лѣтописи занятій Археогр. Коммиссіи, вып. 1, статья *Пыпина:* «Для объясненія статьи о ложныхъ книгахъ», стр. 31. О чествованіи Славянами язычниками (и двоевѣрцами) на пирахъ свадебныхъ фаллоса см. у *Тихонр.* въ Лѣтт. т. IV, Смѣсь, стр. 92.

Къ стр. 386, къ прим. 2. Еще ibidd. стр. 443.

Къ стр. 388. Въ Греціи твердо держались того мнѣнія, что новобрачные, поелику въ день брака они причащались, должны воздерживаться первую ночь отъ супружескаго совокупленія, — Вальсамонъ въ Отвѣтахъ Марку Александрійскому, у Ралли и П. IV, 457 (отв. 11), cfr въ въ Пидаліонѣ прим. къ 13 пр. 6-го всел. соб., Закинѳск. изд. стр. 230 (Отсюда, по всей вѣроятности, происходитъ болгарскій обычай, не знаемъ — общій или мѣстный нѣкоторыхъ мѣстъ, чтобы первую ночь послѣ брака спалъ съ новобрачною не новобрачный, а дружка, — долженствующій, подразумѣвается, оберегать цѣломудріе новобрачной отъ новобрачнаго).

Къ стр. 390. Вѣнцы, употребляемые при совершеніи браковъ, въ древнее и старое время не рѣдко были у насъ деревянные, при чемъ дѣлалось такъ, что дерево покрывалось холстомъ и что по нему вѣнцы расписывались красками и украшались священными изображеніями (Образцы можно видѣть въ нѣкоторыхъ музеяхъ. Въ музеѣ Новгородскаго земства, теперь, кажется, уже исчезнувшемъ, было до 10 паръ вѣнцовъ изъ лубка и дубовой коры, см. Опись музея Новгор. земства, составл. *Богословскимъ,* Новгородъ, 1868).

Къ стр. 391 нач. О сокрушеніи сосуда у Грековъ см. *Дюканж.* Gloss. Graec. подъ сл. Ποτήριον.

— Противъ обычая совершать елеосвященіе надъ умершими писалъ патр. Константинопольскій Никифоръ 2-й († 1260), — у Миня въ Патр. t. 140 p. 805. — Въ Сѵнод. рукоп. № 378 л. 74 об. надъ послѣдованіемъ елеосвященія выставлено имя автора: «твореніе Арсеніево». — О совершеніи общаго елеосвященія въ великую субботу или великій четвергъ — ibid. № 389, стр. 324, и № 399, стр. 376 fin.

Къ стр. 395, къ прим. 1. Никифоръ Исповѣдникъ говоритъ въ одномъ изъ своихъ правилъ: «Не согрѣшитъ кто либо, если принесетъ за трехъ человѣкъ одну просфору или одно кандило», — у Ралли и П. IV, 428 п. 11.

Къ стр. 396. О скудельницахъ или убогихъ домахъ см. еще у *Снегирева* въ Русскихъ простонародныхъ праздникахъ, III, 180 sqq. — У Грековъ были общія, особо на то назначенныя, ямы для бросанія тѣлъ казненныхъ людей, см. *Дюк.* Gloss. Graecit. подъ сл. Βιοθάνατοι.

Къ стр. 391 sqq. *Погребеніе и поминки.*

Пѣніе надъ тѣлами умершихъ называется паннихидой. Паннихида значитъ пѣніе впродолженіе цѣлой ночи, всенощное бдѣніе. Собственно назывались этимъ именемъ всенощныя бдѣнія въ честь святыхъ (а всенощныя бдѣнія въ честь праздниковъ — ἀγρυπνίαι), но потомъ названіе перенесено было на не всенощныя и не ночныя пѣнія надъ тѣлами умершихъ потому, что, какъ гово-

ритъ Нифонтъ у Кирика (*Калайд.* стр. 183 fin.), «не грѣховъ бо дѣля поемъ надъ мертвыми, но яко надъ святыми», т. е. чтобы посредствомъ названія выразить уваженіе къ умершимъ и чаяніе ихъ спасенія (cfr *Дюканж.* въ Gloss. Graecit. подъ сл. Παννυχίδες).

Монахи Аѳонскіе, обращавшіеся съ своими вопросами къ патріарху Константинопольскому Николаю Грамматику (1084—1111), между прочимъ спрашивали его о томъ, должно ли переносить останки умершихъ изъ могилъ въ кимитиріи. Отвѣтъ патріарха, который не воспрещаетъ и не осуждаетъ обычая, но не говоритъ, чтобы онъ былъ общимъ обычаемъ всей церкви, какъ будто даетъ знать, что тогда обычай былъ только частнымъ обычаемъ Аѳонскимъ. Относительно существованія обычая монахи даютъ знать, что у нихъ на кладбищахъ — извѣстное число могилъ, что когда наполнятся всѣ могилы, переносятъ останки изъ нихъ въ кимитиріи, чтобы освободить могилы для новыхъ умирающихъ, см. у *преосв. Порфирія* въ «Аѳонѣ» III, стр. 219 и 353 (въ греческомъ подлинникѣ вопросо-отвѣты напечатаны у Ралли и П. IV, 417, а въ славянскомъ переводѣ въ Никоновской Кормчей, — гл. 54, но ни тамъ, ни здѣсь нашего вопросо-отвѣта не читается).

Молитвы, читаемыя надъ тѣлами умершихъ подъ клятвою, см. въ Опис. Сѵнодд. ркпп. № 370 л. 189 об. и № 374 л. 262 об.

Объ одрахъ погребальныхъ патр. Алексѣй говоритъ въ своемъ уставѣ: «одръ, устроенный на изнесеніе къ погребенію», л. 273 об.

Преп. Никита Переяславскій былъ погребенъ безъ гроба, обернутый въ бересту, — *Ключевскій,* Житія святыхъ, стр. 46.

Относительно читаемаго у Кирика предписанія всегда служить заупокойную литургію на трехъ просфорахъ см. приписку къ стр. 309.

У Грековъ погребали покойниковъ въ самый день смерти, см. новеллу Льва Мудраго въ Jus Graeco-Romanum *Цахаріе,* III, 146 и на стр. 717, § 10. Вѣроятно, что и у насъ большею частію было также; однако примѣры, приводимые въ лѣтописяхъ, показываютъ, что не всегда такъ.

Объ языческихъ жертвахъ у Грековъ на гробахъ покойниковъ см. у Ралли и П. V, 387, и въ Пидаліонѣ прим. къ 99 пр. 6-го всел. соб., Закинѳск. изд. стр. 310.

Къ стр. 393. Слово «рака» образовалось изъ латинскаго arca черезъ перестановку буквъ, — *Буслаева* О вліяніи христіанства на славянскій языкъ, стр. 116.

Къ стр. 397. Уставъ объ ежегодномъ празднованіи дня освященія церкви см. въ Опис. Сѵнодд. ркпп. № 372 л. 63, стр. 151. — Въ Малоруссіи и Бѣлоруссіи, по свидѣтельству Снегирева, день освященія приходской церкви до сихъ поръ составляетъ главный годовой праздникъ прихода, — Русскіе простонародные праздники, I, 176. — О маломъ освященіи см. Воскресенскую лѣтопись подъ 1287 г. (Полн. собр. лѣтт. VII, 179) и cfr что говоритъ о немъ Пидаліонъ въ прим. къ 7 пр. 6-го всел. собора, Закинѳск. изд. стр. 329.

Къ стр. 398. Братотвореніе перешло къ намъ изъ Греціи (ἀδελφοποιΐα, — *Дюк.* Gloss. Graecit. подъ симъ словомъ). Канонисты греческіе запрещаютъ совершать его монахамъ и говорятъ, что законы гражданскіе вовсе не признаютъ его за какой либо актъ юридическій, — у Ралли и П. V, 370 и 400.

Къ стр. 399, къ прим. 3. Къ указаннымъ должно прибавить еще патріарха Константинопольскаго Николая Грамматика (1084—1111), который говоритъ о постахъ въ двухъ своихъ посланіяхъ на Аѳонъ — къ проту Аѳонскому и къ монахамъ Аѳонскимъ (оба посланія въ греческомъ подлинникѣ съ русскимъ переводомъ напечатаны *преосвящ. Порфиріемъ* въ «Аѳонѣ», III, стрр. 205 sqq,

340 sqq; второе посланіе въ греческомъ подлинникѣ еще у Ралли и П. IV, 417, а въ славянскомъ переводѣ — въ Никоновск. Кормчей, гл. 54, но есть разности въ редакціяхъ).

Къ стр. 400. Патріархъ Николай Грамматикъ въ сейчасъ указанныхъ отвѣтахъ монахамъ Аѳонскимъ пишетъ о постѣ Успенскомъ: «былъ прежде постъ въ это время (въ Августѣ мѣсяцѣ), но перенесенъ, чтобы не совпадать съ бывающими въ это время постами языческими; однако и теперь еще многіе постятся этотъ постъ (для избѣжанія болѣзней)», — у *преосв. Порфирія* стрр. 216 и 350, у Ралли и П. стр. 419).

— О постѣ Петровскомъ или апостоловъ говорится въ уставѣ патр. Алексѣя: л. 66 об. и л. 258 об. fin.

Къ стр. 401, къ прим. 4 fin. Послѣ: л. 575 об. прибавь: который ежегодно читался съ амвона въ Іюлѣ мѣсяцѣ, — у Ралли и П. VI, 159.

Къ стр. 402. Патріархъ Николай Грамматикъ считаетъ разрѣшонною отъ поста недѣлю всѣхъ святыхъ, говоря, что думающіе иначе показываютъ совершенное невѣдѣніе законоположеннаго апостолами и отцами (у *преосв. Порфирія* стрр. 213 fin. и 348); но Вальсамонъ не говоритъ о сей недѣлѣ (у Ралли и П. II, 89 и IV, 487). По патр. Николаю въ сырную недѣлю не разрѣшено мясо; по Вальсамону — разрѣшено (ibid.).

— Предписываемое патр. Николаемъ Грамматикомъ относительно разрѣшенія поста среды и пятка, если въ сіи дни случатся праздники, — у *преосв. Порфирія* стрр. 209 и 344, § IV.

Къ стр. 407 нач. Патр. Николай Грамматикъ въ посланіи къ проту Аѳонскому относительно поста въ среду и пятокъ предписываетъ, что, воздерживаясь отъ рыбы, масла и вина, должно сухо ясти однажды днемъ въ 9-мъ часу, — у *преосв. Порфирія* стрр. 208 fin. и 343 fin.

Къ стр. 412. У Миклошича въ Acta Patriarchat. Constantinop. II, 212, объ одномъ обрученіи говорится: οὐ προέβη δὲ εἰς τοῦτο οὔτε σταυρικὸς δεσμὸς, οὔτε δι᾽ ἐγκολπίων. Слѣдовательно, какъ будто различаются кресты и енколпіи. — Въ Троицкой Лаврской рукописи № 204 л. 229 об. говорится: «Аще кто безъ крестьца ходитъ, проклинаемъ есть въ святѣи Софѣи въ синадици».

Къ стр. 413. Въ Шестодневѣ Іо. Екзарха 1263 г., — Опис. Сѵнодд. ркпп. № 54, стр. 22 нач.: «Гривну цетаву (изъ монетъ) на выи носеща». — Греческое изображеніе гривны см. у *Несселя*, I, pp. 99—101 (Іосифъ въ гривнѣ, возложенной на него Фараономъ).

— Къ прим. 2. Прибавь еще: Ипатск. 358.

Къ стр. 446. О. архим. Амфилохій въ предисловіи къ Галичскому четвероевангелію 1144 г., — Чтен. въ Общ. Любит. дух. просвѣщ., 1880 г., Іюль, стр. 4, указываетъ: «Евангеліе 1096 г. Архангельское».

Къ стр. 448. «Евхолой» упоминается въ уставѣ патр. Алексѣя, — л. 198. Въ замѣткѣ, напечатанной въ Московскихъ Вѣдомостяхъ настоящаго 1880 г. № 303, сообщается, что чешскій ученый Гейтлеръ открылъ на Синаѣ (въ тамошнемъ монастырѣ) глаголическій Требникъ (будто бы) X вѣка.

Къ стр. 449. Іоаннъ, митрополитъ Евхаитскій, жившій около половины XI вѣка, исправлялъ греческія минеи мѣсячныя, — у Миня въ Патр. t. 120 p. 1195, n. 96.

Къ стр. 454. О построеніи у насъ монастырей въ позднѣйшее время съ тѣмъ, чтобы собирать въ нихъ монаховъ: въ 1394 г. «на Тфери Арсеній епископъ постави церковь на рѣцѣ на Тмацѣ, во имя Ѳеодосія и Антонія, и сгради кельи и созва мнихи и постави игумена», — у *Карамз.* къ т. V прим. 254, стр. 99.

Къ стр. 459. Люди бѣдные, желавшіе монашествовать, и потому должны были жить въ слободкахъ при приходскихъ церквахъ, что въ монастыри ихъ принимали только въ ограниченномъ числѣ, cfr ниже стр. 604.

Къ стр. 472, къ прим. 3. Одно и то же имя въ міру и въ монашествѣ — Лаврент. лѣт. подъ 1206 г., 2 изд. стр. 403 (супруга вел. кн. Всеволода Марія).

Къ стр. 482. Печерскій монастырь называетъ лаврой Симонъ въ Патерикѣ (конецъ собственнаго письма къ Поликарпу, передъ разсказомъ о преп. Онисифорѣ).

Къ стр. 486 нач. Не задолго до смерти Θеодосія, когда Святославъ согналъ съ великокняжескаго престола Изяслава, Никонъ во второй разъ удалился изъ Печерскаго монастыря въ Тмутаракань, въ построенный имъ монастырь, и снова возвратился въ Печерскій монастырь уже послѣ смерти Θеодосія, — житіе Θеодосія по изд. *Бодянск.*, л. 26 об.

Къ стр. 486. Меркурій Смоленскій былъ родомъ римлянинъ вѣры греческія, — Волокол. ркп. № 640 л. 160 fin.: отсюда взялъ Нифонтъ?

Къ стр. 511. Блюдо, назначенное для ударенiй во время трапезы и представлявшее собою столовый звонокъ, называлось у насъ кандіей или кандѣей. Наше названіе изъ греческаго *κόνδυ*, что̀ значитъ большая чаша (*εἶδος μεγάλου ποτηρίου, σκύφος*) — Словарь *Визант.*; о кандѣ, хранящейся въ ризницѣ Новгородскаго Софійскаго собора см. у *архим. Макарія* въ Археолог. опис. церковн. древн. въ Новгородѣ, II, 285).

Къ стр. 519, къ прим. 2. Еще ibid. л. 19 об. (разсказъ объ единомъ слабомъ братѣ, начинающійся на л. 19 fin.).

Къ стр. 519. Каноническое опредѣленіе относительно стяжанія, найденнаго у монаха: «игуменъ или епископъ да возметъ оное стяжаніе и, въ присутствіи многихъ продавъ, да раздастъ нищимъ и нуждающимся», — Двукратн. соб. пр. 6.

Къ стр. 523. Никола Святоша имѣлъ свою келлію и при ней свой огородъ (разсказъ о немъ Симона); Григорій Чудотворецъ также имѣлъ при келліи свой огородъ (разсказъ Поликарпа).

Къ стр. 528. О великомъ множествѣ лживыхъ монаховъ (*ψευδομοναχοι*) уже въ половинѣ V вѣка, см. у Нила Синайскаго, въ словѣ подвижническомъ, гл. 8 и 9, и въ письмѣ къ архимандриту Никону, — у Миня t. 79, pp. 437 и 728 (изображаются лжемонахи яркими красками).

Къ стр. 532. О раздаваніи монастырей въ пожизненное пользованіе клирикамъ и мірянамъ въ позднѣйшее время и о присвоеніи тѣми и другими монастырей въ собственность см. у *Миклошича* Acta Patriarchat. Const. I, 76 fin. (также I, 454 fin. 474; II, 388, 399 нач., 415, 429 fin., 467, 468, 495).

Къ стр. 533, къ прим. 1. Еще: у Ралли и П. II, 661. — Къ прим. 2. Еще: Іоаннъ Мосхъ въ Лимонарѣ, — у Миня въ Патр. t. 87 p. 2912, у Ралли и П. II, 655, *Миклошича* Acta Patriarchat. Const. I, 323.

Къ стр. 544. О пещерахъ Іорданскихъ говоритъ Іоаннъ Мосхъ въ Лимонарѣ, гл. X (у Миня t. 87); о пещерахъ въ Арменіи близъ города Ани см. въ Сборникѣ военныхъ разсказовъ *кн. Мещерскаго,* т. V, стр. 146 sqq.

Къ стр. 560. къ прим. 4. Cfr Пидаліонъ, прим. къ 42 пр. 6-го вселен. соб., Закинөск. изд. стр. 259.

Къ стр. 563. Предписаніе импер. Юстиніана относительно числа іеромонаховъ и іеродіаконовъ въ монастыряхъ — въ новеллѣ 133, гл. 2 (тѣхъ и другихъ четверо или пятеро въ монастырѣ).

Къ стр. 573. Паллій монашескій, какъ особая одежда, упоминается въ Лимонарѣ Іоанна Мосха, гл. XVIII. — Cod. Theodos. lib. XIV, tit. X, n. I: disco-

loribus quoque palliis *pectora* contegentes. — По Никифору Исповѣднику, презвитеръ монахъ не долженъ служить (λειτουργῆσαι) безъ мантіи, — у Ралли и П. IV, 429 n. 27.

Къ стр. 576. Опис. Сѵнодд. ркпп. № 373 л. 113 об., стр. 161: Послѣ того какъ надъ постригаемымъ въ малый образъ будетъ совершенъ обрядъ постриженія, братія, пріемше его, отводятъ въ діаконикъ и «остригаютъ» его поюще..., т. е. остригаютъ совсѣмъ послѣ нѣкотораго стриженія, сдѣланнаго (по требованію обряда) игуменомъ. Cfr Пидаліонъ въ прим. къ 42 пр. 6-го всел. соб., Закинеск. изд. стр. 258 (который доказываетъ, что монахи должны стричь волосы).

Къ стр. 581. Въ Греціи ктиторы монастырей не только передавали ихъ въ наслѣдство, но и продавали, — *Миклошича* Acta Patriarchat. Const. I, 138 (о передачѣ въ наслѣдство ibid. I, 138, 157, 179, 231, 312 sqq, 423 fin.; II, 391 fin; о владѣніи частями монастырей ibid. II, 445). — У насъ въ Юго-Западной Руси въ XIV вѣкѣ были продаваемы монастыри, см. Литературный Сборникъ, издаваемый Галицко-русскою Матицею (во Львовѣ), на 1870 г., стр. 102 fin. (актъ 1378 г.).

Къ стр. 583. Если случалось, что жители мѣстности, въ которой находился особножитный монастырь, изъявляли желаніе, чтобы въ немъ совершалась вседневная служба, то, какъ кажется, они на свой счетъ обязывались содержать потребное для сего количество іеромонаховъ въ монастырѣ, cfr въ Исторіи Іерархіи грамоту архіепископа Новгородскаго Іоанна († 1414) Архангельскому въ нынѣшнемъ городѣ Архангельскѣ монастырю, — III, 300 («потребовали»).

Къ стр. 587. Нѣкоторые ктиторы монастырей въ Греціи притязали, чтобы назначеніе ими игуменовъ въ монастыри производилось внѣ всякаго вліянія мѣстныхъ епископовъ, — Вальсам. у Ралли и П. III, 143 fin.

Къ стр. 589. Извѣстны однако изъ позднѣйшаго времени примѣры и боярскихъ ктиторско-домовыхъ монастырей: въ 1393 г. «преставися Иванъ Михайловичъ, нарицаемый Тропарь, въ бѣльцѣхъ, и положенъ въ своемъ монастыри на селѣ своемъ, — *Карамз.* къ т. V прим. 254, стр. 98 fin.; въ правленіе Димитрія Іоанновича Донскаго († 1389) бояринъ города Галича (Костромск. губ.) Иванъ Овинъ имѣлъ домовый, находившійся въ его усадьбѣ (близь Галича), монастырь (см. житіе преп. Паисія Галичскаго, мѣсто празднуемаго 23 Мая).

Къ стр. 591. Объ екзомонитахъ (ἐξωμονῖται) см. еще въ ктиторскомъ уставѣ Михаила Атталіаты, напечатанномъ въ Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη *Саты,* I, 32.

Къ стр. 592. Въ Греціи Византійской по подражанію Востоку, начиная съ самаго Константина Великаго, во дворцѣ императорскомъ и въ домахъ знатныхъ людей было множество евнуховъ (изъ которыхъ непремѣнно были комнатные служители въ тѣснѣйшемъ смыслѣ слова и спальники — κοιτωνῖται: о времени Констанція у *Дюк.* Gloss. Graec. подъ сл. Ἀρχιευνοῦχος, затѣмъ Златоустый у *Монфок.* V, 621 и VIII, 188). Евнухи отчасти получались изъ-за границы — изъ Авазгіи или съ Кавказа (Евагр. Hist. Eccl. lib. IV c. 22, Прокопій De bello Gothico lib. IV c. 3, — изъ чего ясно, что Турки получаютъ женщинъ съ Кавказа, усвоивъ послѣ Грековъ ихъ обычаи), отчасти производились дома, именно — бѣдные люди нарочно оскопляли своихъ дѣтей, чтобы доставить имъ мѣста въ домахъ богатыхъ людей (Acta SS. Болландд. Окт. t. 3 p. 448 col. 2, cfr также кардинала Гумберта въ Brevis commemoratio). По множеству евнуховъ въ міру, ихъ много было и въ монахахъ (въ Константинополѣ были монастыри, состоявшіе изъ однихъ евнуховъ, — патр. Миня t. 157 p. 612), а отсюда-то и возможно было требованіе строителей женскихъ монастырей, чтобы свя-

по праздникамъ. Въ древнее время принадлежность большихъ праздниковъ составляли такъ-называемыя братчины (Ипатск. лѣт. подъ 1159 г., 2 изд. стр. 340 нач.: «братьщина»), — складчинные пиры прихожанъ у церкви. Братчины, бывшія и у Грековъ, собственно запрещаются каноническими правилами, — Лаодик. соб. пр. 55 и Кареаг. соб. пр. 71 (у Ралли и П. — 60. О праздничныхъ хороводахъ у Грековъ, для сравненія съ нашими, см. у Ралли и П. III, 117, 185 и 465 sqq).

Къ стр. 755. О скоморохахъ см. статью покойнаго *И. Д. Бѣляева* («О скоморохахъ») въ Временникѣ Общ. Ист. и Древн., кн. XX, также у *Аѳанасьева* въ Поэтическихъ воззрѣніяхъ, I, 338 fin. sqq. — Несторъ въ житіи преп. Ѳеодосія говоритъ, что однажды пришолъ послѣдній къ вел. кн. Святославу, «и се видѣ многыя играющи предъ нимь, овы гусльныя гласы испущающе, другыя же оръганьныя гласы поюще, и инѣмъ замарьныя (слова нѣтъ у *Восток.*, а *Миклошичемъ* не объясняется) пискы гласящемъ, и тако вьсѣмъ играющемъ и веселящемъся, якоже обычаи есть предъ князьмь», — по изд. *Бодянск.* л. 26.

Къ первой половинѣ тома.

Къ стр. 348. Выписка изъ новеллъ Юстиніановыхъ, сдѣланная Іоанномъ Схоластикомъ и состоящая изъ 87 главъ (въ Никон. Кормч. гл. 42), содержитъ гражданскіе законы, относящіеся къ церкви. — Въ Κείμενον'ѣ патр. Фотія содержатся тѣ же гражданскіе законы.

Къ стр. 677 нач. и 690 sqq. О краткомъ поученіи, которое усвояется митр. Иларіону (и можетъ быть, дѣйствительно принадлежитъ ему), см. въ Прибавлл. къ творр. свв. отцц., ч. II, 1844, стр. 219. Оно само напечатано ibid. стр. 293.

Посланіе папы Льва I или Великаго къ Константинопольскому патріарху Флавіану, переведенное Ѳеодосіемъ (стр. 699 и другія выше) — не о четвертомъ вселенскомъ соборѣ, а объ ереси Евтихія (Флавіанъ умеръ до собора въ 449 г.).

Издатель періодическаго сборника «Древняя и новая Россія» г. В. Граціанскій, желая пріобрѣсти на нашъ счетъ славу ученаго, помѣстилъ въ своемъ изданіи (настоящаго 1880 г. мѣсяцъ Августъ) статейку противъ насъ, которой далъ остроумно-хлёсткое заглавіе: «Мнимо-исчезнувшій городъ, или какъ ошибаются иногда ученые русскіе историки», и которую вверху страницъ надписываетъ: «Ошибочное мнѣніе г. Голубинскаго». У Кіевской Десятинной церкви Богородицы въ числѣ недвижимыхъ ея имѣній былъ городъ Полоный. Г. В. Граціанскій родился также въ Полонномъ. Любопытствуя знать, что́ мы говоримъ о Полон(н)омъ, онъ отправляется въ нашу книгу, и находитъ... что мы вовсе не знаемъ, гдѣ былъ Полонный (стр. 423 прим. 1). Какъ, — восклицаетъ г. Граціанскій, — невѣжество профессора простирается до того, что онъ не знаетъ, гдѣ былъ и есть Полонный? О, писать, писать!... Но г. Граціанскій поспѣшилъ явить свою очень большую (и смѣемъ увѣрить его — не занимательную) ученость. Онъ родился въ Полонномъ Волынскомъ. Два Волынскихъ Полонные намъ очень хорошо были извѣстны (а если бы онъ немного внимательнѣе читалъ нашу книгу, то увидѣлъ бы, что намъ извѣстенъ и тотъ Полон(н)ый, по поводу котораго г. Барсовъ считаетъ нужнымъ сослаться на авторитетъ самого г. Соловьева; изъ двухъ Полонныхъ Волынскихъ одинъ, не родина впрочемъ г. Граціанскаго, упоминается въ Ипатской лѣтописи). Но у насъ рѣчь не

объ одномъ изъ Полонныхъ Волынскихъ, а о Полономъ Кіевскомъ. Мѣстности этого Кіевскаго Полонаго мы дѣйствительно не знаемъ, и если намъ укажетъ ее г. Граціанскій, то мы будемъ ему благодарны (Въ первое лѣто княженія въ Кіевѣ Глѣба Юрьевича, что есть 1169 г. по Лаврентьевской лѣтописи и 1172 г. по Ипатской, пришло множество Половцевъ, которые, раздѣлившись на двѣ половины, стали — одни близь Переяславля, другіе у Корсуня, и которые звали къ себѣ на снемъ, для уряженія мира, великаго князя. Глѣбъ Юрьевичъ, послушавъ зова Половцевъ, отправился сначала къ половинѣ ихъ Переяславской. Но когда онъ, отправившись, послалъ сказать Половцамъ Корсунскимъ, чтобы они его подождали, тѣ надумали: «се Глѣбъ ѣхалъ на ону страну къ онѣмъ Половьцемъ, а тамо ему пострятп (застрять, долго быть), а къ намъ не ѣхалъ: пойдемъ за Кыевъ, возмемъ села, пойдемъ же (и такимъ образомъ пойдемъ, подразумѣвается — отлично устроивъ дѣла) съ полономъ въ Половьцѣ». Какъ надумали, такъ и сдѣлали: «ѣхаша за Кыевъ воевать, и пріѣхаша къ Полоному (*вар.* Полному) къ святѣй Богородицѣ къ граду Десятиньному и къ Семьчю (приводимъ по Ипатск., въ Лаврент.: Сѣмыню) и взяша села безъ учьта». Совершенно ясно здѣсь, во-первыхъ, что разумѣется Полоный Кіевскій или находившійся въ области Глѣбовой; совершенно ясно здѣсь, во-вторыхъ, что за Кіевъ отъ Корсуня — никакъ не въ сторону Полоннаго Волынскаго. Мѣсто Семьча или Сѣмоча, упоминаемаго съ Полонымъ, лѣтописью указывается или на рѣкѣ или близь рѣки Тетерева, — Ипатск. подъ 1257 г., 2 изд. стр. 555. Ища Семьча за Кіевомъ отъ Корсуня, нужно было бы полагать его между нижнимъ Тетеревомъ и Днѣпромъ. Но на картѣ Боплана, приложенной къ Исторіи Малой Россіи Бантышъ-Каменскаго, мы находимъ сдѣланную замѣтку, что до XVI вѣка сейчасъ указанная мѣстность была ненаселеннымъ болотомъ. Слѣдовательно — Семьча, а съ нимъ и Полонаго, нужно искать на верхнемъ Кіевскомъ Тетеревѣ или около теперешняго города Радомысля). Въ отвѣтъ на безцеремонность г. Граціанскаго, которую онъ позволяетъ себѣ по отношенію къ намъ, мы дадимъ ему добрый совѣтъ не писать статей, подобныхъ той, которую онъ написалъ противъ насъ. Мы не имѣемъ ни времени ни охоты отвѣчать ему такъ, какъ онъ давалъ бы намъ право. Но онъ можетъ напасть на человѣка, у котораго есть время и охота, — тогда ему будетъ нездорово...

Старые предки наши имѣли обычай писать не предисловія къ книгамъ, а послѣсловія. Пользуясь ихъ примѣромъ, я намѣревался было написать нѣсколько пространное послѣсловіе къ настоящей второй половинѣ тома, чтобы по поводу оконченной въ ней части моей исторіи сдѣлать объясненія, какія я находилъ бы нужными и полезными. Но разныя соображенія заставляютъ меня отложить намѣреніе.

Вмѣсто послѣсловія и въ нѣкоторую его замѣну я позволю себѣ помѣстить здѣсь мою небольшую рѣчь, которою я предварилъ мой докторскій диспутъ [1]).

(Послѣ вступленія)

...«Обращаясь къ моей исторіи, я, — какъ мнѣ думается, — не имѣю нужды многословно отвѣчать на вопросъ: что̀ побудило меня предпринять ея изданіе. Исторія русской церкви, чтобы достигнуть возможной для нея степени совершенства, желаемаго отъ всякой исторіи, какъ науки, должна быть обработана. Эта обработка, подобно тому, какъ обработка и всякой другой исторіи, не можетъ быть дѣломъ однихъ — двоихъ рукъ, а ожидаетъ цѣлаго и болѣе или менѣе длиннаго ряда работниковъ. Обработкѣ русской церковной исторіи уже положено твердое и прочное начало; но послѣ начинателей, которымъ принадлежитъ (и да будетъ!) вся слава, какъ таковымъ, должны явиться многіе продолжатели. Я имѣю усердное желаніе быть однимъ въ числѣ этихъ послѣднихъ, чтобы приложить свою посильную лепту, — и вотъ отвѣтъ на вопросъ о руководившихъ мною побужденіяхъ.

Желаніе и осуществленіе желанія — вещи различныя: удалось ли мнѣ прибавить что нибудь къ сдѣланному моими предшественниками, судить объ этомъ я, конечно, долженъ предоставить другимъ. Не присвояя себѣ права быть своимъ судьей, я считаю не неумѣстными нѣкоторыя объясненія и еще болѣе — сознаю потребность въ нѣкоторыхъ оправданіяхъ.

---

[1]) Бывшій въ Московской Дух. Академіи нѣсколько дней тому назадъ.

Составляетъ прискорбную истину то, что исторія русской церкви вообще, а періода домонгольскаго въ частности, очень не богата историческимъ матеріаломъ, изъ котораго она должна быть созидаема. Относительно періода домонгольскаго, которому посвящена часть моей исторіи, представленная на соисканіе степени, истину составляетъ и не только то, что онъ очень не богатъ историческимъ матеріаломъ, но и то, что онъ скуденъ имъ до самой крайней и до самой послѣдней степени. Совершенно голый и не совсѣмъ полный списокъ митрополитовъ, не полные списки епископовъ, списки каменныхъ церквей: вотъ почти все, что даютъ церковной исторіи наши лѣтописи домонгольскаго періода; а помимо лѣтописей—никакихъ историческихъ актовъ и никакихъ историческихъ памятниковъ. При такомъ положеніи дѣла, историкъ русской церкви, какъ бы его ни мучили идеалы исторіи, конечно, не въ состояніи дать исторіи періода домонгольскаго сколько нибудь настоящей и сколько нибудь надлежащей: если вовсе нѣтъ свѣдѣній о правительственной дѣятельности митрополитовъ, если вообще совсѣмъ ничего о нихъ неизвѣстно; то понятно, что ничего нельзя сказать объ ихъ дѣятельности и что невозможно нарисовать ихъ портретовъ, какъ живыхъ и нравственно-индивидуальныхъ людей. Отказываясь отъ того, что невозможно, историкъ русской церкви, очевидно, обязуется обратить всѣ свои заботы на то, что такъ или иначе для него возможно. Исторія нашей церкви, какъ исторія всякой другой церкви и вообще всякаго общества людей, есть исторія не только отдѣльныхъ лицъ, представляющихъ изъ себя такъ называемыя лица историческія, но и безличная исторія учрежденій, составляющихъ ея внѣшнюю организацію: помимо митрополитовъ, какъ лицъ, у насъ была митрополія и вообще іерархія, какъ церковно-правительственное учрежденіе; помимо историческихъ напр. дѣятелей изъ монаховъ, у насъ было монашество, какъ нравственно-общественное учрежденіе. Невозможно говорить объ отдѣльныхъ лицахъ, когда нѣтъ о нихъ никакихъ свѣдѣній; но возможно до нѣкоторой степени возсозидать исторію учрежденій, какъ безличныхъ механизмовъ, хотя бы и отсутствовалъ историческій матеріалъ или былъ только очень очень скуденъ. Въ этомъ случаѣ для восполненія матеріала, если онъ отсутствуетъ, или для его надлежащаго употребленія, если онъ очень скуденъ, такъ что самъ по себѣ, представляя только отрывочные и темные намеки, не можетъ быть употребленъ въ дѣло, оказывается воз-

можнымъ обращеніе къ мощи двухъ средствъ: аналогіи и обратныхъ заключеній отъ позднѣйшаго времени. Учрежденія церкви вмѣстѣ съ самою церковію мы заимствовали изъ Греціи; слѣдовательно, между ея церковными учрежденіями и нашими необходимо предполагать сходство, и слѣдовательно — свѣдѣнія объ ея церковныхъ учрежденіяхъ могутъ до нѣкоторой степени возмѣщать отсутствіе или восполнять недостатокъ и освѣщать темноту нашихъ свѣдѣній объ этихъ учрежденіяхъ у насъ на Руси. Учрежденія существуютъ въ обществахъ не такимъ образомъ, чтобы каждый день мѣнять свой духъ и характеръ и внѣшній строй; если въ обществахъ не случается идущихъ отъ частной иниціативы внезепно-насильственныхъ переворотовъ, переустраивающихъ ихъ жизнь, то учрежденія столько же устойчиво сохраняютъ единство своего духа и характера, а въ общемъ и внѣшняго строя, сколько устойчиво сохраняетъ себя самая жизнь; слѣдовательно, въ исторіи русской церкви есть основанія дѣлать заключенія отъ позднѣйшаго допетровскаго времени къ древнѣйшему.

Сейчасъ указанныя средства возсозиданія исторіи учрежденій, само собою понятно, далеко не могутъ быть признаны вполнѣ удовлетворительными и, конечно, вовсе не то, что прямое средство—положительныя свѣдѣнія. Но если не находится въ распоряженіи историка этого послѣдняго средства, то употребленіе нашихъ средствъ все таки до нѣкоторой степени можетъ оказывать ему услугу, и слѣдовательно — чтобы сдѣлать что нибудь, необходимо ими воспользоваться. Я съ своей стороны усердно старался воспользоваться побочными средствами, о которыхъ говорю, насколько въ состояніи былъ это сдѣлать. Въ части моей исторіи, представленной на соисканіе степени, есть глава объ управленіи. Всякій немного знакомый съ русской церковной исторіей знаетъ, что наше церковное управленіе періода домонгольскаго покрыто мракомъ совершенной неизвѣстности. Мы, разумѣется, имѣемъ то знаніе, что у насъ въ періодъ домонгольскій были митрополиты, епископы и низшее приходское духовенство. Но какъ управляли церковію митрополиты и епископы, откуда бралось и что такое было низшее духовенство,—на эти и другіе вопросы положительныя свѣдѣнія не даютъ намъ никакихъ отвѣтовъ. Я со всѣмъ усердіемъ старался, насколько могъ, при помощи сейчасъ указанныхъ средствъ, пролить въ этотъ мракъ нѣкоторый свѣтъ...

Всякая исторія относительно своего матеріала, обиленъ онъ или ску-

денъ, должна быть подвергнута критической обработкѣ. Правило обыкновенной жизни: не вѣрить всему, что люди говорятъ и пишутъ, имѣетъ совершенно такое же приложеніе и къ исторіи; какъ въ настоящее время, приготовляя матеріалъ будущей исторіи, люди отчасти по невѣдѣнію, отчасти по прямымъ намѣреніямъ, пишутъ о дѣлахъ и событіяхъ, имѣющихъ стать достояніемъ исторіи, далеко не одну чистую истину, такъ это было и въ древнее время. Въ древнее время, по условіямъ тогдашней общественной жизни, была еще гораздо бо́льшая свобода для лжи ненамѣренной и намѣренной: и до сихъ поръ народное творчество создаетъ историческія легенды, но легенды эти уже не имѣютъ возможности пріобрѣтать значеніе историческаго матеріала; и теперь еще пожалуй нашлись бы люди, которые по тѣмъ или другимъ намѣреніямъ не отказались бы отъ слаганія историческихъ легендъ, но надъ ними контроль нынѣшней печатной гласности. Вообще, нужда критики въ отношеніи къ матеріалу всякой исторіи совершенно ясна и очевидна, и — сколько наивенъ будетъ тотъ будущій историкъ нашего времени, который дастъ полную вѣру всему, что получитъ отъ насъ въ видѣ историческаго матеріала, столько же наивны были бы и мы, если бы относились къ находящемуся въ нашихъ рукахъ матеріалу прошедшей исторіи съ подобною же полною вѣрой. При моемъ изученіи русской церковной исторіи я поставилъ своею нарочитою задачею критическое отношеніе къ ея матеріалу. Критика привела меня между прочимъ къ тому, что я отрицаю достовѣрность повѣсти о крещеніи св. Владимира, помѣщенной въ лѣтописи, и признаю ее за позднѣйшую легенду.

По поводу этого, такъ сказать — крупнаго, отрицанія считаю нужнымъ, во-первыхъ, замѣтить, что вовсе несправедливо обвинять меня, будто я первый дерзнулъ поднять свою руку на повѣсть. Задолго прежде меня это сдѣлалъ покойный Сергѣй Михайловичъ Соловьевъ, который видитъ въ повѣсти не болѣе, какъ воспроизведеніе позднѣйшихъ преданій или легендъ и который не принимаетъ какъ прихода къ Владимиру пословъ съ предложеніемъ вѣръ, такъ и посыланія имъ своихъ пословъ для осмотра вѣръ на мѣстахъ [1]. Различіе между мною и Сергѣемъ Михайловичемъ въ отношеніи именно къ невѣрію въ повѣсть только то, что онъ высказываетъ его сравнительно кратко, а я сравнительно пространно; но это различіе объясняется тѣмъ, что

[1]) Ист. т. 1, гл. VI, изд. 4 стр. 177 sqq.

онъ историкъ гражданскій, а я — церковный. Авторитетъ покойнаго Сергѣя Михайловича, надѣюсь, достаточно силенъ, чтобы я могъ стать подъ его защиту отъ обвиненій, будто я поступилъ въ семъ случаѣ съ не совсѣмъ извинительнымъ легкомысліемъ. Если мнѣ скажутъ, что я, какъ историкъ церковный, долженъ былъ ополчиться на защиту повѣсти противъ г. Соловьева, то я отвѣчу на это тѣмъ, что бываютъ случаи, когда историкъ церковный видитъ себя въ необходимости соглашаться въ своей области съ историкомъ гражданскимъ.

Во-вторыхъ, мнѣ приходилось слышать обвиненія, будто я съ моимъ отрицаніемъ повѣсти снимаю съ св. Владимира тотъ вѣнецъ славы, которымъ онъ украшается, будто я низвожу его съ того высокаго пьедестала, на которомъ онъ стоитъ, и будто я отнимаю у него титло равноапостола. Обвиненій я не выдумываю, — мнѣ на самомъ дѣлѣ приходилось ихъ слышать: но какимъ образомъ онѣ могли быть сдѣланы, я вовсе этого не понимаю. Св. Владимиръ украшается своимъ вѣнцомъ славы, стоитъ на своемъ высокомъ пьедесталѣ и получилъ отъ церкви титло равноапостола потому, что онъ крестилъ Русь: но развѣ я, отрицая достовѣрность повѣсти объ его крещеніи, отрицаю фактъ крещенія имъ Руси? Владимиръ, утверждаетъ повѣсть, потому принялъ вѣру Грековъ, что убѣдился въ ея истинности: но развѣ я не утверждаю того же самаго и говорю что нибудь иное? Мое несогласіе съ повѣстью состоитъ въ томъ, что по ней — Владимиръ посылалъ пословъ для осмотра вѣръ и что послѣ этого осмотра онъ рѣшился принять именно вѣру Грековъ, а не какую нибудь другую, потому, что она была найдена послами самою лучшею, а я не допускаю осмотра и считаю необходимымъ предполагать убѣжденіе въ истинности греческой вѣры прямое и непосредственное. Такимъ образомъ, все дѣло въ этомъ выборѣ. Мы — Русскіе, представляя собою исключеніе между всѣми народами, которымъ доводилось перемѣнять отеческое язычество на другую вѣру, приняли вмѣсто язычества греческое православное христіанство не такъ, какъ дѣлали всѣ прочіе, — убѣдили насъ въ его истинности и мы приняли, а такъ, что, не довѣряя стороннимъ убѣжденіямъ, мы сами произвели досмотръ всѣхъ вѣръ и что по собственному досмотру мы нашли греческую вѣру самою лучшею. Доказывать, что этотъ выборъ вѣры есть нѣчто весьма невѣроятное само въ себѣ и въ то же время — нѣчто совсѣмъ неизвѣстное нашимъ древнимъ, старшимъ лѣтописца или современнымъ ему,

историческимъ повѣствователямъ, значило бы снова повторять то, что я уже говорю въ моей книгѣ. Но допустимъ этотъ невѣроятный выборъ вѣры: на самомъ ли дѣлѣ Владимиръ, какъ креститель Руси и какъ равноапостолъ, въ семъ случаѣ является въ лучшемъ свѣтѣ, нежели какъ при моемъ представленіи дѣла? Къ Владимиру приходятъ послы отъ разныхъ народовъ съ предложеніемъ вѣръ; онъ выслушиваетъ всѣхъ пословъ и, не убѣжденный ни однимъ изъ нихъ, принимаетъ только то общее рѣшеніе, что нужно перемѣнить язычество на какую нибудь другую вѣру; принявъ это общеее рѣшеніе, онъ устраняется отъ дальнѣйшаго личнаго участія въ рѣшеніи вопроса о вѣрѣ и поручаетъ выбрать изъ нѣсколькихъ другихъ вѣръ какую нибудь одну отряженнымъ для сего 10-ти мудрымъ и смысленнымъ мужамъ изъ числа его бояръ, соглашаясь, подразумѣвается, принять ту вѣру, которую выберутъ послѣдніе. Допустимъ, что это было возможно, хотя Владимиръ, намѣревающійся отказаться отъ язычества не для какой нибудь другой извѣстной вѣры, а вообще для того, чтобы принять какую нибудь другую вѣру, и будетъ представлять очень мудреную загадку: но человѣкъ, принимающій только намѣреніе перемѣнить старую вѣру на какую нибудь новую и потомъ предоставляющій сдѣлать выборъ новой вѣры другимъ, можетъ ли быть признанъ за человѣка, поступающаго по собственному искреннему убѣжденію? Не ясно ли, что, желая представлять дѣло такъ, какъ оно представляется въ повѣсти, мы получимъ по отношенію къ Владимиру не то, чтобы видѣть въ немъ человѣка, дѣйствующаго по искреннему убѣжденію, а напротивъ то, чтобы видѣть въ немъ замѣчательный примѣръ незауряднаго индефферентиста? «Я готовъ отказаться отъ язычества (по неизвѣстной причинѣ), а вы идите и выбирайте, какую знаете, другую вѣру» — такимъ страннымъ образомъ заставляетъ насъ повѣсть представлять св. Владимира.

Неизвѣстный авторъ нашей повѣсти, какъ должно думать, руководился при ея слаганіи благими намѣреніями. Но это не мѣшаетъ быть повѣсти мало состоятельной...

Въ главѣ о просвѣщеніи я говорю, что мы — Русскіе въ періодъ домонгольскій, какъ и очень долгое время послѣ, не имѣли настоящаго образованія, — что нашимъ образованіемъ была одна простая грамотность, съ собственною начитанностію въ церковно-учительныхъ книгахъ, переведенныхъ съ греческаго языка. Кто помнитъ и принимаетъ Карамзин-

скія, что будто было время, когда Россія «не только была обширнымъ, но въ сравненіи съ другими и самымъ образованнымъ государствомъ»[1]) Европы или что по крайней мѣрѣ она не уступала въ семъ отношеніи первѣйшимъ европейскимъ державамъ[2]), для того, конечно, непріятно слышать рѣчи совсѣмъ другія. Но послѣ Карамзина утекло много воды и прошло много времени. Въ тѣ дни, какъ писалъ свою исторію Карамзинъ, у насъ какъ-то еще весьма легко смотрѣли на просвѣщеніе: думали, что оно можетъ исчезнуть у народа отъ самыхъ незначительныхъ причинъ, ибо наоборотъ были самообольщены увѣренностію, что ничего не стоитъ насадить его въ народѣ. Отсюда возможность Карамзинскаго представленія, спасавшаго нашу національную честь, что у насъ водворялось было просвѣщеніе, — что оно имѣло было у насъ блестящій періодъ существованія, и что потомъ раздѣленіе нашего отечества (на удѣлы) и междоусобныя войны (князей) подавили его у насъ, такъ что въ XIII вѣкѣ мы уже начали въ семъ отношеніи отставать отъ державъ западной Европы[3]). Но послѣ Карамзина мы увидѣли и убѣдились, что далеко не слишкомъ легко насадить просвѣщеніе въ народѣ, а отсюда и по отношенію къ нашей исторіи додумались, что просвѣщенію насажденному не очень легко исчезнуть; къ этому присоединился примѣръ Новгорода, о которомъ страннымъ образомъ забылъ Карамзинъ, но который стоялъ внѣ междоусобныхъ войнъ князей и которому не нужно было даже откупаться отъ утѣснительной власти бароновъ, что̀, по Карамзину, должны были дѣлать города западной Европы[4]). Какъ бы то ни было, только у послѣдующихъ нашихъ за Карамзинымъ историковъ — у преосвященныхъ Филарета и Макарія и у Сергѣя Михайловича Соловьева уже вовсе нѣтъ рѣчей о томъ, чтобы въ періодъ домонгольскій мы имѣли настоящее образованіе и чтобы оно находилось у насъ въ продолженіе періода если не въ блестящемъ, то въ какомъ бы то ни было состояніи; всѣ они говорятъ только о грамотности, хотя старшій между ними по времени — преосв. Филаретъ, говоря о грамотности, и употребляетъ такія фразы, что какъ будто говоритъ о на-

---

1) О древней и новой Россіи, — приложж. къ XII т. Ист. стр. XXXIX fin.
2) Ист. т. V, стр. 213 fin.
3) Ibid. стр. 215.
4) Ibidd.

стоящемъ просвѣщеніи [1]). Такимъ образомъ я, когда утверждаю, что въ періодъ домонгольскій у насъ не было настоящаго просвѣщенія, вовсе не говорю чего нибудь новаго противъ моихъ предшественниковъ. Въ семъ случаѣ я какъ будто нѣсколько отличаюсь отъ моихъ предшественниковъ только тѣмъ, что говорю объ этомъ съ бо́льшею настоятельностію, нежели они. Почему я говорю съ настоятельностію, это я объясняю въ самой моей книгѣ. Имѣетъ народъ просвѣщеніе или не имѣетъ его, — двѣ вещи совершенно различныя; въ первомъ случаѣ однѣ слѣдствія, во второмъ — другія. У насъ отсутствовало просвѣщеніе, и это отсутствіе сопровождалось своими, т. е. соотвѣтственными, слѣдствіями, придало своеобразный характеръ исторіи нашей церкви и произвело въ ней своеобразныя явленія: а поэтому я и говорю объ отсутствіи у насъ просвѣщенія съ настоятельностію. Можетъ быть, я говорю съ настоятельностію немного сверхдолжною; если это правда, то въ свое извиненіе могу сказать то, что историкъ — живой человѣкъ и что, говоря о прошедшемъ, онъ не можетъ совсѣмъ отрѣшаться отъ настоящаго. У насъ, вопреки свѣтлымъ надеждамъ, которымъ предавались современники почтеннаго исторіографа и во главѣ ихъ онъ самъ, еще и до сихъ поръ не вошло въ общее и живое сознаніе всѣхъ, что намъ настоятельно необходимо просвѣщеніе, — что какъ въ государствѣ, такъ и въ церкви (въ послѣднемъ случаѣ со стороны естественной, при сторонѣ сверхъестественной) оно составляетъ ту первооснову, на которой зиждется все: человѣку, который имѣетъ дѣло съ непросвѣщеніемъ въ исторіи и который видитъ его плоды, какъ мнѣ думается, извинительно до нѣкоторой степени являться передъ своими читателями апологетомъ просвѣщенія.

Быть историкомъ въ нѣкоторомъ отношеніи почти такъ же щекотливо, какъ быть публицистомъ. Исторія какого бы то ни было общества не можетъ быть похвальнымъ словомъ ему или панегирикомъ, а должна быть точнымъ воспроизведеніемъ его прошедшей жизни со всѣми достоинствами и недостатками этой послѣдней; иначе она утратитъ весь свой смыслъ и перестанетъ быть исторіей. Но, говоря о недостаткахъ прошедшаго времени, иногда невозможно бываетъ не захватывать до нѣкоторой степени настоящаго, по той очень простой причинѣ, что иногда прошедшее еще продолжаетъ болѣе или менѣе оставаться настоящимъ. Та-

[1]) Преосв. *Филаретъ* Ист., пер. I, § 9, изд. 3 стр. 32; преосв. *Макарій* Ист., т. I гл. III, изд. 2 стр. 211, *Соловьевъ* Ист., т. I, гл. VIII, изд. 4 стр. 285.

кимъ образомъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ историкъ волей-неволей становится отчасти публицистомъ. Между тѣмъ есть люди, которые смотрятъ на это своими глазами, — которые, отдавая въ полное распоряженіе историка прошедшее, желали бы предъявлять къ нему требованіе, чтобы онъ, какъ знаетъ, тщательно обходилъ настоящее, хотя бы то и съ явнымъ ущербомъ для исторіи, т. е. хотя бы во избѣжаніе рѣчей о настоящемъ ему приходилось отказываться отъ полныхъ и отъ должныхъ рѣчей и о прошедшемъ. Обязанъ ли историкъ подчиняться этому требованію? Если бы онъ подчинился требованію, то, допуская умолчанія, онъ былъ бы вынужденъ кривить своею совѣстію; а какъ скоро онъ дозволитъ себѣ это, то исторія — уже не исторія. Я съ своей стороны держался того мнѣнія, что лучше подвергнуться упрекамъ людей, предъявляющихъ къ наукѣ ненаучныя и внѣнаучныя требованія, чѣмъ отказаться отъ обязанности быть историкомъ по искренней совѣсти. При этомъ, въ оправданіе какъ свое личное, такъ и вообще исторіи, считаю нужнымъ прибавить слѣдующее. Не знаю, справедливо ли и совсѣмъ ли хорошо поступаютъ, когда во всякихъ нарочитыхъ рѣчахъ о настоящемъ времени, пытающихся указывать его недостатки, непремѣнно подозрѣваютъ предосудительныя намѣренія; но исторія, когда она вынуждена бываетъ вмѣстѣ съ прошедшимъ временемъ касаться и настоящаго, не только не имѣетъ въ виду оскорблять это послѣднее, а напротивъ оказываетъ ему еще добрую услугу. Недостатки настоящаго времени составляютъ то, что всѣмъ и каждому извѣстно, и слѣдовательно исторія не дѣлаетъ тутъ чего нибудь похожаго на то, чтобы, мѣшаясь не въ свое дѣло, обнаруживать какія нибудь не подлежащія оглашенію тайны. Люди видящіе недостатки и незнающіе причинъ, отъ которыхъ они произошли, всю отвѣтственность за нихъ возлагаютъ на тѣхъ, кому они принадлежатъ; исторія, объясняя причины, какъ произошли недостатки и какъ они образовались исторически, показываетъ, что подобное обвиненіе далеко не справедливо...

Мнѣ приходилось слышать замѣчанія, имѣвшія смыслъ рѣзкихъ обвиненій, что во взглядахъ, мнѣніяхъ и сужденіяхъ я слишкомъ много отступаю отъ моихъ предшественниковъ. Позволяя себѣ думать, что люди, желающіе поставить мнѣ въ вину мою оригинальность или своеобразность, не мало ее преувеличиваютъ, а съ другой стороны — позволяя себѣ не находить слишкомъ большаго преступленія въ томъ, чтобы имѣть смѣлость

быть самостоятельнымъ, я могу затѣмъ сказать въ свое оправданіе: я держусь взглядовъ, высказываю мнѣнія и сужденія, которые кажутся мнѣ наиболѣе вѣрными и основательными, какъ это дѣлаютъ и всѣ люди, которые говорятъ по собственнымъ искреннимъ убѣжденіямъ. Въ своихъ взглядахъ, мнѣніяхъ и сужденіяхъ я, конечно, могу ошибаться; но это возможно и бываетъ и со всѣми людьми, и если бы всѣ воздерживались отъ заявленія убѣжденій, которыя считаютъ истинными, въ томъ опасеніи, что принимаемое ими за истинное можетъ оказаться ложнымъ, — а этой возможности никто и никогда не рѣшиться отрицать, — въ такомъ случаѣ люди должны были бы сдѣлать то, чтобы наложить на свои уста печать совершеннаго молчанія. Это со стороны, субъективной. Со стороны объективной я могу сказать въ свое оправданіе то, что всякая исторія имѣетъ надежду быть возможно надлежащимъ образомъ разработанною не въ томъ случаѣ, когда трудящіеся надъ нею отстраняютъ отъ себя заботы о самостоятельномъ изслѣдованіи, что̀ составляетъ причину разногласія во взглядахъ, мнѣніяхъ и сужденіяхъ, а напротивъ въ томъ случаѣ, когда они считаютъ это самостоятельное изслѣдованіе своимъ обязательнымъ дѣломъ. Слишкомъ большая и не совсѣмъ понятная нетерпимость у насъ иныхъ людей къ самостоятельности научнаго изслѣдованія невольно приводитъ мнѣ на память слова покойнаго Петра Симоновича Казанскаго, съ которыми онъ обращался къ покойному Михайлу Петровичу Погодину по тому поводу, что послѣдній очень недружелюбно встрѣтилъ новыя историческія теоріи и мнѣнія Сергѣя Михайловича Соловьева. Поставивъ Погодину на видъ, что хотя бы и всѣ новыя теоріи и мнѣнія были ошибочны, отъ этого ничего другаго не можетъ произойти для науки, кромѣ пользы, Петръ Симоновичъ указываетъ врагу новыхъ теорій и мнѣній конечный результатъ, который долженъ получиться изъ разногласія изслѣдователей: «взглядъ (на предметы) расширяется, открываются (въ нихъ) новыя стороны, и (—къ чему мы всѣ стремимся—) истина восторжествуетъ»[1].

Всякій человѣкъ дѣлаетъ не болѣе того, сколько можетъ сдѣлать, а поэтому и успѣхъ дѣятельности всякаго человѣка зависитъ соб-

---

[1]) См. письмо П—а С—ча къ Погодину въ Москвитянинѣ 1849 г., ч. II, Смѣсь, стр. 11.

ственно не отъ него. Отъ самого человѣка зависитъ то, чтобы онъ трудился, по мѣрѣ своихъ силъ, усердно и добросовѣстно. Не знаю, удалось ли мнѣ приложить что нибудь къ сдѣланному моими предшественниками, какъ я того искренно желалъ, но я старался трудиться такъ, чтобы по возможности менѣе упрекать себя въ томъ, что зависѣло отъ меня самого».

22 Дек., 1860.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Глава V.

Богослуженіе.

Отдѣлъ первый: храмы или церкви .... 1—251.

Постепенное умноженіе числа церквей, ихъ количество по достиженіи послѣднимъ своей нормы, статистика церквей каменныхъ, 1. — Архитектура церквей каменныхъ, 13. — Архитектура церквей деревянныхъ, 106. — Колокольни и ихъ архитектура, 128. — Внутреннее устройство и убранство церквей сообразно съ ихъ богослужебнымъ назначеніемъ, 138. — Богослужебныя принадлежности, 213. — Приложеніе: Списокъ каменныхъ церквей домонгольскаго періода...251.

Отдѣлъ второй: самое богослуженіе .... 282—445.

Переводъ богослужебныхъ книгъ на славянскій языкъ, 282. — Общественныя службы, 297. — Русскіе (собственные) праздники, 333.— Частныя службы. — Прибавленіе къ главѣ: посты и споры о нихъ у насъ, пища въ продолженіе всего года и правила относительно ея, домашняя молитва, домашняя и личная святыня, 399. — Приложенія: Сѵмеонъ Солунскій о древнихъ вечернѣ и утренѣ каѳедрально-епископскихъ церквей или о такъ называемомъ пѣсненномъ послѣдованіи...417. — Новелла импер. Льва Мудраго о всеобщемъ празднованіи нѣкоторымъ святителямъ...428. — Службы русскимъ святымъ и русскимъ праздникамъ...429. — Списокъ богослужебныхъ книгъ, сохранившихся отъ домонгольскаго періода...445.

Глава VI.

Монашество.

Первое появленіе у насъ монашества и монастыри несобственные, 452. — Монастыри собственные и знаменитѣйшіе между ними, 464. — Уставы жизни монашеской и самая жизнь, 498.— Подвижники и виды подвижничества, 537. — Мнимые монахи и подвижники и злоупотребленія монашествомъ, 548. — Правила относительно монашества; внѣшняя организація монашества и мо-

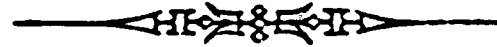
настырей: степени или образы монашества, одежда монаховъ, управленіе и средства содержанія монастырей, 558. — Общественное значеніе и служеніе монаховъ, 607. — Приложенія: Списокъ монастырей домонгольскаго періода...626, Выписки изъ Студійскаго устава патр. Алексѣя...653, Мѣсяцесловъ Студійскаго устава патр. Алексѣя...666, Запись устава Студійскаго монастыря, сдѣланная въ самомъ монастырѣ...671, Завѣщаніе преп. Θеодора Студита...679.

Глава VII.

Попытки ересей въ Русской церкви, 685. — Отношенія Русскихъ къ латинству, 689. — Латинская пропаганда между Русскими и на русской территоріи, 700. — Степень терпимости Русскихъ къ другимъ неправославнымъ и къ иновѣрцамъ, 706. — Приложеніе: Отступленія и вины латинянъ по митрр. Григорію и Никифору, по монаху Θеодосію и поученію къ Владиміру отъ лица епископа Корсунскаго, помѣщенному въ лѣтописи...711.

Глава VIII.

Вѣра (719), **нравственность** (746) **и религіозность** (756) **народа.**
Дополненія и поправки .... 775.
Вмѣсто послѣсловія.



Важнѣйшія замѣченныя опечатки.

Стран.	*Строка.*	*Напечатано:*	*Должно быть:*
339	8 снизу	тогми	то могли
414	—	Сказаніе	Сказанія
428	19	συσεπισυνῆρθαι	συνεπισυνῆρθαι
—	11 снизу	βασίλιος, τῆς	βασίλειος, ἡ βασίλειος τῆς
430	4	Въ сиꙗ	Въсиꙗ
489	3	монастыри	монастырь,
517	5	пономаремъ	парамонаремъ
567	21	сишты;	спиты;
582	1 снизу	опредѣленныхъ	опредѣленнымъ
742	25	глада	града
768	19	предметомъ	предполагать

Складъ изданія настоящей книги находится ***въ Москвѣ,*** *въ книжныхъ магазинахъ* ***Андрея Николаевича Ферапонтова, на Никольской улицѣ,*** *отъ котораго и выписываютъ иногородные. Цѣна книги безъ пересылки:* ***4*** *р.* ***50*** *к., съ пересылкою* ***5*** *руб.*

Первая половина тома выписывается отъ него же — ***Ферапонтова.*** *Цѣна та же, что настоящей второй половины (XXIII+790 страницъ этого же формата и этой же печати).*

*Отъ него же—**Ферапонтова** можно получать другую нашу книгу:* **„Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей Болгарской, Сербской и Румынской“.** *VIII+732 страницы. Цѣна безъ пересылки* ***3*** *руб.* ***50*** *коп., съ пересылкою* ***4*** *руб.*

3 2044 051 072 957